
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00289791 6

Nachrichten

von der

Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften

zu Göttingen.

Philologisch-historische Klasse

aus dem Jahre [illegible]

Berlin,
Weidmannsche Buchhandlung.
[illegible]

Nachrichten

von der

Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften

zu Göttingen.

Philologisch-historische Klasse

aus dem Jahre 1917.

Berlin,
Weidmannsche Buchhandlung.
1918.

Druck der Dieterichschen Univ.-Buchdruckerei (W. Fr. Kaestner) in Göttingen.

Register

über

die Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.

Philologisch-historische Klasse

aus dem Jahre 1917.

Vedische Untersuchungen.

Von

H. Oldenberg.

Vorgelegt in der Sitzung vom 11. November 1916.

1. Der geopferte Gott und das Agnicayana.

Nichts willkommener für die Erforschung der vedischen Religion, als wenn es gelingt, deren Gebilde allgemeinen, auch außerhalb Indiens verbreiteten Typen zuzuordnen und damit ihre unverständlich scheinenden Seltsamkeiten aufzuklären, ja vielleicht sie auf eine in gewisser Weise ihnen innewohnende Notwendigkeit zurückzuführen. Der Weg zu so erwünschten Erkenntnissen ist freilich von Gefahren bedroht, solchen ähnlich, die auch beispielsweise der linguistischen Forschung wohlbekannt sind. Der Indolog wird die oft doch nur in unsicherer Beleuchtung daliegenden Materialien der allgemeinen Religionswissenschaft nicht immer ohne Mißgriffe handhaben. Und anderseits wird der Kenner jener unabsehbaren Gebiete die Gesichtspunkte leicht außer Acht lassen, die nur intimerer Vertrautheit mit den individuellen Charakterzügen der indischen Entwicklungen zugänglich sind: wo es dann geschehen kann, daß der Forscher in den ihm vorschwebenden übergroßen Zusammenhängen dem Einzelnen, national Bedingten auf mehr oder minder äußere Ähnlichkeiten hin eine seiner wahren Wesenheit nicht entsprechende Stellung anweist. Oft genug wird es gelingen, ist es gelungen, wertvollste Resultate zu erreichen, indem etwa unter den Kennern der beiden Gebiete der eine den Blick des andern erweitert, der andre den des ersten schärft. Aber wir müssen auch auf solche Fälle gefaßt sein, wo das Ergebnis negativ bleibt, das Ineinanderverlaufen der von hier und

von dorther gezogenen Linien sich als eben nur scheinbar erweist. —

Dem bewundernswerten Wissen und Scharfsinn Frazers verdanken wir eine tief eingreifende Theorie der Vorstellungen von dem sterbenden, getöteten, geopferten Gott. „Nach dieser Theorie ist der Tod ein Tor, das Götter wie Menschen durchschreiten müssen um der Abgelebtheit des Alters zu entgehen und die Frische ewiger Jugend zu erlangen. Man kann die höchste Entwicklung dieser Vorstellung in der brahmanischen Lehre finden, daß im täglichen Opfer der Leib des Schöpfers immer von neuem zerbrochen wird die Welt zu retten". „Die Welt ist nicht nur im Anfang durch das Opfer des Schöpfers Prajāpati, des Herrn der Geschöpfe, geschaffen; bis auf diesen Tag wird sie erneuert und erhalten allein durch die Wiederholung jenes mystischen Opfers im täglichen von den Brahmanen vollzogenen Opferritual . . . So wird die Welt durch die Selbstopferung der Gottheit beständig von neuem geschaffen"[1]. Der hervorragende Forscher spricht in diesen Sätzen vom täglichen Opfer. Aber eine von ihm beigegebene Anführung[2] läßt annehmen, daß ihm speziell auch das in den Yajurveden sehr eingehend behandelte Agnicayana, die Schichtung des Feueraltars — eine besonders komplizierte und kunstvolle Ausschmückung des Somaopfers — vorgeschwebt hat. Diesen Ritus, den die moderne Indologie verhältnismäßig wenig zu beachten pflegt — wohl weil man in ihm nicht mehr als eben eine rituelle Künstelei sieht — ist so die Ehre widerfahren, als Gipfel und Vollendung bedeutungsvoller und weit verbreiteter Gebilde hingestellt zu werden, die an mannigfaltigen bizarren oder tiefsinnigen, bisweilen tragischen Ausgestaltungen reich sind.

Ich versuche von indologischer Seite die hier berührten Auffassungen zu prüfen.

I.

Zunächst lasse ich das Agnicayana beiseite.

Äußerungen der Brāhmaṇatexte wie die folgenden kommen in Betracht[3]:

1) Frazer, The Scapegoat (Golden Bough³). 1913, p. VI. 411.

2) Von Eggelings Einleitung zur Übersetzung des Śatapatha Brāhmaṇa Teil IV (SBE. XLIII), p. XIV—XXIV. Daneben beruft sich Fr. auf S. Lévi, La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas, p. 13 ff. Er hätte auch Dahlmann, Der Idealismus der ind. Religionsphilosophie im Zeitalter der Opfermystik, 71 ff., anführen können: doch was man da liest, sind Phantasien.

3) Mit Rücksicht auf die Längen der wortreichen Texte gebe ich nur teilweise wörtliche Übersetzung (gekennzeichnet durch Anführungszeichen).

„Als Prajāpati die Geschöpfe geschaffen hatte, lösten sich seine Gelenke. Er, Prajāpati, ist das Jahr. Seine Gelenke sind dies: die Berührungspunkte von Tag und Nacht, Vollmond und Neumond, die Anfänge der Jahreszeiten. Mit gelösten Gelenken konnte er sich nicht aufrichten. Da heilten ihn die Götter mit diesen Havisopfern" — den Opfern, die eben an den erwähnten Gelenkpunkten des Jahres dargebracht werden, wodurch jedesmal das betreffende „Gelenk" des Prajāpati geheilt und zusammengefügt wird. Durch entsprechendes Opfern heilt auch der Mensch das Gelenk des Prajāpati, der ihn dafür segnet. Śat. Br. I, 6, 3, 35—37. — „Als Prajāpati die Geschöpfe geschaffen hatte, fühlte er sich wie ausgeleert. Die Geschöpfe wandten sich von ihm ab. Die Geschöpfe hielten nicht stand ihm zum Glück und zur Speise". Er sucht ein Mittel dem abzuhelfen, übt Kasteiung und „sieht" (d. h. ihm wird offenbar) die Opferung der elf Opfertiere. Die opfert er; so befreit er sich von jenem Mißgeschick. Dasselbe glückt auch dem Menschen, der die elf Tiere darbringt. Śat. Br. III, 9, 1, 1—5. — Mehr oder weniger ähnlich verläuft eine große Zahl von Brāhmaṇageschichten[1]). Zuerst — in der Regel nach Erschaffung der Geschöpfe, doch auch bei anderer Gelegenheit; so als „Prajāpati den Göttern die Opfer zugeteilt (und sich selbst dadurch ihrer entäußert) hatte", Ts. I, 7, 3, 2, oder als er den Agni geschichtet (und in diesen seinen eignen Glanz hineingelegt) hatte, das. V, 3, 10, 4 — wird Prajāpati von irgendwelcher Schwäche, einem Leiden betroffen. Seine Gelenke lösen sich. Oder er fühlt sich ausgeleert, ausgemolken. Er wird dürr. Er wird ohnmächtig. Der Atem entweicht ihm; sein Leib schwillt an. Sein Auge schwillt an, fällt heraus. Nun vollzieht er irgend einen Ritus oder tut sonst etwas Heilbringendes und hilft sich dadurch. Oder Götter vollziehen für ihn einen Ritus und heilen ihn, bringen ihm die verlorenen Körperteile wieder. Ebenso soll der Mensch verfahren: dadurch heilt auch er Prajāpati, macht er Prajāpati wieder ganz — wobei in begreiflicher Weise unklar bleibt, wieso dessen in der Vorzeit eingetretenes und beseitigtes Leiden sich inzwischen erneuert hat —; oder dadurch heilt der Mensch in entsprechender Weise sich selbst; oder er sorgt damit sowohl für Prajāpati wie auch für sich selbst (Pañc. Br. XXI, 4, 2. 3). — Im Ganzen ist das Schema dieser Geschichten sehr gleichbleibend. Für einzelne im einen oder andern Exemplar auftretende Züge ergibt sich die

1) Man sehe die Nachweisungen bei Lévi a. a. O. 23 f.; Deußen, Allg. Gesch. der Philosophie I, 1, 190.

Motivierung zuweilen aus dem besondern Zusammenhang; so haben die an die „Gelenke" des Jahres geknüpften Opfer die Phantasie des Berichtenden auf die Gelenke des Prajāpati — der ja stehend mit dem Jahr identifiziert wird — bz. auf deren Sichauflösen geführt; aus der Vorstellung des Roß-(*aśva*-)opfers ist durch ein Wortspiel der Gedanke an ein Anschwellen (*aśvayat*) erwachsen.

Hat das alles nun etwas mit dem Frazerschen Typus des sterbenden, geopferten Gottes zu tun?

In diesen Geschichten aber stirbt der Gott nicht, opfert er sich nicht, wird er nicht geopfert[1]. Er verfällt[2] nur in irgend eine Schwäche, ein Leiden; und das Opfer, das in der Geschichte vorzukommen pflegt, hat nicht die Funktion, dies Leiden über ihn zu bringen, sondern ihn davon zu befreien. So wird er in der Tat geheilt, aber keineswegs hat er leiden müssen, damit er geheilt und jugendkräftig werde. Der ganze Aufbau der Motive von Leiden, Opfer, Wiedererneuerung ist also ein andrer, als in dem Vorstellungskreise des sterbenden, geopferten Gottes. Man kann hinzufügen: während dort uraltes, in bedeutenden und festgewurzelten Riten ausgeprägtes religiöses Gut vorliegt, während das Geschick von Frazers „dying god" einen Zug bitterer Realität an sich trägt, hat man es hier nur mit flüchtigen Einfällen verhältnismäßig später Ritualtheologen zu tun — Einfällen des Schlages, wie sie ungezählt die Brāhmaṇatexte füllen, Motivierungen gegebener Riten ohne jeden Zusammenhang mit deren wirklicher Bedeutung.

Fragen wir, wie man da gerade auf die „wunderliche"[3] Vorstellung von Prajāpatis Erschöpfung oder Leiden verfallen ist? Darauf läßt sich, scheint es, eine Antwort geben nicht viel unbestimmter, als bei derartigen Phantasiespielen eben in der Natur der Sache liegt. Beständig sind, wie allbekannt, die Brāhmaṇatexte entsprechend ihrer Tendenz, dem Opfer eine alles Geschehen lenkende Macht zuzuschreiben, damit beschäftigt, von dieser und

---

1) Dazu stimmt, daß auch die beiden Motive, die in der Vorstellung vom sterbenden bz. wiedererstandenen Gott eine Hauptrolle zu spielen pflegen, hier nicht vorliegen: das vegetative (die untergehende und sich erneuernde Vegetation) und das siderische (die unter- und wiederaufgehende Sonne, der verschwindende und wiederkehrende Mond); vgl. Bertholet, Am. Journal of Theology XX, 1 ff.

2) Die — übrigens den hier verfolgten Zusammenhängen ganz fern stehenden — Einfälle von Śat. Br. V, 1, 1, 1 ff. = XI, 1, 8, 1 ff. usw. (Lévi 29) können m. E. als vollgültige Zeugnisse für die Vorstellung von einer Opferung des Prajāpati nicht in Betracht kommen. Ebenso wenig Geschichten wie TS. II, 1, 1, 4.

3) So Deußen a. a. O.

jener rituellen Prozedur zu zeigen, welcher segensreiche Erfolg mit ihr verknüpft ist. Diesen Erfolg, wird zu zahllosen Malen berichtet, hat sie schon in der Vorzeit den Göttern, den Ṛṣis eingetragen. Oft etwa nach diesem Schema: jener Gott wünschte sich das und das; sein Wunsch wurde durch den und den Ritus zur Erfüllung gebracht. Oft auch begreiflicherweise folgendermaßen: jener Gott etc. war in die und die Verlegenheit, in das und das Leiden geraten; daraus half ihm der und der Ritus oder die und die Handlung, die dann zur Feststellung eines Ritus führte[1]). Einige Beispiele für die Nöte, von denen da berichtet wird. Die Götter unterlagen im Kampf mit den Asuras. Die Götter kannten die Himmelsrichtungen nicht. Den Göttern entlief das Opfer. Die Götter litten wie die Menschen vom Tode. Indra fürchtete sich, daß ein Stärkerer als er geboren werde. Indra wurde von Vṛtra umwunden. Indra geriet nach der Vṛtratötung in Not. Indra war schwach und hatte keinen festen Stand. Den Göttern entschwand Kraft und Stärke. Atri, der seine Nachkommen dem Aurva gegeben hatte, fühlte sich ausgeleert und kraftlos. Die Biene verletzte den Schenkel des Rosses[2]). Kein Ende wäre zu finden, wollte man alle derartigen Situationen aus den Brāhmaṇas zusammentragen. Als Hauptperson in solchen Geschichten nun erscheint besonders gern Prajāpati, die Lieblingsgestalt der Brāhmaṇatheologie. Mehr als die andern Götter ist er weltumfassend, die Ursprünge und Ordnungen der Welt beherrschend, in weiteste Zusammenhänge mystischer Symbolik verwoben: Prajāpati ist ja das Opfer; Prajāpati ist der Opferer; Prajāpati ist das Jahr; Prajāpati ist das Selbst — was ist Prajāpati nicht? Da ist es nicht verwunderlich, daß auch jene typischen Geschichten von dem in Not geratenen Gott, dem dann auf irgend einem sakralen Wege geholfen wird, gern auf Prajāpati bezogen wurden um sie so in einen möglichst weiten Horizont hineinzustellen. Dem Prajāpati entwichen die Geschöpfe. Prajāpati war überall von Übel umgeben. Prajāpati wurde durch Rudras Pfeil verwundet. Besonders nah lag es nun — wie schon im ersten der eben angeführten Beispiele hervortritt — Prajāpatis Leiden mit seiner großen Tat in Verbindung zu bringen, der Erschaffung der Geschöpfe: ganz wie Indras Leiden gern an den

1) Spielt bei dieser Vorstellung von notleidenden Göttern auch die Erinnerung an Ṛv. IV, 19, 2 und Ähnliches (vgl. Bergaigne Rel. véd. III, 76) mit?

2) Diese Geschichte erscheint stehend neben der oben erwähnten von Prajāpatis Auge; der Typus ist eben ein und derselbe. Ts. V, 3, 12; Śat. Br. XIII, 3, 1; Pañc. Br. XXI, 4, 2—4.

Vṛtrakampf geknüpft wurde. So gelangte man zu der Vorstellung, daß — ungefähr ähnlich wie Atri nach Hingabe seiner Nachkommenschaft (*prajā*) in Schwäche verfiel — Prajāpati, nachdem er die Geschöpfe (*prajā*) erschaffen (wörtlich: aus sich entlassen), „ausgeleert“ nnd elend war; der Phantasie mag die Schwäche eines vielgebärenden Weibes vorgeschwebt haben. Mir scheint so für diese Gruppe von Geschichten eine billigen Ansprüchen genügende Verständlichkeit erreicht zu sein. Um für die Veranschaulichung der gewaltigen Opferwirkungen einen Hintergrund zu schaffen, hat man auch hier eine Notlage erfunden, die wie anderwärts auf viele andre Wesen, so in diesem Fall auf Prajāpati bezogen ist[1]). Die Motive des Frazer'schen *„deicide“* bleiben dabei aus dem Spiel.

---

1) Eggeling a. a. O. XIV f. bringt den Zerfall des Prajāpati vielmehr in Zusammenhang mit dem kosmischen Opfer von Ṛv. X, 90, wo aus dem geopferten Puruṣa die Welt entsteht; Prajāpati habe die Stelle jenes Puruṣa eingenommen. Gewiß sind Zusammenhänge zwischen dem Puruṣa und Prajāpati nicht in Abrede zu stellen. Aber zwischen dem Puruṣa opfer und dem Zerfall des Prajāpati weiß ich Beziehungen kaum zu entdecken. „Der Glaube, daß die Welt aus dem zerstückelten Leibe eines Riesenwesens, wie des eddischen Ymir, geformt ist, findet sich in primitiven Kosmogonien häufig und wird von solchen Regionen den Weg bis in den Ṛgveda [zum Puruṣalied X, 90] gefunden haben“ (meine Rel. des Veda², 278). Die Prajāpatigeschichten, die ich hier in ihre Zusammenhänge hineinzustellen versucht habe, liegen, scheint mir, davon weit ab und haben offenbar von dorther, wenn überhaupt einen Einfluß, so höchstens nur einen sehr entfernten und nebensächlichen erfahren. Stellen wie Śat. Br. VI, 1, 1, 5 können m. E. die entgegengesetzte Auffassung nicht hinreichend stützen. — Deußens (a. a. O. 190 f.) Deutung der Prajāpatigeschichten, daß „die Einheit des schöpferischen Prinzips in die Vielheit der Welterscheinungen zerfallen ist, und auf dem Wege der religiösen Andacht (Opfer u. s. w.) wir uns von dieser Vielheit zur ewigen Einheit erheben und sie wieder herstellen“, verirrt sich, wie kaum näher begründet zu werden braucht, in eine hier fernliegende Gedankensphäre. — Ich füge noch hinzu, daß ich im Obigen — abgesehen von der Spezialität des Agnicayana — die für die Würdigung der Frazerschen Auffassungen in Betracht kommenden Materialien der Brāhmaṇas im wesentlichen erschöpft zu haben glaube. Wenn zu ungezählten Malen die Grundvorgänge des Weltlaufs als vom Opfer regiert hingestellt werden (das Agnihotra macht die Sonne aufgehen u. dgl.), oder wenn man gelegentlich Prajāpati durch jenes allmächtige Mittel, das Opfer, sich einen Körper schaffen läßt (wie Śat. Br. XI, 5, 2, 1 ff.), so ist das natürlich etwas andres als die angebliche Fundamentierung der Opfertheorie auf der Anschauung, das Weltdasein werde dadurch aufrecht erhalten, daß täglich der Körper des Schöpfers zerbrochen und durch das Opfer wiederhergestellt wird (vgl. Eggeling a. a. O. XV, Frazer a. a. O. 411). Daß mir irgend eine dieser Anschauung mehr oder minder sich annähernde Äußerung der Texte entgangen sein sollte, ist natürlich bei deren ungeheurem Umfang nicht

II.

Ein bevorzugter Sitz nun dieser Prajāpatigeschichten ist, wie schon Eggeling[1]) hervorgehoben hat, die Besprechung bz. Deutung des Agnicayana[2]), wenigstens in der umfänglichsten und an mystischem Inhalt aller Art reichsten Form, in der sie vorliegt, im Śatapatha Brāhmaṇa. Gleich im einleitenden Abschnitt, dessen Ausführlichkeit der des ganzen, bekanntlich fünf Bücher dieses Brāhmaṇa (VI—X) umfassenden Stücks entspricht, heißt es, nachdem zuerst die Erschaffung der Welt durch Prajāpati erzählt ist (VI, 1, 2, 12): „Als er (Prajāpati) die Geschöpfe erschaffen, den ganzen Lauf vollendet hatte, löste er sich auf . . . Aus ihm, der sich aufgelöst hatte, entwich aus der Mitte der Odem. Als der entwichen war, verließen ihn die Götter". Aber tot ist Prajāpati nicht. Er spricht zu Agni: „Setze du mich wieder zusammen". Oder (§ 21) er spricht zu den Göttern: „Setzt mich zusammen", und die Götter zu Agni: „In dir wollen wir den Vater Prajāpati heilen". „Dann will ich", erwidert Agni, „wenn er wieder ganz da ist, in ihn eingehen" — „darum nennt man ihn, obwohl er Prajāpati ist, Agni". Und so wird entsprechend den fünf körperlichen Bestandteilen des Prajāpati, die sich aufgelöst hatten — Behaarung, Haut, Fleisch, Knochen, Mark — in fünf Schichten Agni, der Feueraltar, geschichtet, Prajāpati wieder aufgebaut (§ 17). Ebenso heilt denn auch der menschliche Opferer, der den Agni schichtet, hierdurch den Vater Prajāpati (§ 24). Wie in dieser Einleitung, wird dann auch im weiteren Verlauf der Erörterung sehr vielfach der Ritus im Ganzen und in seinen Teilen an die Vorstellung vom Wiederaufbau des Prajāpati angeknüpft; beständig heißt es: „als Prajāpati sich aufgelöst hatte" — „als die Götter den aufgelösten Prajāpati herstellten" und ähnlich. Wie es der Art der Brāhmaṇatexte entspricht, tritt dann natürlich diese Vorstellung oft auch wieder hinter andern zurück. Immerhin darf gesagt werden, daß schwerlich sonst irgendwo in dieser Literatur bei der Erklärung eines Ritus ein Motiv über einen so weiten Umfang hin mit solcher wenigstens relativen Konsequenz festgehalten ist wie hier. Auch hier aber, wo die Vorstellung des aufgelösten und wiederhergestellten Prajāpati am entschiedensten

---

vollkommen ausgeschlossen. Derartiges würde dann doch immer nur die Bedeutung eines vereinzelten Einfalls besitzen.

1) a. a. O. XVIII.

2) Eggeling geht weiter: nach ihm sind die hier in Rede stehenden Vorstellungen „of the very essence of the whole performance" (nämlich des Agnicayana). Ich komme darauf im Abschnitt III zurück.

in die Erscheinung tritt, fügt sie sich ebenso wenig wie in den früher besprochenen Fällen — ich verweise auf das oben Gesagte (S. 4) — dem Frazer'schen Typus des sterbenden und wiederauflebenden Gottes[1]). Vielmehr scheint sie sich mir ungezwungen als entwickeltestes Exemplar jenen minder entwickelten, die uns oben begegnet sind, anzureihen und dem entsprechend ihre Deutung zu empfangen. Beim Agnicayana galt es (vgl. unten S. 14), einen rituellen Aufbau zu erklären, der ungefähr alle Potenzen des Weltganzen in sich schloß. Begreiflich, daß sich da die Phantasie der Erklärer besonders leicht auf den göttlichen Repräsentanten des Universums Prajāpati lenkte. Man war, wie wir gesehen haben, gewohnt, sich mit dem Gedanken an eine Wiederherstellung des zerfallenen Schöpfers zu beschäftigen: jetzt griff man darauf zurück[2]); in größerem Maßstabe, mit anderer Anhäufung von Details als sonst malte man dies Motiv aus, legte man dem Ritus

---

1) Insofern allerdings könnte sich hier eine größere Annäherung an diesen Typus finden, als hier — wenn nämlich Eggeling Śat. Br. X, 2, 2, 1 richtig übersetzt — in der Tat, so viel ich sehe, freilich nur an dieser einen Stelle, die Vorstellung auftreten würde, daß Prajāpati geopfert wurde. Doch glaube ich, daß in dem Satz *taṃ devā yajñenaiva yaṣṭum adhriyanta* Pr. vielmehr als Empfänger des Opfers, nicht als Opfertier gedacht ist. Damals, wird gesagt, war Niemand *yajñiya* außer ihm. Das wird heißen: qualifiziert zum Empfang des Opfers (vgl. Ṛv. X, 53, 2 etc.); nicht: zum Geopfertwerden. Dafür spricht, wie am Ende von § 3 im Anschluß an Ṛv. X, 149, 3 von den andern, später auftretenden *yajñiya*-Wesen die Rede ist. Bei Annahme der Übersetzung Eggelings bliebe dies doch immer ein vereinzelter Einfall unter zahllosen, dem in Anbetracht seiner Stellung im Ganzen es nicht ratsam scheinen würde Tragweite beizulegen. — Stellen wie X, 4, 1, 16 fassen m. E. Prajāpati nicht als geopferte Wesenheit auf.

2) Eggeling allerdings faßt das Verhältnis anders auf. Er vermutet, die Theorie von der sakrifikalen Herstellung des Prajāpati sei von der in Śat. Br. VI ff. vertretenen Śāṇḍilyaschule ausgegangen und um die Zeit der Vereinigung der Śāṇḍilya- und der Yājñavalkyapartien des Brāhmaṇa auch in die letzteren hineingetragen worden. Ich halte das für unwahrscheinlich, vor allem im Hinblick auf die weite Verbreitung der betreffenden Vorstellung nicht nur durch das Śatapatha Br. sondern durch die Brāhmaṇaliteratur im Allgemeinen (s. die Materialien, die an den oben S. 3, A. 1 angegebenen Stellen gesammelt sind). Meines Wissens haben sich im Übrigen — was doch bei jener Auffassung zu erwarten wäre — Spuren eines solchen nachträglichen Einflusses der Śāṇḍilyateile auf die Hauptmasse des Werks nirgends bemerkbar gemacht. Auch in der Gestalt des Wortlauts macht gegenüber der Fassung von I, 6, 3, 35 = IV, 6, 4, 1 *Prajāpater ha vai prajāḥ sasṛjānasya parvāṇi visasraṃsuḥ* (vgl. *Prajāpatiḥ prajāḥ sṛṣṭvā vyasraṃsata* TB.) die Śāṇḍilyafassung *Prajāpatiḥ prajā asṛjata sa prajāḥ sṛṣṭvā sarvam ājim itvā vyasraṃsata* (Śat. Br. VII, 1, 2, 1; im wesentlichen ebenso VI, 1, 2, 12) den Eindruck des Sekundären, weiter Ausgearbeiteten.

den Sinn unter, eben diesen Aufbau des Prajāpati zu verwirklichen.

Denn das scheint mir in der Tat zweifellos, daß es sich auch hier, wie so oft in den Brāhmaṇas, um nachträgliche Ausdeutung eines ursprünglich anders gemeinten Ritus handelt. Da im Anschluß an Eggeling in neuester Zeit auch Keith[1]) hierüber entgegengesetzt geurteilt hat, möchte ich nicht unterlassen bei dieser Gelegenheit meine eigne Auffassung des Agnicayana darzustellen und so diesen überwiegend mit negativer Kritik beschäftigten Auseinandersetzungen nach Möglichkeit doch auch positiven Inhalt zu geben.

III.

Man[2]) darf behaupten, daß, was wir kurzweg die Prajāpatitheorie des Agnicayana nennen können, allein im Śatapatha Brāhmaṇa vorliegt. Die drei andern gegenwärtig zugänglichen Fassungen — Taittirīya Saṃhitā, Maitrāyaṇī Saṃhitā, Kāṭhaka — berühren die Schwäche und Wiederherstellung des Prajāpati wohl ganz gelegentlich, wie sie eben alle möglichen Legenden berühren[3]), aber von beherrschender Geltung dieser Vorstellung in der Erklärung des Agnicayana kann hier nicht die Rede sein[4]). Schon diese Sachlage muß uns mißtrauisch dagegen machen, in der Prajāpatigeschichte das von Anfang an maßgebende Motiv des Ritus zu sehen. Ohnehin aber ist klar, daß wir für die Aufsuchung dieses Motivs uns in erster Linie überhaupt nicht an die Deutungen zu halten haben, die in den Brāhmaṇas vorgetragen werden, sondern

1) The Veda of the Black Yajus School CXXVI. Keith erklärt das Agnicayana als „intended te be a representation of the eternal cosmic sacrifice which lies at the bottom of the representation of the world“.

2) Natürlich ist es im Folgenden nicht die Absicht mehr als einige leitende Gesichtspunkte festzustellen. Beschreibungen des tatsächlichen Verlaufs des Agnicayana haben bekanntlich Weber Ind. Stud. XIII, 217 ff.; Hillebrandt Rit. Litt. 161 ff. gegeben.

3) Siehe z. B. Kāṭh. XXII, 1, p. 57, 18.

4) Ich greife einige Stellen heraus, die diesen Unterschied zwischen dem Śat. Br. und den schwarzen Yajustexten veranschaulichen. Ausführliche Behandlung der Prajāpatilegende Śat. Br. VII, 1, 2, 1 ff.; in den Paralleltexten keine Spur davon (TS. V, 2, 4; MS. III, 2, 3; K. XX, 1). Zur Niederlegung der Goldfigur des Mannes erzählt Śat. Br. VII, 4, 1, 16 eine Geschichte, deren kurzer Inhalt dieser ist: als Prajāpati sich auflöste, ging seine *ramyā tanūḥ* von ihm. Als die Götter ihn wiederherstellten, setzten sie ihm die wieder ein; die ist *hiramya* = *hiraṇya*. Dagegen K. XX, 5 (p. 23, 9. 10): „Er legt einen goldenen Mann auf; durch den hält er die Welt des Opferers fest“. Etwa ebenso MS. III, 2, 6 (p. 23, 13); TS. V, 2, 7, 2.

an den Ritus selbst und die Rezitationen, die für seine Vollziehung vorgeschrieben sind.

Der Ritus nun, dessen zahllose Einzelheiten dem Betrachter den wesentlichen Inhalt des Ganzen nicht verhüllen dürfen, läuft offenbar darauf hinaus:

1. Daß aus Backsteinen ein Feueraltar aufgebaut wird, welcher Agni genannt, also mit dem auf ihm niederzulegenden Feuer identifiziert wird;

2. daß dieser Agni die Gestalt eines Vogels hat, dessen Bestimmung ist zum Himmel oder zur Sonne aufzusteigen, den Opferer dorthin zu tragen.

Die ganze Prozedur der Anlage des Altars, Schichtung der Backsteine ist von der Disposition beherrscht: hier ist der Rumpf des Vogels — hier der rechte Flügel — hier der linke Flügel — hier der Schwanz u. s. w[1]). Da kann es sich nicht um Einfälle von Erklärern handeln, sondern nur um einen Grundzug des Ritus selbst. Im Einklang damit sprechen die dabei vorzutragenden liturgischen Texte den Agni denn auch zu vielen Malen ausdrücklich als Vogel an; die bekannte dem Agnischichter aufgelegte Observanz hinfort kein Vogelfleisch zu essen, betont gleichfalls auf das unmißverständlichste die Vogelnatur des Agni[2]). Gewiß

1) Andere Exemplare dieses rituellen Vogels liegen in den von den Texten oft sehr nachdrücklich mit dem Agnialtar parallelisierten Gebilden des Mahāvrata-sāman und des Mahaduktha vor: Figuren von Opfergesängen und Litaneien, die ebenfalls in Vogelgestalt angeordnet sind. Mir scheint (so schon Keith a. a. O. CXXXI), daß unter diesen drei Vögeln der Agnialtar der älteste ist. Hier hat das Vogelmotiv größere Anschaulichkeit, als im Aufbau liturgischer Komplexe. Diese werden auf dem Bedürfnis der Udgātar- und Hotarschulen beruhen etwas Ähnliches wie die Adhvaryus zu besitzen.

2) Weber Ind. Stud. XIII, 291. — Neben der Gestalt des Vogels im Allgemeinen werden dann bekanntlich auch Gestalten bestimmter Vögel (Falke usw.) für den Agni angegeben (das. 264; TS. V, 4, 11 etc.; vgl. die Figuren bei Bürk in der Übersetzung des Āpast. Śulba S. ZDMG. LVI); dazu weitere Varianten wie Gabeldeichsel, Rad, sogar Leichenstätte (*śmaśāna*)! Die in der ganzen Breite der Texte fundamentierte Form ist doch die des Vogels; daneben werden jene Varianten als minder belangreiche Einfälle und Künsteleien zu beurteilen sein. Man bemerke, wie im Falken usw. sich eben nur die Grundidee des Vogel-Agnis wiederholt bz. spezialisiert. Das *śmaśāna*, soweit es auch davon abliegt, weist doch eben auf das Motiv hin, das wir beim Vogel-Agni antreffen werden: des Glücks im Jenseits (*śmaśānacitaṃ cinvīta yáḥ kāmáyeta pitr̥loká r̥dhnuyām íti* Ts.) So zeigen denn auch die Śmasānariten des Totenkults (siehe Caland Ai. Toten- und Bestattungsgebräuche 129 ff.) viele Berührungen mit dem Agnicayana. — In weiterem Kreise als die hier berührten Varianten des Agnicayana sind um den Grundtypus herum die Riten des Sāvitra-, Nāciketafeuers usw. gelagert; einige Bemerkungen über diese s. unten S. 13, Anm. 2.

knüpft das alles — darin stimme ich ganz mit Keith (a. a. O. CXXVI) überein — an die uralte, schon im Ṛgveda häufige Auffassung des Gottes Agni als Vogel an. Was aber ist die spezielle Absicht, in der diese Vorstellung vom Vogel-Agni hier gewählt ist, um zur Grundlage eines umfangreichen rituellen Aufbaus gemacht zu werden? Keith (a. a. O.)[1]) beantwortet diese Frage folgendermaßen: Prajāpati, das All, wird als das Opfer vorgestellt; eine Haupterscheinung des Opfers ist der Soma, für dessen Riten der Altar ja verwandt wird; der Soma aber wurde von der vogelgestalteten Gāyatrī, die mit Agni identisch ist, vom Himmel herabgeholt. K. findet, daß an diesen Zusammenhängen kaum ein Zweifel bleibt. Ich kann ihm nicht folgen.

Zunächst verdient es bemerkt zu werden, daß das Moment von Prajāpatis Zerfall und seiner Wiederherstellung bei dieser Wendung, die der Sache gegeben wird, überhaupt nicht vorkommt. Darin liegt nun vielleicht keine Schwäche dieser Auffassung; in der Tat müßte jenes Motiv, sollte es für den Aufbau des Ritus wirklich wesentlich sein, m. E. doch in den Handlungen und zugehörigen Sprüchen irgendwie erkennbar hervortreten: was nicht der Fall ist[2]). So spricht denn Keith, wo er seine in Rede stehende Hypothese entwickelt, von Prajāpati nicht sowohl als Untergehendem und Wiedergeschaffenem, sondern vielmehr als Schichter des Agni[3]) — wie man sieht, eine prinzipiell andre Auffassung seiner Beziehung zum Agni, als in jener Geschichte vom Zerfall des Schöpfers. In der Tat wird bei der Auflegung gewisser Backsteine gesagt: „Prajāpati möge dich hinsetzen“, „mit Prajāpati lege ich dich auf“ (Ts. IV, 2, 9, 1; 4, 6, 1; 4, 5, 1), oder der Backstein wird angeredet als „von Prajāpati gefaßt“ (das. IV, 3, 2, 1 ff.): alles sehr wenig dazu passend, daß hier eine Wiederherstelluug des zerfallenen Prajāpati durch irgend welche Helfer vor sich geht. Soll nun aber der Altar von Prajāpati geschichtet sein, so scheint mir der Weg von dieser Vorstellung zu der des somaholenden Vogels doch noch recht weit; die von der einen zur andern führende oben skizzierte Kette so zu sagen der Gleichungen, in denen immer eine Vorstellung für die andre gesetzt werden muß, ist zu lang, um sicher haltbar zu sein, und

1) Ähnlich schon Eggeling a. a. O. XXI.

2) Höchstens könnte man etwa darauf verweisen, daß das Sāman „Herz des Prajāpati“ gesungen wird (Weber 276, A. 1): eine etwas schmale Grundlage um Folgerungen darauf zu bauen.

3) „The fire-altar is piled by Prajāpati by means of the seasons«. K. CXXVI.

Riten samt Spruchmaterial liefern kein Zeugnis, das diese Kette festigen, eben diese Vorstellungslinie als die zutreffende erweisen würde [1]).

Es ist eben schon bemerkt, daß gleichermaßen für die Vorstellung von Prajāpatis Zerfall und Herstellung die rituellen Sprüche keinen Anhalt bieten. Dagegen weisen diese — so ergänzt sich der negative Befund in positiver Richtung — mit großer Bestimmtheit und Ausdrücklichkeit auf eine andre dem Vogel beigelegte Bedeutung hin — einen Zweck, der den rituellen Vogel doch wohl näher, direkter angeht als etwa die Herstellung des Prajāpati. Gleich in den ersten einleitenden Sprüchen des Agnirituals, die der Natur des Gottes Savitar entsprechend die Zuwendung seiner antreibenden Kraft für das geplante Werk erbitten, ist die Rede von den „zur Sonne [2]) gehenden Göttern", und erklären die Verehrer, daß ihr eigner Sinn auf den „Gang zur Sonne" gerichtet sei (TS. IV, 1, 1, 1). Bald darauf sprechen dieselben von sich als „zur Sonne aufsteigend, auf dem höchsten Himmelsgewölbe" (IV, 1, 2, 4). Zu diesem Aufsteigen aber soll ihnen der Vogel Agni verhelfen; zu dem wird darum gesagt: „Du bist der schöngefiederte Vogel; zum Himmel gehe; zur Sonne fliege" (IV, 1, 10, 5), und noch ausdrücklicher: „Den Agni schirre ich an . . . den himmlischen Vogel . . .; mit dem wollen wir zur Höhe des Roten fliegen, zur Sonne aufsteigend, auf dem höchsten Himmelsgewölbe". „Dies sind deine beiden Flügel . . ., o Agni; mit denen wollen wir zur Welt der Guttäter fliegen, wo die Ṛṣis sind, die erstgeborenen, alten" (IV, 7, 13, 1). „Die Kasteiung, mit der die Ṛṣis die Opfersitzung hielten, Agni entflammend, die Sonne herschaffend: (damit) setze ich auf diesem Himmelsgewölbe den Agni nieder . . . Dem wollen wir mit unsern Gattinnen nachgehen, ihr Götter, mit Söhnen, Brüdern oder mit Gold, das Himmelsgewölbe erfassend in der Welt der guten Taten, auf dem dritten Firmament, im Himmelslicht" (das. § 2. 3). Weiter Anreden an gewisse Backsteine beim Aufbau des Altars: „Mögen sie (die Ṛṣis usw.) alle eines Sinnes auf des Himmelsgewölbes Rücken in die Sonnenwelt dich und den Opferer setzen" (das. IV, 4, 2, 3). „Mögen diese Backsteine, o Agni, mir Milchkühe sein . . . meine

1) Eine so ganz gelegentliche Hereinziehung der zum Himmel auffliegenden Gāyatrī in einer zum Ritus gegebenen Erklärung wie Kāṭh. XXI, 4 (p. 42, 11 f.) hat natürlich wenig zu besagen.

2) Ich übersetze *svàr* mit „Sonne", nicht „Himmel", vgl. meine Note zu Ṛv. X, 189. Für die vorliegende Untersuchung ist das übrigens gleichgültig.

Wünsche milchend dort in jener Welt“ (IV, 4, 11, 4). Anrede an die Teilnehmer der Feier: „Schreitet mit Agni zum Himmelsgewölbe, den in der Schüssel weilenden[1]) in den Händen tragend. Zu des Himmels Rücken, zur Sonne gehend setzt euch nieder vereint mit den Göttern“. „Von der Erde bin ich zum Luftreich aufgestiegen. Vom Luftreich bin ich zum Himmel aufgestiegen. Von des Himmelsgewölbes, des Himmels Rücken bin ich zur Sonne, zum Licht gegangen“ (IV, 6, 5, 1). Ich versuche nicht vollständig zu sein; die beigebrachten Sprüche, den verschiedensten Stellen des Agnirituals zugehörig, werden ausreichen die Grundidee, welche die Spruchtexte selbst in beständiger Wiederholung diesem beilegen, klar zu stellen. Damit dem Opferer die Lichtwelt von Himmel, Sonne, Unsterblichkeit erreichbar sei, versichert er sich in handgreiflicher Konkretheit des geeignetesten Beförderungsmittels: eines Vogels, der ihn zu jener Höhe hinauftragen wird. Als solcher Vogel bietet sich der vedischen Vorstellungsweise von selbst Agni dar[2]). Agni ist ja nicht nur in der Tat Vogel (S. 11), sondern er ist zugleich von altersher der Bote, der die menschlichen Gaben zum Himmel bringt, den Menschen selbst bei der Bestattung ins Jenseits befördert. Die besondere Wirkenskraft

1) Das Feuer wird ein Jahr lang in einer irdenen Schüssel unterhalten.

2) So ist auch der Vogel des Mahāvrata bestimmt zum Himmel aufzufliegen bz. den Opferer dorthin zu führen. Vgl. hierüber und überhaupt über sāmavedische rituelle Vögel, die zum Himmel fliegen, meine Nachweisungen NGGW. 1915, 394 f.; ich füge hinzu Pañc. Br. V, 1, 10 (aus dem Mahāvrataritual): *pañcadaśasaptadaśau pakṣau bhavataḥ, pakṣābhyāṃ vai yajamāno vayo bhūtvā svargam lokam eti.* — Weiter bemerke ich, daß beim Agnicayana selbst diese Bestimmung, die im Obigen auf Grund der dabei vorzutragenden Texte nachgewiesen ist, sehr häufig auch in den Brāhmaṇaerläuterungen mit vollster Klarheit ausgesprochen ist. So besonders in den schwarzen Yajurveden, wo sich vielfach Stellen finden wie TS. V, 5, 5, 4 *agninā vai devāḥ suvargaṃ lokam ajigāṃsan, tena patituṃ nāśaknuvan . . . sarvataścakṣuṣaiva tad agninā yajamānaḥ suvargaṃ lokam eti.* Aber auch aus dem Śat. Br., das diese Auffassung zurückdrängt (vgl. S. 9), ist sie doch keineswegs verschwunden; vgl. z. B. X, 5, 5, 5 *yady u vā enam uttānam acaiṣīḥ, na vā uttānaṃ vayaḥ svargaṃ lokam abhivahati na tvā svargaṃ lokam abhivakṣyaty asvargya u te bhaviṣyatīti.* — Ich schließe hier einige in gleicher Richtung weisende Sätze aus den Brāhmaṇaerörterungen über die speziellen, oben S. 10, A. 2 (am Ende) erwähnten Schichtungen an. Zum Sāvitrafeuer: *ehi sāvitraṃ viddhi, ayaṃ vai svargyo 'gniḥ pārayiṣṇur amṛtāt sambhūta iti* TB. III, 10, 9, 15; *eṣa u caivainaṃ tat sāvitraḥ svargaṃ lokam abhivahati* das. III, 10, 11, 2. Zum Nāciketafeuer: *saṃvatsaro vā agnir nāciketaḥ, tasya vasantaḥ śiraḥ, grīṣmo dakṣiṇaḥ pakṣaḥ, varṣā uttaraḥ, śarat puccham* etc., *agnimayo ha vai punarṇavo bhūtvā svargam lokam eti, ādityasya sāyujyam, yo 'gniṃ nāciketaṃ cinute* etc., das. III, 11, 10, 2 ff.; bekanntlich charakterisiert auch die Kaṭha Upaniṣad (I, 13 ff.) den Nāciketa als *svargya*-Feuer.

dieses Agnivogels nun zu sichern und zu stärken versammelt man in ihm alle Mächte des Universums einschließlich der dem Veda innewohnenden — Gottheiten, Jahreszeiten, Himmelsgegenden, Gestirne, Lebensfunktionen, Metra und was nicht sonst. Bausteine, welche diese Potenzen darstellen, Sprüche, die sich an sie richten, führen sie in den Körper des Altar-Vogels hinein, geben ihnen dort ihre Stelle. So baut man diese ungetüme rituelle Konstruktion auf: ein Ganzes, das anders als das Somaopfer nicht in allmählichem Werden, sondern allem Anschein nach durch einmalige Konzeption seine Gestalt empfangen hat [1]). Dieser sakral-mystische Vogel wird dann „angeschirrt" (*agniyojanam;* dazu der S. 12 angeführte Spruch „den Agni schirre ich an" usw.); so wird er mit dem Opferer zur Himmelswelt auffliegen [2]).

Wenn nun so die im Ritus selbst liegenden Indizien und die zugehörigen Sprüche an der ursprünglichen Intention, wie mir scheint, keinen Zweifel lassen, so ist es anderseits auch begreiflich, daß die Übersättigung des Ganzen mit hundertfachen Beziehungen die priesterlichen Erklärer, die sich um die Deutung von all dem bemühen, zu weiteren Phantasiespielen anregt, zu Versuchen, immer neue mystische Tiefen darin zu entdecken [3]). Da werden dann verschiedene Richtungen eingeschlagen. Der Opferer, der zur Himmelswelt gelangen will, wird selbst mit dem dorthin auffliegenden Agni identifiziert: „Jener (der geschichtete Altar) ist sein (des Opferers) göttliches Selbst, dieser (sein irdischer Körper) sein menschliches" (Śat. Br. IX, 4, 4, 9). „So [4]) ergießt er dies dreifache Wissen in sein Selbst, tut es in sein Selbst hinein. Er wird schon hier das Selbst aller Wesen, gebildet aus den Metris, den Formen der Gesanglitaneien, den Atemkräften, den Gottheiten. Indem er aus all dem gebildet wird, steigt er aufwärts" (das. X, 4, 2, 30). Anderseits aber — und wohl mit noch größerer Entschiedenheit — schlägt die Phantasie die Richtung auf die Welt-

1) Das schließt natürlich nicht aus, daß gelegentlich auch recht Altes an irgend einer Stelle hineingesetzt ist: ich erinnere an das Bauopfer (die Einmauerung der Köpfe der fünf Tiere, Weber a. a. O. 218 f.).

2) Daß dieser Vogel, den der Priester herstellt, dann doch zugleich als von Prajāpati hergestellt angesehen wird (S. 11), vorläuft in allbekannter Gedankenbahn.

3) Man kann sich so ausdrücken: dieser Vogel ist zugleich ein Abbild des Universums — und noch manches andre — geworden. Dadurch kommt die ursprüngliche Vorstellung natürlich vielfach in Gefahr zersprengt oder zugedeckt zu werden. So in weitem Umfang schon in den Sprüchen; vollends aber in den Erklärungen.

4) Indem er Steine schichtet, welche vedische Texte bedeuten.

entstehung, auf den Weltschöpfer Prajāpati ein: die geradezu das Universum umfassende Natur des Agni konnte kaum anders als solche den Brāhmaṇatheologen ohnehin schon besonders nah liegenden Gedankengänge hervorrufen. Prajāpati, indem er den Agni schichtet, vollbringt ein Schöpfungswerk[1]). Vor allem aber tritt jetzt sporadisch in den schwarzen Yajurveden, doch eingehend durchgeführt im Śatapatha Br. — jener Gedanke auf, mit dem wir uns oben eingehend beschäftigten: von der Agnischichtung als einer Herstellung des zerfallenen Prajāpati. Man darf glauben ein Stück Geschichte dieser Vorstellungen, das Fortschreiten vom Vogelzauber zur Prajāpatimystik sich abzeichnen zu sehen, wenn man im Śatapatha Br. (VI, 1, 2, 36) liest: „Hier sagt man nun: um welches Wunsches willen wird der Agni geschichtet? Einige sagen: er soll zum Vogel werden und mich zum Himmel tragen. So sehe man es aber nicht an. Sondern jene Gestalt (des Agni) annehmend sind die Atemkräfte zu Prajāpati geworden. Jene Gestalt annehmend hat Prajāpati die Götter geschaffen. Jene Gestalt annehmend sind die Götter unsterblich geworden. Und was hierdurch die Atemkräfte und Prajāpati und die Götter geworden sind, eben das wird er (der Opferer) hierdurch". Da steht die man möchte sagen greifbare Zauberprozedur der einen Auffassung der spekulativen, auf Prajāpati abzielenden Phantastik der andern gegenüber. Natürlich entscheidet das Brāhmaṇa sich für die zweite. Der Religionshistoriker, der aus der Lagerung der Quellenmaterialien das Ursprüngliche erschließt, wird anders urteilen.

Sucht man, wie das geboten ist, das Agnicayana in die Entwicklung der auf das jenseitige Dasein bezüglichen Vorstellungen und Riten einzuordnen, so fällt in die Augen, wie den vergleichsweise einfachen Vorstellungen des Ṛgveda gegenüber hier alles verwickeltere Formen, den Charakter ausschweifenderer Mystik angenommen hat[2]). Auf der andern Seite trägt dieser Zauberritus

---

1) Anfänge der Vorstellung, daß Pr. der Handelnde ist, schon in den Sprüchen selbst: s. oben S. 11.

2) Daß in der Tat der Ritus wesentlich jünger ist als die ṛgvedische Zeit, bedarf keines Beweises (doch erinnere ich in bezug auf den metrischen Charakter der Texte an das von mir ZDMG. LIV, 185 Gesagte; ich habe den Eindruck — weitere Untersuchung hierüber muß vorbehalten bleiben —, daß wie die Verse so auch die Prosasprüche des Agnirituals sich von den älteren derartigen Texten fühlbar abheben). Kann als ausdrückliches Zeugnis für dies jüngere Alter die Lehrerliste am Ende von Śat. Br. X (in der Kāṇvarezension am Ende der Bṛh. Ār. Up.) gedeutet werden? Da wird die Kunde der Agnimystik zwar in letzter

zur Erlangung himmlischer Unsterblichkeit deutlich ein altertümlicheres Gepräge als die Gedanken von der Überwindung des Todes, dem Eingehen in die Welt des Ewigen vermöge des Einsseins mit dem Brahman. Aber wiederum: die Brahmanspekulation, so erhaben über der Flachheit und Äußerlichkeit jener alten sakrifikalen Künste sie ist, wird in gewisser Weise doch durch diese vorbereitet. Auch im Agnicayana lebt ja, obschon dumpf und unfertig, etwas von einer über alle begrenzten, irdischen Ideale hinausstrebenden Sehnsucht nach todüberwindender Vollendung. Das Buch des Agnimysteriums im Śatapatha Brāhmaṇa wird beschlossen von einer Reihe unter einander der Ausdrucksweise nach wohl zusammengehöriger Abschnitte allgemeineren Inhalts, die in direktem Zusammenhang mit dem Thema des Agni nicht oder nur lose stehen, doch oft die Probleme von Tod, Wiedertod, Jenseits berühren: ist es Zufall, daß eben hier, verknüpft mit dem Namen des Śāṇḍilya, des Lehrers vom Agnicayana, jene wundervolle Verherrlichung des Brahman-Ātman (Śat. Br. X, 6, 3) sich findet, ein ältestes Denkmal der Brahmanspekulation?

Instanz, wie sich von selbst versteht, auf transzendente Wesen zurückgeführt: auf Prajāpati — vermutlich wegen der Rolle, die eben diesem in den soeben besprochenen Phantasien zugeteilt war — und zu allerletzt auf das durch sich selbst seiende Brahman. Unter den menschlichen Lehrern aber steigt die Reihe zunächst zu Śāṇḍilya auf, dann weiter durch zwei (in der Kāṇvafassung drei) Mittelglieder zu Tura Kāvaṣeya (vgl. Śat. Br. IX, 5, 2, 15), der sich somit an Prajāpati anschließt. Tura nun war Zeitgenosse und Hauspriester des großen Janamejaya (ZDMG. XLII, 239). Zwischen dieser fraglos historischen Persönlichkeit und der Götterwelt wird also die Zeit der ṛgvedischen Ṛṣis übersprungen. Darf in dieser auffallenden Auslassung ein Bewußtsein davon gesehen werden, daß der Agniritus von diesen nicht vollzogen, vielmehr erst in den Kreisen des Tura entstanden ist? Es ist bemerkenswert, daß auch an einer andern Stelle des Agniteils im Śatapatha Br. sich konkrete, vertrauenswert aussehende Überlieferung zur Geschichte oder Chronologie des Ritus erhalten hat (das Menschenopfer zuletzt von Śyāparṇa Sāyakāyana dargebracht, VI, 2, 1, 39). Die Zeit des Tura lag nicht so weit zurück, daß nicht glaubhafte Erinnerungen an damalige rituelle Vorgänge sich erhalten haben könnten. Zu den inneren chronologischen Indizien, welche die Agnitexte bieten, scheint jene Zeit mir vollkommen zu passen. Äußerungen wie Kāṭh. XX, 9, p. 29, 8 f. (Vasiṣṭha, Bharadvāja etc. gedeihen infolge des Ritus), XXII, 3, p. 59, 10 f. (Kakṣīvant, Trasadasyu etc. haben den Agni geschichtet) haben solchen Charakter, daß sie keinen Einwand gegen das hier Gesagte liefern können. Beiläufig möchte ich hier noch meinen Zweifel an der bekannten Auffassung Webers (Ind. St. XIII, 266) äußern, daß die Lehre vom Agni durch Nähe der Persa-Arier beeinflußt sei. Mir scheint in dieser Lehre so vedische Luft zu wehen, ihre Motive so ganz aus vedischen Vorstellungen verständlich zu werden, daß ich für ein Hinausgreifen aus Indien keinen Anlaß zu finden weiß.

---

2. Zu Ṛgveda IX, 2, 7.

Auf den ersten Blick vollkommene Evidenz inbezug auf die Erklärung dieses Verses, wobei ein grammatisch wichtiges Resultat abzufallen scheint. Bei näherem Zusehen, wie ich wenigstens überzeugt bin, verflüchtigt sich die Evidenz, und jenes Resultat zerschlägt sich. Vielleicht lohnt es sich, auch in methodischem Interesse, das näher auseinanderzusetzen.

Der Vers lautet: *gíras ta inda ójasā marmṛjyánte apasyúvaḥ* | *yā̆bhir mádāya śúmbhase.* Hierzu Sommer in seinem wichtigen Aufsatz über das Femininum der *u*- und *i*-Adjektiva (IF. XXXVI, 180): „Die Stellen IX, 35, 5 und ganz besonders IX, 38, 3 befürworten die Auffassung [von *apasyúvaḥ*] als Nominativ und zugleich die von *te* als Akkusativ, eine Funktion, gegen die Oldenberg zu I, 30, 9 zu Unrecht Zweifel geäußert hat (‚werkkundige Lieder, o Indu, verschönen dich mit ihrer Kraft' Ludw.)". Ich setze jene beiden Parallelverse her: IX, 33, 5 *abhí bráhmīr anūṣata yahvī́r ṛtásya mātáraḥ* | *marmṛjyánte diváḥ śíśum;* 38, 3 *etáṃ tyáṃ haríto dáśa marmṛjyánte apasyúvaḥ* | *yā̆bhir mádāya śúmbhate.* Also im ersten Vers in der Tat die drei Hauptbegriffe von 2, 7 neben einander: Lieder, Soma, *marmṛjyante,* und bei der Handlung dieses Verbs sehr wahrscheinlich die Lieder Subjekt, sicher Soma Objekt. Im zweiten Vers Identität der Pādas *bc* mit den entsprechenden von 2, 7, und wieder Soma neben *marmṛjyánte* Objekt. Ergibt sich da nicht in der Tat, daß auch in 2, 7 die *gíraḥ* Subjekt des *marmṛjyánte* sind, der mit *te* angeredete Soma Objekt, *te* also Akkusativ?

Als Ergebnis meiner Untersuchungen über *me* und *te* hatte ich hingestellt (Noten zu I—VI, S. 29), daß akkusativische Funktion im Ṛv. „unsicher, äußerstenfalls sehr selten, vielleicht vereinzelte Abnormität ist". Ebenso, doch noch entschiedener, Keith (JRAS. 1910, 472 ff.). Sommer sagt nicht, ob er seinerseits andre Belege solcher Akkusative für sicher hält. Ich vermute, daß es sich für ihn eben nur um diesen handelt; in jedem Fall kann ich nur ihn prüfen.

Ich bin gewiß kein Freund davon, in der Erklärung zusammengehöriger Stellen, ebenso wie in der Ansetzung der Wortbedeutungen, ohne stärkste Gründe hier nach einer, dort nach einer andern Auffassung zu greifen. Der Argumentation S.s aus seinen beiden Parallelstellen gestehe ich darum den Anspruch auf ernstlichste Erwägung ohne weiteres zu. Aber sie ergibt doch eben nur eine Präsumtion für IX, 2, 7, und Präsumtionen sind dem

unterworfen, unter Umständen entkräftet zu werden. Ist der vorliegende Fall dazu angetan?

Bei oft wiederholtem Lesen des Verses kann ich den bestimmten Eindruck nicht loswerden, daß *te* keineswegs Akkusativ, sondern Dativ ist. Doch natürlich muß ein solcher Eindruck auf die Tatsachen zurückgeführt werden, die sich in ihm verdichten.

Sollten wirklich die ungeheuren Massen von Stellen, an denen — bei *mṛj-* oder bei welchen Verben auch immer — der Unterschied akkusativischer Konstruktion mit *tvā* (wie *mṛjánti tvā*) und dativischer oder genitivischer mit *te* (wie *tám u te mṛjanti* III, 46, 5; unsrer Stelle mit ihrem *ta indo* ähnlich *yás ta indo mádeṣv á* IX, 61, 1; *á ta indo mádāya kám* 62, 20; *evá ta indo . . . rásaṃ tuñjanti* 79, 5) immer wieder gleichbleibend sich bewährt, keine Wahrscheinlichkeit ergeben? Hat Keith (a. a. O.) nicht Recht zu sagen: „If the uses of *me* and *te* as accusative were genuine it is very improbable that we would be left to find them in a small number of dubious passages“? Wie leicht wäre es dem Ṛṣi gewesen, dem Vers eine Wendung zu geben, die für ein *tvā* Raum geschafft hätte, selbst wenn er ein doch vollkommen unanstößiges *tvendo* (d. h. *tuvendo*) nicht setzen wollte! So meine ich, die Tatsache, daß eben *te* und nicht *tvā* dasteht, wirft ein Gewicht in die Wagschale, welches das der Sommerschen Parallelstellen doch wohl überwiegt.

Wenigstens wenn im Übrigen auf dem damit angezeigten Wege der Vers ein glaubliches Aussehen gewinnt. Und insonderheit, wenn er zu jenen Parallelstellen in ein nach den sonst im Veda geltenden Maßstäben annehmbares Verhältnis gerückt wird.

Wie ist es damit bestellt?

Es ist ja richtig, daß an mehreren Stellen, wie IX, 33, 5, die Gebete den Soma „putzen“ (*mṛj-*) oder auch die Verehrer durch die Gebete den Soma putzen (z. B. IX, 17, 7). Aber ebenso fest steht, daß man auch die Gebete selbst „putzt“ oder diese sich putzen: natürlich damit ihr Aussehen dem Soma oder irgend einem andern Gott zugute komme. So IX, 47, 4 *yádī marmṛjyáte dhíyaḥ*, wo Subjekt vermutlich der im vorangehenden Pāda erwähnte *vípra* ist; I, 61, 2 *pratnáya pátye dhíyo marjayanta*, wo ganz wie ich es für unsre Stelle annehme, der Gott, in dessen Interesse die Tätigkeit des *mṛj-* vorgenommen wird, im Dativ steht. Dasselbe Nebeneinanderliegen verschiedener Vorstellungen ist bei *pū-* „reinigen“ reichlicher belegbar[1]). Neben den Stellen,

1) Wie nah dies Verb inhaltlich dem *mṛj-* steht, würde, bedürfte es dessen, durch Sv. II, 320 *mṛjyáse pávase* veranschaulicht.

wo Soma durch Gebete gereinigt wird, stehen auf der andern Seite zahlreiche solche, wo man die Gebete ihrerseits reinigt oder die Gebete sich reinigen; öfter mit Hinweis im Dativ auf den Gott, für den das geschieht. So einerseits *sómo matíbhiḥ punānáḥ*, IX, 96, 15; andrerseits *vaiśvānarāya matíḥ . . . pavate* VI, 8, 1; *matáyaḥ pavante* VI, 10, 2; *ápūpot . . . hṛdā́ matím* III, 26, 8 und dergl. mehr. Der Gott ist *punānó bráhmaṇā* IX, 113, 5, aber der Gott wird auch angerufen *bráhma . . . punīhi naḥ* IX, 67, 23. Wir überblicken ebenso die Verhältnisse noch beim Verb *śubh-* „schön machen", das gleichfalls ganz in denselben Vorstellungskreis wie *mṛj-* gehört[1]). Bald sind da die Gebete Subjekt der auf den Gott gerichteten Tätigkeit des Schönmachens (*tám . . . gíraḥ śumbhanti* IX, 43, 2), bald sind sie deren Instrument (V, 22, 4; VIII, 44, 26; IX, 2, 7; 40, 1), bald sind sie Objekt des im Interesse des Gottes vollzogenen Schönmachens (*yé agne candra te gíraḥ śumbhánti* V, 10, 4[2]): mit demselben *te* wie an unsrer Stelle; V, 39, 5 auch mit Dativ *tásmai*; VIII, 6, 11).

Wenn wir also in IX, 2, 7, geleitet von der doch stark motivierten Erwartung, daß *te* Dativ sein wird, die drei Elemente Soma, Gebete, Putzen hier zu einer andern Figur zusammensetzen als sie IX, 33, 5 vorliegt, so verlassen wir damit keineswegs die dem Veda geläufigen Vorstellungsbahnen, befinden uns vielmehr in einer Bahn, deren Einherlaufen neben der andern für die vedische Vorstellungs- und Ausdrucksweise eben charakteristisch ist. Ich verstehe danach in unserm Vers entweder: „die Gebete putzen sich dir (werden dir geputzt?), die tätigen"[3]); daß *marmṛjyá-* medial oder passivisch verstanden werden kann, zeigt IX, 62, 13; 85, 5; im Übrigen ist besonders ähnlich I, 61, 2. Oder aber: „die Gebete putzt man dir, die tätigen"[4]). Die erste Auffassung hat den Vorzug, daß so das Adj. „die tätigen" einen ausgeprägteren Sinn erhält; da die Gebete eben selbst die Putzarbeit tun, heißen sie „tätig", wie 38, 3 die Finger, welche dieselbe Arbeit tun, ebenso

---

1) Das zeigt Pāda *c* von IX, 2, 7 = 38, 3; *śumbhámānaḥ . . . mṛjyámānaḥ* 36, 4, und andre Stellen.

2) Würde man nicht bei *gíraḥ śumbhanti* (*śumbhánti*) V, 10, 4 und IX, 43. 2, wenn nicht die umgebenden Worte jeden Zweifel abschnitten, präsumieren, daß *gíraḥ* beidemal derselbe Kasus ist?

3) Ich setze hierher zwei Stellen, an denen ganz ebenso gesagt ist, daß die *gíraḥ* sich *te*, dem Gott, so oder so betätigen: *ásṛgram indra te gíraḥ* I, 9, 4; . . *te* . . *gíro vāśrā́sa īrate* VIII, 44, 25.

4) Schwerlich mit gezwungener Trennung von *gíraḥ* und *apasyúvaḥ*: „die Tätigen (Fem.) putzen dir die Gebete". Wer wären diese weiblichen Tätigen?

heißen. Auf dieses erfolgreiche Tun der das Putzen besorgenden Wesenheit legt auch das *sukármabhiḥ* von IX, 70, 4; 99, 7 Gewicht.

Der Dichter, der den Anfang von IX, 2, 7 verfaßte, geriet damit in das Geleise des vermutlich älteren[1]) Verses 38, 3 und fuhr nun in dieser Bahn fort. Daß Ausdrucksweisen, zwischen denen an sich irgend eine Differenz besteht, doch in solcher Weise sich berühren, ist ja im Ṛv. häufig genug. Ein gutes Beispiel liefert eben innerhalb der hier überblickten Masse von Materialien V, 22, 4: (den Gott) *stómair vardhanty átrayo gīrbhíḥ śumbhanty átrayaḥ*, gegenüber V, 39, 5 (für den Gott) *gíro vardhanty átrayo gíraḥ śumbhanty átrayaḥ:* sehr ähnlich wie an unsern Stellen das einemal die Gebete Instrument, der Gott Objekt, das andremal die Gebete selbst Objekt. Ohne Zweifel wird in kurzem Bloomfield's Werk „The repeated passages of the Ṛv." einen bequemen Überblick über die reichhaltigen Parallelen, die derartige Abweichungen zeigen, ermöglichen.

So glaube ich, alles in allem, daß die Sachlage in IX, 2, 7 uns zu Wagnissen in der Auffassung des *te* keinen Grund und kein Recht gibt. Das unendlich häufige Wort wird hier sein, was es im Ṛgveda annähernd überall oder wohl überall ist: womit die Stelle einem reichlich und sicher belegten Typus ṛgvedischer Äußerungen sich ungezwungen zuordnet.

---

1) Daß die Finger *apasyú* sind, ist doch wohl näher liegend und ursprünglicher, als daß die Gebete es sind.

Zur Überlieferung und Textkritik der Kudrun. I.

Von

Edward Schröder.

Vorgelegt in der Sitzung vom 25. November 1916.

Als mir im Jahre 1910 durch einen letzten Wunsch Ernst Martins die Aufgabe zufiel, dessen kleine Kudrun-Ausgabe für einen Neudruck herzurichten [1]), hab ich bei der Vorbereitung und noch mehr unter der Korrektur ein starkes Unbehagen empfunden, das durch den Mangel aller für eine Säuberung des Sprachbildes nötigen Vorarbeiten hervorgerufen wurde. Die jugendliche Handschrift [2]) scheint zunächst gar keinen Anhalt zu bieten — dazu tritt die rasch erworbene Erkenntnis, daß das Gedicht selbst gesicherte und glaubhafte Doppelformen in einem Umfang aufweist, wie ich das bei keinem zweiten Werke der mhd. Literatur kenne [3]). Fr. Panzer, der in seinem gehaltvollen Buche 'Hilde-Gudrun' (Halle a. S. 1901) auch diese Erscheinung nicht übersehen hat (S. 1—16), hatte doch zu sehr den Erweis der Einheit des Gedichtes (an die auch ich glaube) im Auge, als daß ihm gerade dies Kapitel eine mehr als flüchtige Aufmerksamkeit hätte abgewinnen können.

Die eigentliche Textkritik der Kudrun hat noch weit mehr als die des Nibelungenliedes darunter gelitten, daß die Fragen der höheren Kritik jene Arbeiten immer wieder in den Hintergrund drängten, die als Grundlagen einer saubern Herstellung des Wortsinns und Wortlauts nun einmal unentbehrlich sind. Auf die Möglichkeit hin, daß ich in die Lage kommen könnte den Text noch

1) Er ist Halle a. S. 1911 erschienen; vgl. dazu meine Selbstanzeige im Anz. f. d. Alt. 35, 39—44.

2) Ich besitze von ihr eine Bromsilberphotographie (Schwarzweiß-Druck) von Schramm in Wien.

3) Man denke zunächst einmal an die Ländernamen!

einmal zu rezensieren, nicht eigentlich in der Absicht, selbst der neue Herausgeber der Kudrun zu werden, hab ich bald nach dem Erscheinen meines Neudrucks ziemlich gleichzeitig für eine ganze Reihe von Spezialuntersuchungen zu sammeln begonnen und bin dabei durch mehrere Mitglieder meines Seminars unterstützt und kontrolliert worden: ich nenne namentlich die Herren Dr. A. Frese, G. Salomon, H. Schmidt, H. Theune und F. Wiegmann. Als der Krieg ausbrach, lagen mehr oder minder unfertig die Untersuchungen über die sprachliche Form der Eigennamen, über die Möglichkeiten des stumpfen Cäsurausgangs, über Doppelformen im Reim und Versinnern in meinem Pulte. Nahezu abgeschlossen war nur die heute vorgelegte Studie. Ich hatte nicht die Absicht, diese zwar lehrreiche, aber in ihrem textkritischen Ergebnis etwas magere Abhandlung für sich herauszugeben, tu es aber jetzt doch, weil mir die Möglichkeit fehlt, die übrigen Studien noch in diesem Jahre zum Abschluß zu bringen.

EI und AGE im Reim und im Versinnern.

MAGET.

Ich behandele zunächst die 'unflektierte' Form Nom. Acc. Sing. und darauf die flektierten (Gen. Dat. Sing. und den Plural), jede nach ihrem Auftreten im Reim, in der Cäsur, im Versinnern.

I. *meit* und *maget*.

1) Im Versausgang ist ausschließlich die Form *meit* bezeugt (30 mal) und hier regelmäßig als *maid* (bis Str. 625 dreimal *mayd*) geschrieben; Schreibfehler *maide* 690, 1.

a) im beweisenden Reim 21 mal:

meit : *arbeit* 14, 1. 16, 1. 618, 1. 1555, 1.
: *kleit* 1304, 1.
: *leit* 345, 1. 625, 2. 681, 1. 690; 1. 979, 1. 989, 1. 996, 1. 1025, 2. 1208, 1. 1251, 1. 1252, 2. 1262, 1. 1317, 1. 1505, 1. 1582, 1.
: *streit* 1413, 2;

b) im neutralen Reim (: *eit* < *aget*) 9 mal.

: *geseit* 9, 2. 199, 1. 243, 1. 685, 1. 1246, 1. 1640, 2; : *verseit* 775, 2. 1632, 1.
: *gekleit* 1060, 1.

[2) In der Cäsur hat weder *meit* noch *maget* Platz, und obwohl 'stumpfe' Cäsuren [1]) in begrenzter Zahl vorkommen, dürfen wir zu einem Wort wie diesem nicht greifen, wenn es bei so häufiger Verwendung hier niemals überliefert ist. Von den beiden

1) Über sie wird die zweite dieser Studien handeln.

Fällen bei Martin ist zunächst zu beseitigen die Ergänzung *ich weiz eine <maget>* 211, 2, wo schon Vollmer <*vrouwen*> eingestellt hat. — 543, 1 hat die Überlieferung *Dô wolten sie die mâge niht lenger lâzen dâ*, und dies hat gleichfalls Vollmer bereits zu *magede* ergänzt; daß so jedenfalls in der Vorlage stand, wird sich weiter unten bei Behandlung der flektierten Formen noch deutlicher ergeben. Es gibt mithin kein Cäsurbeispiel für *maget* oder *meit*.]

3) Im Versinnern erscheinen die Formen *maget* und *meit*, doch so daß *maget* hier ein gewaltiges Übergewicht hat. Was die Orthographie Hans Rieds angeht, so überwiegt anfangs das ihm eigene *magt* gegenüber dem *maget* der Vorlage (bis Str. 994 *maget* 15 mal, *magt* 21 mal) — später tritt *magt* ganz zurück (bis zum Schluß *maget* 54 mal, *magt* 6 mal); dies Obsiegen von *maget* über *magt* fällt freilich auch mit der etwas weitläufiger werdenden Schrift zusammen. Daneben kommt einmal die Kürzung *mag.* vor (am Zeilenschluß 400, 3) und 3 mal *maid* (630, 4. 1267, 1. 1650, 1), auf das ich unten S. 24f. eingeh.

Der prosodische Wert von *maget* läßt sich am besten ermitteln, indem wir das Auftreten des Wortes in einzelne Gruppen gliedern.

a) *maget* mit nachgestelltem Adjektiv (62 + 3 Fälle):

máget édele 57, 2. 385, 4. 395, 2. 409, 3. 424, 3. 426, 2. 534, 1. 684, 1. 769, 1. 796, 2. 951, 4. 960, 4. 987, 1. 997, 1. 1021, 2. 1028, 4. 1042, 2. 1053, 1. 1055, 1. 1167, 4. 1173, 1. 1291, 3. 1328, 1. 1356, 1. 1357, 2. 1359, 2. 1480, 1. 1486, 2. 1513, 1.

Danach ist in 682, 2 *daz diu maget vil edele* das *vil* zu streichen.

máget gúot 994, 2. 1271, 2. 1299, 2. 1312, 1.

máget hêr(e) 1166, 4. 1277, 1. 1279, 1. 1478, 3. 1548, 3. 1579, 3. 1643, 1.

Dazu der verdächtige Halbvers (s. später) 549, 2 *diu máget víl hêre.*

máget júnge 576, 1. 1652, 3.

máget mínneclîche 483, 3. 1251, 4. — Danach ist, indem man *mag.* 400, 3 zu *maget* ergänzt, jedenfalls *vil* zu streichen.

máget rîche 1026, 3.

máget schœne 398, 2. 664, 4. 1019, 3. 1027, 1. 1287, 1. 1355, 2. 1521, 2.

máget wól getân(e) 1037, 2. 1040, 1. 1201, 2. 1570, 4. 1635, 2. 1648, 2. — *vil* ist zu streichen 1296, 2.

Unter 62 Beispielen hab ich nur dreimal *vil* getilgt, um die Absicht des Autors durchzuführen und *maget* als taktfüllend zur Geltung zu bringen. Nun kommt aber eine scheinbare Ausnahme, es heißt durchweg:

maget vil ellende 977, 3. 1169, 2. 1244, 2.
Die Herausgeber sind hier unsicher, Str. 1244 streichen seit Vollmer alle das *vil*. Allein die Überlieferung stützt es! Sollen wir nun lesen *máget vil éllènde*? Die alte Betonung *éllènde* ist dem Dichter durchaus nicht fremd: *ín ir éllènde vánt* 107, 4; ich lese auch z. B. 1316, 4 *phlac mán der éllènden vlîziclîche.* Aber nachdem *maget* als taktfüllend nach der Absicht des Dichters feststeht, wird man hier verschobene Betonung gelten lassen und lesen müssen

máget víl ellénde,

wie auch 994, 4 *diu máget íst ellénde.*

Es wäre nicht einzusehen, warum der Verfasser sonst gerade nur vor diesem Adjektiv *vil* einsetzte; es steht auch 1202, 1 *Dô sprach diu víl ellénde,* wo es mit Unrecht alle Herausgeber streichen.

b) *maget* mit folgender betonter Verbalsilbe (15 Fälle):

máget bǽte 755, 2. *m. bráhten* 1658, 1. *m. gíe* 480, 1. *m. gúnde* 762, 1. *m. hǽte* 1239, 4. *m. heíze* 1215, 2. *m.* (hs. *magetlein*) *húlfe* 227, 4. *m. íst* 994, 4. *m. kúste* 1587, 1. *m. sách* 459, 1. *m. túo* 1625, 2. *m. túot* 1665, 1. *m. vánt* 386, 1. *m. vúnden* 1656, 2. [*m. wás* 1245, 2[1].] *m. weínte* 539, 4.

c) Nachlese anderer Fälle (6):

diu máget mít dem kínde 56, 4.
máget álsô schœne 226, 2.
versuochte erz an die máget (hs. *maid*) *vlíziclîchen* 630, 4.
ist dehein máget díe ir ie gesâhet 657, 4.
nû sagt uns, máget, wáz sul wir iu dienen? 1484, 4.
tiurer máget níndert dir gewínnen 1639, 4.

Diesen 87 Fällen, für welche *maget* als voller Takt gesichert ist, steht nun eine kleine Gruppe gegenüber, wo auf das Wort noch eine unbetonte Silbe folgt: Präfix, Partikel, Pronomen, Präposition: *máget begúnde* 415, 1. *máget enphie* 1618, 2; *máget nu tǽte* 618, 4. *máget noch trǘege* 621, 4. *máget ez áhte* 1024, 4. *máget dîn swéster* 1155, 3. [*máget sîn mőhte* 1180, 4[1])]; *máget von Hégelingen* 967, 2. 1242, 4. *máget von Órmanîerîche* 1580, 4. *máget* <*ûz*> *Î'rrîche* 1339, 3. Hier muß entweder die aufgelöste Hebung für *maget* zugestanden werden, oder man wird *meit* einführen müssen. Von der metrischen Tradition aus wird man natürlich an *maget* auch in den zuletzt aufgeführten Fällen keinen Anstoß nehmen, man hat ihm ja bis in die neueste Zeit hinein diesen Wert selbst für Konrad v. Würzburg zubilligen wollen. Eine andere Frage ist, ob man damit der Intention des Dichters gerecht wird. Dieser verfügte über zwei Formen: über *meit*, das er 30 mal im Reime braucht,

1) Nach Besserung der Herausgeber.

und über *maget*, das er 87 mal als vollen Takt verwendet. Ein Grund warum er das ihm im Versausgang so geläufige *meit* da wo es ihm metrisch besser zusagte, nicht auch im Versinnern hätte anwenden sollen, ist eigentlich nicht ersichtlich. Und tatsächlich finden sich Spuren davon, die ich bisher absichtlich zurückgehalten habe. Dem zuletzt angeführten *die maget <ûz> Îrrîche* 1339, 3 steht nämlich gegenüber zweimal überliefertes *diu* (*die*) *meit ûz Îrlant* 1267, 1. 1650, 1.

Das Gesamtbild der Überlieferung ist also nunmehr dieses. Der Nom. Acc. Sing. von *maget—meit* ist im Ganzen genau 100 mal im Vers überliefert. Von diesen 100 Beispielen vertragen resp. verlangen 87 die zweisilbige Form *maget* — sie steht in 86 Fällen als *maget* (*magt*) in der Hs., während sie einmal für hsl. *maid* eingesetzt werden muß (630, 4 *maid vleissikleichen*). 13 verlangen die einsilbige Form — sie ist 2 mal (als *maid*) überliefert und darf in den übrigen 11 Fällen getrost hergestellt werden. Daß eine derartige saubere Scheidung in der Vorlage Rieds oder auch nur in der Originalausgabe durchgeführt war, behaupte ich nicht — jedenfalls war sie angestrebt, und es entspricht der Absicht des Dichters, wenn wir sie durchführen.

II. *meide* und *magede.*

Nur diese beiden Formen sind es die für den Gen. Dat. Sing. [ich habe die wenigen Fälle mit * bezeichnet] und für den Plural überhaupt in Frage kommen; auf *megede*, das einzelne Herausgeber ohne Prinzip und meist ohne Anlaß hier und da einführen, liegt in der Überlieferung keine Andeutung vor, und für den Dichter ist die Form ausgeschlossen, denn das *meide* das bei ihm im Reime steht, kann zur Vorstufe nur *magede* haben, da altes *ei* und *ei* < *age* wohl untereinander, aber niemals mit *ei* < *ege* reimen; s. u. S. 37.

1) Im Versausgang ist die Form *meide(n)* ausschließlich bezeugt und vom Schreiber durchweg als *maide(n)* überliefert (13 mal).

meide(n) : *beiden* 1532, 3.
: *leide* 445, 3. 510, 3. *627, 4. 801, 3. 881, 3. 1152, 3. 1198, 3. 1702, 3.
: *ougenweide* 23, 3.
: *scheide(n)* 1488, 3. 1490, 4. 1555, 4.

2) In der Cäsur ist die Zahl der Belege weit größer, ja *meide* gehört geradezu zu den beliebtesten Cäsurwörtern. Meine vollständige Tabelle legt die Fassung der neusten Ausgaben (M., S.) zu Grunde, weil diese ja der Handschrift treu zur Seite bleiben und so am besten gleichzeitig das Schwanken der Überlieferung und

die Abhängigkeit und Unsicherheit der Herausgeber verdeutlicht wird; Cäsurreim (und mögliche Assonanz) ist angedeutet.

36, 3 *vier und sehzic meiden* — hs. durchweg *maide(n)*
41, 2 *unde vil den meiden*
*53, 4 *daz sie der jungen meide*
66, 2 *und vil der edelen meide*
74, 4 *die minneclîchen meide*
85, 4 *die ellenden meide*
115, 1 *dô sie die schœnen meide*
162, 3 *den minneclîchen meiden* (: *kleiden*)
*329, 1 *der künic sprach zer meide*
339, 2 *die minneclîchen meide*
410, 3 *daz ich und' die magede* — hs. *magte*
*421, 4 *daz ir gert der magede* — hs. *magte*
440, 2 *dô kleideten sich meide* (*kleiten* S.)
443, 4 *dô lie manz sehen die magede* — hs. *magde*
482, 1 *Mit ir giengen meide*
*537, 3 *niwan mit einer magede* — hs. *magt*
543, 2 *dô wolten sie die magede* S., *maget* M. — hs. *mage*
*609, 2 *liebet er der meide*
620, 3 *ritter unde magede* — hs. *magde*
802, 3 *daz si nâch den mageden* — hs. *magden*
849, 4 *die minneclîche(n) meide*
927, 1 *Ritter unde meide* (: *leide*)
1023, 4 *daz er vor allen meiden*
1039, 4 *ich und mîne meide* (: *leides*)
1204, 4 *den ellenden meiden* (*vil edelen* M.)
1232, 4 *ob ir edele meide*
1261, 2 *dîne schœne(n) meide*
1300, 4 *wie sint erzogen die meide?*
1301, 2 *alle mîne meide*
*1324, 4 *dô giengen mit der meide* (: *eine*)
1380, 2 *Kûdrûn mit ir meiden*
1385, 4 *ich und mîne meide*
1507, 2 *mit drî* (l. *drin*) *und drîzic meiden*
*1533, 4 *der minneclîchen meide*
1594, 4 *unz daz die schœnen meide*
1596, 4 *wol mit sehzic meiden*
1609, 4 *minneclîcher meide*
1701, 2 *sie und ouch ir meide.*

Es sind im ganzen 38 Fälle (davon 7 Sing.): bis Str. 339 herrscht *meide(n)* (10 mal) und ebenso wieder von 849, 6 (18 mal)

absolut; nur in dem Zwischenabschnitt, den wir mit Str. 340—848 am weitesten umspannen, der also höchstens $^3/_{10}$ des Gedichtes umfaßt, sind unter 10 Fällen 7 mal die konsonantischen Formen überliefert, und die Herausgeber haben dies Schwanken der Hs. einfach mitgemacht, wobei sie nur die dreisilbigen Vollformen *magede(n)* einfügten. (Martins unmögliches *maget* 543, 2 ist oben S. 23 erledigt).

Dies zeitweilige Abschwenken von *meide* zu *magede* kommt nicht auf das Konto Rieds, er fand es vielmehr in seiner Vorlage, denn während er konsequent und ausnahmslos *maide(n)* schreibt (31 mal), schwankt er in dieser Partie zwischen *magte* und *magt* für den Sing., *magte* und *magde*[1]) für den Plural, und einmal hat er sogar *mage* für *magede* verschrieben resp. verlesen. Sogar die Möglichkeit daß der Wechsel *meide—magede—meide* auf den Verfasser resp. die Originalausgabe zurückgehe, läßt sich nicht unbedingt bestreiten — aber dann kehrte der Urschreiber eben nach einer vorübergehenden Abweichung zu seiner anfänglichen Schreibform zurück, und ein Herausgeber hat das Recht diese durchzuführen.

3) Im Innern des Verses zähl ich 22 Fälle der flektierten Form *meide* (*magede*), aber das Verhältnis der beiden Schreibungen liegt hier nicht so glatt wie im Vorausgehenden. Die diphthongische Form ist als *maide(n)* mit geringen Abweichungen überliefert: 121, 4, 157, 4. *340, 1 (*Maide*). 615, 3. *691, 1. 998, 4. 1214, 3. 1235, 2. 1258, 4. *1292, 4. *1314, 4. *1316, 3 (*maid* am Zeilenschluß). *1358, 2. 1506, 4. 1670, 4 (*mayde*) — also 15 mal. Sie wird überdies für das Versinnere erwiesen durch ein wohl kaum ganz zufälliges Auftreten des Binnenreimes:

998, 4 *du muost von dînen meiden sîn gescheiden*
1235, 2 *ich vrâge iuch meide beide*
1670, 4 *wol hundert meide in wünneclîchem kleide.*

Dieser Binnenreim ist in der Kudrun ein ähnlicher, gern aufgesuchter oder doch festgehaltener Gelegenheitsschmuck wie so oft die Cäsurreime.

Den 15 Beispielen für *-ei-* stehn nun aber 7 Fälle mit *-ag-* in der Überlieferung gegenüber, also eine höhere Prozentzahl als in der Cäsur, wo das innere Gehör des Schreibers (der Vorlage!) die *meide* offenbar leichter festhielt. Und während die *-ag*-Be-

---

1) Wer die Ambraser Hs. zum ersten Male liest, kann gelegentlich zwischen *g* und *y*, also auch zwischen *magde* und *mayde* schwanken. Bei näherem Zusehen zeigt sich, daß die Herausgeber die Lesart durchweg richtig wiedergegeben haben.

lege dort nur in einen bestimmten Abschnitt der Handschrift resp. ihrer Vorlage fielen, sind sie hier über das ganze Gedicht verteilt — nur 3 kommen auf jene ³/₁₀-Partie. Aber wiederum bemerken wir die Unsicherheit Rieds gerade dieser Form gegenüber: er wechselt zwischen *Magete* [1]), *magte, magde(n), maget.* Und ebenso unbehaglich ist den Herausgebern zu Mute, in deren Fassung ich diese 7 Halbverse vorführe; Martin und Symons stimmen überein, wo ich nicht eine Abweichung angebe:

*201, 1 *nâch der megede* (!) *guot* — hs. *Magete*
*386, 2 *dô was der magede* (*megede* S.) *hant* — hs. *magte*
438, 3 *mageden unde vrouwen* — hs. *magden*
*762, 1 *Ob* (*Daz* S.) *si im der maget gunde* — hs. *maget*
969, 2 *magede unde vrouwen* — hs. *magte*
1215, 3 *durch ander* (*aller* M.) *magede* (*meide* S.) *êre* — hs. *maget*
1461, 4 *vrou Kûdrûn und ouch der magede* (*meide* S.) *künne* — hs. *magde.*

Wenn wir nun in allen diesen Versen *meide(n)* einsetzen — wozu Symons offenbar gegen den Abschluß seiner Ausgabe hin Neigung verspürt hat — so schieben wir allerdings zweimal (969, 2 und 1215, 3) dem Dichter einen Hiatus zu, der sich beim Festhalten an *magede* vermeiden ließe. Aber ehe nicht eine besondere Untersuchung dem Autor eine Abneigung gegen den Hiat nachweist, trag ich dagegen kein Bedenken.

Bemerkungen. 802, 4 der Schreibfehler *magde* für *manege* (veranlaßt durch *magden* der vorhergehenden Zeile) wird aus der Vorlage stammen, die Strophe fällt in den *ag*-Abschnitt. — Der umgekehrte Fall findet sich 981, 3 *ir menige* für *ir mageden,* wo aber das *e* nicht dazu verleiten darf, *megeden* (M. S.) zu schreiben. — Eingeführt hab ich *meide* (*magede*) für *magedîn* 1188, 2, s. u. S. 30. — Gestrichen resp. durch *wære* ersetzt wird von den Herausgebern seit Martin ein überliefertes *maiden* (für *meide*) 1327, 3; ich bin nicht sicher, ob die an sich notwendige Änderung das richtige trifft.

Nachzutragen ist noch das Adj. (resp. Adv.) *magetlîch(en)*: 10, 1 *In magetlîchen êren* (hs. *magtlichñ*) und 30, 1 *Dô ich magetlîchen* (hs. *madlichen*) — die Form *maget-* wird hier niemand antasten wollen.

magedîn hingegen erscheint mir für eine ausführliche Darlegung geeignet, weniger um seiner selbst willen, als weil man

1) Die beiden Fälle der Schreibung mit großem Anfangsbuchstaben (201, 1. 340, 1) fallen in denselben Abschnitt wie die unten aufgeführten *Magedein.*

aus der wechselvollen graphischen Überlieferung allerlei für die Psychologie des Schreibers lernen kann.

Das archaische *magedîn* (s. Haupt zu Er. 45) ist in der Kudrun — begreiflicherweise — reichlich doppelt so häufig als im Nibelungenliede. Es steht 41 mal im Reime, 1 mal in der Cäsur, 2 mal bieten es unsere Ausgaben im Versinnern, davon einmal in Übereinstimmung mit der Handschrift. Die Fälle des Plurals sind noch etwas zahlreicher als die des Singulars, da es sich aber durchweg nur um Nom. und Acc. handelt, so brauchen wir die Numeri nicht getrennt vorzuführen. Ich stelle zunächst die graphische Überlieferung der Reimbeispiele zusammen:

52, 1 *magetin*
132, 2 *magedein*
227, 2 *magetlein*
281, 2 *Magedein*
283, 2 *Magedin*
381, 1 *Magedin*
391, 1 *magedin*
396, 1 *Magedein*
402, 1 *Magedein*
406, 1 *Magedein*
458, 2 *magedein*
468, 2 *Magedein*
484, 1 *magedin*
486, 1 *magedein*
491, 1 *Magedein*
494, 2 *magedin*
566, 1 *magedin*
661, 1 *magedein*
957, 1 *magedin*
963, 1 *magetin*
968, 2 *magedin.*
976, 1 *maide* (Pl.)
1005, 1 *magedin*
1007, 2 *magetin*
1104, 2 *magedein*
1153, 2 *mayden* (Pl.)
1223, 1 *magedein*
1225, 2 *magedein*
1228, 2 *magedein*
1232, 1 *maidin* (Pl.)
1249, 1 *magedin*
1257, 2 *mayden* (Pl.)
1298, 2 *magedein*
1311, 1 *maidlin*
1518, 1 *magedin*
1539, 1 *maiden*[1] (Pl.)
1564, 1 *maidin* (Pl.)
1630, 2 *maydlin*
1649, 1 *maydlin*
1659, 2 *maydlein*
1700, 2 *maide* (Pl.)

In der Vorlage stand ausschließlich *magedin*, das den metrischen Gepflogenheiten des Dichters entspricht und das im Laufe seiner Arbeit zu verlassen (wie es in den Ausgaben geschieht) für ihn kein Grund vorlag.

Außerhalb des Reimes finden wir das Wort zunächst einmal in der Cäsur 1249, 4, wo das überlieferte *dô ich vil armez magedîn* so wenig anfechtbar ist wie etwa *künegîn*, *pilgerîn*, *Ludewîc* oder

1) In v. 2 wird das Reimwort als *meidin* versehentlich wiederholt (statt *künigin*).

Hildeburc an der gleichen Versstelle. Dagegen sind beide Fälle anfechtbar, wo unsere Ausgaben *magedîn* im Versinnern bieten.

Überliefert ist es 1188, 2 *diu magedîn vil ellende* (Cäsurreim *: hende*). Der Vers ist unerträglich, deshalb hat schon Ziemann das *vil* eingeklammert. Nun haben wir aber oben S. 23 f. festgestellt: 1) daß in der Verbindung *maget vil ellende* das *vil* konstant ist; 2) daß sich daraus die Betonung *ellénde* in dieser Stellung ergibt. Wir werden also hier für *magedîn*, das immerhin in Rieds Vorlage gestanden haben mag, *meide* einsetzen dürfen.

Zwei Zeilen vorher setzen die Ausgaben von Ziemann, Bartsch, Martin und Symons *magedîn* in den Text, ohne daß es die Hs. bietet oder fordert. Die Überlieferung 1187, 4 lautet: *der Chaudrunen magen erpiten die magñ angstliche.* Man sieht: das zweite *magen* (die gekürzte Schreibung ist durch den Zeilenschluß veranlaßt) ist lediglich mechanische Wiederholung des ersten; diese Wiederholung kann durch ein ähnliches Wortbild veranlaßt sein, notwendig ist das nicht, und jedenfalls ist *magedîn* derjenige Ersatz der sich am wenigsten empfiehlt; denn eine Betonung *mágedîn ángestlîche* ist für den Dichter ebenso unmöglich wie *mágedîn angstlíche*; die Lesart *magede* (Vollmer, Piper, vorher *meide* v. d. Hagen) mag wählen, wer sich nicht durch *vrouwen* von dem Zufallsbild der Überlieferung entfernen will: *erbiten* <*dô*> *die vrouwen angestlîche.*

Jedenfalls ist aus dem Versinnern beidemal wo es die Ausgaben bieten, *magedîn* zu beseitigen. Das Wort kommt nur im Reim und (einmal) in der Cäsur vor.

Es sind genau gezählt 13 verschiedene Wort- und Schreibformen überliefert:

> *magedin* (9), *magetin* (3), *magedein* (9), *Magedin* (2), *Magedin* (6); *magetlein* (1); *maidlin* (1), *maydlin* (2), *maydlein* (1); *maidin* (2, resp. 3: mit der La. 1539, 2); *maiden* (1), *mayden* (2); *maide* (2).

Daraus haben die Herausgeber zwei Formen beibehalten: *magedîn* und *meidîn*, Martin schreibt auch einmal *magetîn* (52, 1), und diese Schreibung findet man auch in den Ausgaben anderer Werke, wie in unsern Wörterbüchern. Sie sollte ein und für allemal als lautlich unmöglich beseitigt werden, denn sie stellt nur einen Schreiberkompromiß von *magedîn* und *maget* dar, aber als solcher mag die Differenz in unserem Falle wohl auf die Vorlage zurückgehen.

Lediglich für Hans Ried charakteristisch ist es, daß er auf eine längere Strecke (Str. 281—491) das Wort 8 mal (bei zwölfmaligem Vorkommen) mit großem Anfangsbuchstaben schreibt:

ähnlich verfährt er auch mit anderen auszeichnenden Wörtern, wie *Recke*, *Ritter* und zweimal mit *Maget* (s. o.). Im übrigen hat er in der größeren ersten Hälfte des Werkes nur einmal die Umschreibung *magetlein* riskiert (wie Erec 45 und *magetlin* 82), sonst aber die Vorlage gut bewahrt.

Von 976, 1 ab beobachten wir das Auftreten der *ai*-Formen, und zwar von zweierlei Art. Einmal die Form *maide*, die weiter nichts ist als eine Entgleisung des Schreibers in den Plural des Grundworts *maget*, der ihm anderwärts auch aus seiner Vorlage geläufig war; denn durchweg handelt es sich hier um den Plural! Wenn er dies *maide* (*mayde*) zweimal mit einem *-n* versieht [1]), zweimal ihm die Endung *-in* gibt, so ist das lediglich eine mechanische Rückerinnerung an die Forderung des Reimes, die mit *maiden* auf halbem Wege stehen bleibt, mit *maidin* ihr Ziel erreicht. Die Form *meidin* stammt weder aus der Vorlage noch war sie unserem Schreiber geläufig; näher lag ihm die Ersatzform *maydlin* (*-lein*), die er zuerst 1311, 1 und dann von 1630, 2 ab dreimal hinter einander verwendet. Es ist durch nichts gerechtfertigt, wenn die Ausgaben M. S., die in den ersten Zweidritteln des Gedichtes konsequent *magedîn* schreiben, im letzten Drittel 10 mal die Form *meidîn* einführen, die sie erst aus der Unsicherheit und den Launen des Schreibers herausstellen müssen.

GESAGET, SAGETE u. ä.

Aus dem Wortschatz des Gedichtes kommen in Frage Formen der Verba *sagen*, *klagen*, *verdagen*, *tagen*, *tragen*, *wagen*, *verzagen*.

1. Im Versausgang ist nur die Partizipialform belegt, dazu einmal das Präteritum, ausschließlich *geseit*, *seite* usw.

a) im beweisenden Reim 23 mal:

Part. *geseit* : *bereit* 746, 2.
: *breit* 1100, 1. 1373, 2. 1430, 1.
: *gemeit* : 834, 1.
: *leit* 130, 1. 148, 1. 166, 1. 213. 1. 242, 1. 338, 1. 556, 1. 707, 1. 1365, 1. 1498, 1. 1566, 1. 1586, 1.
: *reit* 271, 2. 304, 2. 763, 1.
Part. *verdeit* : *leit* 1178, 2.
: *reit* 589, 2.
Prät. *seite* : *unbereite* 453, 4;

1) Einmal freilich unter Umwandlung in den Dativ: 1539, 1.

b) im neutralen Reim (*: eit < aget*):
Part. *geseit, verseit : meit* 8 mal s. S. 22.
Part. *gekleit : meit* 1 mal s. S. 22.

In der Cäsur wie im Versinnern treffen wir ausschließlich die konsonantischen Formen.

2. In der Cäsur haben weder *geseit* noch *gesaget* einen Platz (vgl. oben S. 22f. zu *maget—meit*) und kommen denn auch in der Tat niemals vor. Dafür sind die Präteritalformen hier ziemlich häufig.

Zunächst die Cäsurreime (4 mal 2):
sagete(n) : verzagete(n) 569, 3 : 4. 922,1 : 2.
sagete : klagete 901, 1 : 2.
klageten : wageten 493, 1 : 2;
weiterhin alleinstehend (17):
sagete(n) 202, 4. 326, 1. 677, 3. 843, 2. 1079, 3. 1292, 1. 1339, 4. 1469, 1. 1563, 4.
klagete(n) 902, 2. 927, 3. 1059, 2. 1481, 2. 1560, 4.
tagete 486, 4. 1196, 1.
erwagete 1394, 2.

Die Herausgeber schreiben hier durchweg die dreisilbige Form. Ich werde diese im nachfolgenden als richtig erweisen, wo ich das übrige Vorkommen der Formen auf *-aget, -agete* mit den Cäsurbeispielen zusammenfasse.

3) Im Versinnern hab ich derartige Formen 90 mal gezählt, ich mag immerhin ein oder zwei übersehen haben, aber ich kann mit voller Bestimmtheit sagen: niemals findet sich in der Hs. die vokalisch aufgelöste Form *saite(n), gesait*! Diese Konsequenz der Schreibung kann von vornherein nicht auf Rieds Konto gesetzt werden: er fand sie in seiner Vorlage, sie entsprach der Originalhs. und der Intention des Autors. Das Verhältnis liegt hier also ganz anders als bei *maget, magede*, wo sich einerseits Spuren der Schreibung *meit* (*maid*) auch im Versinnern fanden und als berechtigt anerkant wurden, andererseits die unzweifelhaft allein berechtigte Schreibung der flektierten Form als *meide* (*maide*) gruppenweise durch *magede* abgelöst wurde.

Es besteht also nur noch ein Zweifel, ob *gesaget* oder *gesagt, sagete* oder *sagte* in der Originalhs. herrschte resp. bevorzugt war. Die Ambraser Hs. allein gestattet diese Frage nicht zu entscheiden, obwohl auch von ihr aus ein Vorurteil für die vollen Formen gegenüber den sykopierten gewonnen werden kann: denn wenn Ried, dem unzweifelhaft die letzteren geläufig waren, immerhin noch in 35% das *e* bewahrt hat, so darf man von vorn herein

für die Vorlage und erst recht für die Urhs. ein starkes Überwiegen der vollen Formen annehmen. Daß der Dichter aber wirklich *sagete(n)* nicht nur schrieb, sondern auch sprach, dieser Beweis läßt sich — zunächst eben für die dreisilbigen Formen — aus ihrem Auftreten in der Cäsur und aus ihrem Fehlen im Versausgang entnehmen.

Unter 8 Fällen des Reimtypus *eite(n)* 45. 282. 453. 666. 1074. 1115. 1297. 1315 finden wir im Versausgang einmal *unbereite : seite* 453. Der Typus *agete* (*agte*) dagegen kommt gar nicht vor! Und doch findet das Präteritum so leicht seinen Platz im Versausgang, *sagen* und *klagen* gehören zu den häufigsten Zeitwörtern des Gedichtes, und wie leicht sie Reimgesellen werden und auch andere Reimgesellen finden, zeigt der Umstand daß *sagete(n)*, *klagete(n)* im Cäsurreim nicht weniger als viermal erscheinen (s. o.); ungereimt treten derartige Formen noch 16 mal auf, also im ganzen 24 mal in der Cäsur — und nur einmal im Versausgang! Wie erklärt sich das? Gewiß nicht durch die Herrschaft der Form *seite* die doch auch nur einmal (unter 8 Möglichkeiten) vorkommt.

Die Kudrun hat (da 99 Nibelungenstrophen ausfallen) 1606 klingende Reimpaare; der Parzival (unter 12405) keinesfalls mehr als 3000. Auf diese 3000 entfallen aber nach San Marte 30 Fälle *agete(n)* resp. *agte(n)*. Wir sollten also in der Kudrun 16 Fälle erwarten, und wir treffen keinen einzigen. Die Erklärung ist folgende.

So bestimmt auch für den Kudrundichter der Satz gilt, daß der Verausgang ◡́ ◡ dem Versausgang ×́ gleichwertig ist, die scheinbar gegebene Folgerung, daß ◡́ ◡ ◡ = –́ ◡ sein müsse, zieht er für die Reimstellung nicht: unter 1606 klingenden Reimen findet sich bei ihm nur ein einziger 'daktylischer': *sedele : edele* 1631. Daraus ergibt sich, daß die ihm geläufigen konsonantischen Formen *sagete*, *klagete* unzweifelhaft hüpfenden Rhythmus hatten, also nicht als *sagte*, *klagte* zu fassen waren; nur aus diesem Grunde können sie von ihm im Endreim gemieden worden sein.

In der Cäsur, wo der Ausgang ◡́ ◡ nur ganz ausnahmsweise geduldet wird, ist ◡́ ◡ ◡ ein Typus, der immerhin gegen 400 mal (also ca. 6 %) vorkommt, und darunter fehlen auch die Reimbeispiele nicht: ich zähle deren 16, darunter je 4 mal die Typen *agete* und *egene*. Im Cäsurreim taucht auch 1618, 3 : 4 *sedele* : *edele* auf, um bald darauf (1631) als einziger daktylischer Reim in den Versausgang zu schlüpfen.

Von den dreisilbigen Formen zu *sagen* usw. zähl ich solche mit konsonantischem Schluß 17 mal, ausschließlich taktbildend, wie

Si ságeten heímlìche 426, 1 — weiterhin *sageten* 732, 3. 761, 3. 768, 3. 952, 1. 1099, 1. 1674, 2; *klágeten* 60, 2. 60, 4. 429, 3. 1177, 4. 1561, 4; *klágetet* 1517, 3; *erwágeten* 1134, 2; dazu mit angelehntem Personalpronomen *ságetens íme* 221, 3. *ságetenz oúch* 428, 3. *klágetens álle* 1069, 3.

Die Betonung *ságetèn* kommt in keinem Fall in Frage.

Zwischen dem Sing. Prät. *sagete* und dem Sing. Präs. *saget* erlaubt die Hs., welche sehr oft apokopiert (*sagt*), allein nicht zu entscheiden. Die Herausgeber haben natürlich die Entscheidung meist richtig getroffen: in einem Falle wo sie auseinandergehen, 549, 2 tret ich mit dem Präsens auf Seite von Symons gegen Martin. Ich rechne dann mit 48 verbalen Beispielen für *-agete* und 26 für *-aget.*

Die Betonung *ságetè* kommt so wenig vor als die Betonung *ságetèn.* Wir unterscheiden folgende Fälle:

a) *sagete* u. s. w. für sich taktbildend (14 mal): *ságete mære* 290, 3. 391, 3 (str. *das*). 1686, 4; <*mære*> ergänzt 348, 1 M.; *ságete mán* 326, 4. 1089, 4. 1338, 1 (*mánz*); *ságete dáz* 560, 2; *ságete sínen múot* 420, 2; *ságete zállen zîten* 716, 4; *verságete smáchlìchen* 737, 3; *klágete weínùnde* 616, 1; — dazu mit angelehntem Pron. *si*: *verságete si einem* 579, 1.

b) *ságete* mit Elision vor unbetontem vokalischem Anlaut, vorwiegend vor angelehntem Pronomen *er*, *ez*, *im*, *ir* (19 mal): *ságete ez* 601, 1. 635, 3. 1623, 1; *klágete ez* 672, 1; *behágete ez* 178, 1; *ságete er* 924, 4; *klágete er* 584, 1; *ságete im* 232, 3. 1254, 1. 1288, 4. 1289, 1. 1421, 1; dazu *ságete ims* (hs. *vnns*) *grôzen dánc* 375, 2; **ságete* <*ir*> 1040, 1. **behágete im* 8, 1; — *klágete ir* 1478, 4; — *geságete in sínem lánde* 511, 4; — *klágete et* <*ie*> (hs. *klagter*) 1034, 4; *ságete alrérste* 835, 1.

c) *ságete* vor betontem vokalischem Anlaut (4 mal): *ouch ságete ích dir gerne* 402, 2; *verságete ím sîn kint* 585, 1; *si klágete áls si solte* 939, 2; *ouch ságete ér ez Fruoten* 1623, 3. — Hierzu mit notwendiger Ergänzung *man ságete* <*ín*> *die hôchgezît* 172, 4; daß eine Betonung *man ságete díe hòchzît* auch beim Kudrundichter unmöglich ist und warum, will ich später ausführen; *hôchzît* ist Rieds fast konsequenter Ersatz für *hôchgezît*, auch darüber später.

d) Es bleibt ein Rest von 11 'schweren' Fällen, deren Mehrzahl sich aber leicht zu uns wohlbekannten Gruppen 'überladener Senkung' zusammenfassen läßt. Zunächst *ságete man*:

Herwîge ságete man dáz 701, 1.
den boten ságete man dáz 773, 1.

daz ságete man schœnen wîben 709,4.
Hetelen ságete man mǽre 490,1;

weiter *ságete der, des:*

si ságete der meíde danc 1358,2
klágete des küneges lîp 1471,2.

Aber ich nehme auch kaum Anstoß an:

dô klágete diu schǿne meit 1262,1
des klágete dâ heíme vil der schœnen wîbe 901,4

sowie *si klágete daz vlóren wære lant und êre* 681,4, wo M. S. *daz* streichen. — Und schließlich wird man auch den Halbvers

Î́rolt ságete Hôránde 1693,1

nicht antasten dürfen.

So enthält denn Martins Kudruntext nur einen einzigen Fall, wo uns die Lesung *ságetè* zugemutet wird:

man ságetè daz Hétele von den Hegelingen dar komen wære 467,4.

Aber hier handelt es sich um einen scharfen textkritischen Eingriff, den freilich Piper übernimmt und dem auch Symons zuzustimmen geneigt ist. In der Hs. steht *man saget den helden zieren daz Hetel v. d. H. d. k. w.*, und *zieren* steht im Cäsurreim auf *schiere.* Das Vorurteil gegen den Cäsurreim, das Martin auf diese Kürzung der überlangen Langzeile führte, könnte man geneigt sein damit zu stützen, daß das Adj. *ziere* nur an unserer Stelle erscheint; allein bei dem Spiel mit dem Cäsurreim ist der Dichter mehrfach zur Aufnahme von Wörtern gelangt, die ihm sonst nicht jederzeit zur Hand lagen, und das Beiwort *ziere* mußte ihm ja aus dem Nibelungenlied immerhin vertraut sein. So wird man denn die erste Halbzeile bestehen lassen und die notwendige Kürzung vielmehr an der zweiten vornehmen:

man sagete den helden zieren, daz der von Hegelingen komen wære.

Von den zweisilbigen Formen sei das Partizip *gesaget* zuerst erledigt: *geságet hât* 1677,2; *geságet hǽte* 601,3. 794,2. 1243,3.

Die übrigen Formen des *-aget*[1]) (3. P. Sg. Präs., 2. P. Pl. Ind. Conj. Imp.) brauch ich im nachfolgenden nicht zu sondern.

Taktbildend erscheint *ságet mír* 1253,1. 1521,4. *ságet híe* 328,3; *ságet Hártmuote* 612,1 und *ságet déme kǘnege* 142,2, wo aber ein Adj. vor oder nach *künege* ausgefallen sein wird (vgl. später).

Ich füge dazu noch zwei weitere Fälle: 549,2 schreibt M.

1) *-agest, -agent* hab ich nicht gefunden.

jâ sagete man daz, S. setzt richtig das Präsens, bei dem aber der Vers ebenso unerträglich bleibt: *jâ ságet mán dáz*; es ist zu ergänzen *jâ ságet mán <uns> daz.* Sodann les ich 1146, 1 *sô tráget ûf den sant* für hsl. *trag vnns auf*, wo M. S. schreiben *traget ûz ûf den sant.* Verlesung von *ûz* in *uns* scheint mir weniger wahrscheinlich, als die voreilige Einsetzung des überflüssigen (und unpassenden) Pronomens.

Wäre der Vers in Martins Fassung überliefert, so läge von Seiten der Metrik kein ernstes Bedenken vor, denn den 11 Fällen wo (*ge*)*saget* taktbildend erscheint, stehen 14 gegenüber wo *saget* aufgelöste Hebung darstellt, also noch von einem unbetonten einsilbigen Worte gefolgt ist:

ságet er 1629,1; *ságet man* 1571, 1; *ságet mir* 1276,1. 1486,2; *ságet uns* 815,4. 1484,4 (1404,2); *ságet iu* 590,1. 1389,1; *ságet des* 1224,4; *ságet dem* (*künege*) 807,1; *ságet von* (*manegen dingen*) 1127,2; *ságet ze* (*mære*) 614,3; *ságet, daz* 756,2; — *beháget mir* 1665,3.

Ich fasse die wesentlichen Ergebnisse zusammen:

1. für *maget*:

a) im Reime sind ausschließlich und reichlich *meit* und *meide*(*n*) belegt;

b) in der Cäsur und im Versinnern ist *meide*(*n*) als einzige flektierte Form gesichert; ebenso steht aber als unflektierte Form *maget* fest, neben dem ein beschränkter Gebrauch von *meit* metrisch bequem und der Überlieferung gemäß wahrscheinlich ist;

c) neben *magedîn* ist kein *meidîn* zu dulden;

2. für (*ge*)*saget* und *sagete*(*n*):

a) im Reime ist *geseit* durch 28 Belege gesichert, *seite* durch den einzigen Fall nicht ausreichend als dem Dichter geläufig erwiesen; das Fehlen von *sagete:* würde sich aus der sichtbaren Vermeidung des daktylischen Reimtypus erklären;

b) in der Cäsur und im Versinnern sichert die Metrik die überlieferten konsonantischen Formen: (*ge*)*saget* sowohl als *sagete*(*n*).

3. Was die Handschrift anlangt, so hat sie unter 2. die vom Dichter vollzogene Scheidung zwischen *ei*-Formen des Reimes und *age*-Formen des Versinnern mit vollkommener Treue bewahrt; unter 1. sind einzelne Trübungen des Verhältnisses eingetreten, die z. Tl. auf die Vorlage (*magede* für *meide*, wohl auch Fälle wie *maget ûz Irrîche* für *meit ûz Irrîche*) zurückgehn, z. Tl. (*maide, maidlin* für *magedîn*) von Ried selbst verschuldet sind.

Ich trage nach

4. *-ege-* betreffend:

a) es kommt kein Reimfall vor, weder *ei < ege : ei* noch *ei < ege : ei < age*, folglich ist die von Zwierzina Zs. 44, 380 und Panzer, Hilde-Gudrun S. 7 unvorsichtig übernommene Konjektur Vollmers *treit* (*: herzeleit*) 67, 3 zu verwerfen; Martins *reit* für das hsl. *ward* trifft auch mit dem Präteritum das richtige[1];

b) die Handschrift bewahrt im Versinnern stets die konsonantischen Formen: *legt* 893, 1; *legten* 1334, 1. 1348, 2 u. 4. 1354, 1.

Für den Text der Kudrun ergibt sich schon jetzt die Wahrscheinlichkeit, die ich zur Gewißheit zu erheben hoffe, daß unsere Überlieferung der Originalausgabe sehr viel näher steht, als man nach der Jugend der Handschrift zu hoffen wagt, und als alle diejenigen annehmen zu dürfen glaubten, die eine mehr oder minder verwickelte Textgeschichte voraussetzten.

Das Gedicht selbst erscheint in der Durchführung der eigentümlichen Praxis, welche die Verwendung der *ei-* und der *age*-Formen regelt, so einheitlich, daß nur allenfalls eine bescheidene Interpolationskritik noch Aussicht auf Erfolg haben dürfte. Für die vielfachen Anstöße im Inhalt und in der Darstellung, welche sich der vollen Einheitlichkeit des Werkes in den Weg zu stellen scheinen und die zuletzt noch wieder von Rieger, Martin und Symons scharf hervorgehoben worden sind, wird doch wohl eine andere Erklärung gefunden werden müssen — und vielleicht kommt dann methodisch noch einiges aus dem Buche von Wilmanns zur Geltung, dessen Ziele und Resultate man mit Recht verworfen hat.

Nicht für alle neu, aber hoffentlich eindrucksvoll für die welche es angeht, ist die klare Herausstellung der Tatsache, daß wir mit der Ermittelung des Reimgebrauchs oder gar nur des Vorkommens einzelner dialektischer Reime noch keineswegs die Sprache umschrieben haben, deren sich der Dichter innerhalb des Verses bediente. Das bitterböse Geschick, welches vor einigen Jahren der Text des oberdeutschen Servatius über sich ergehen lassen mußte, hat mit verdrießlicher Deutlichkeit gezeigt, daß gewisse höchst einfache Wahrheiten gar nicht oft und bestimmt genug ausgesprochen und an neuem Material demonstriert werden können.

---

1) Man lese übrigens *daz edel kindel reit*, wie (72, 1.) 78, 1. 80, 1.

Cyprian der Magier.

Von

R. Reitzenstein.

Vorgelegt in der Sitzung vom 11. November 1916.

Auf den reichen Schatz spätgriechischer erzählender Dichtung, der uns in den Legenden erhalten ist, hat Usener nachdrücklich uns Philologen hingewiesen. Mich hat, wenn meine Arbeiten mich auf dies Gebiet führten, besonders die Frage interessiert, wie weit es möglich ist, von den Fällen, in denen an eine bestimmte Persönlichkeit eine Art von Tradition schloß, die dann schriftstellerisch ausgestaltet wurde, jene anderen abzusondern, in denen zunächst dichterische Phantasie frei mit beliebig gewählten Namen schaltet und nicht die Person sondern die Novelle das *prius* ist[1]). Ist die

1) Als Musterbeispiel nenne ich etwa die unlängst (in dem Buch '*Historia monachorum* und *Historia Lausiaca*') behandelte Novelle des Hieronymus von Paulus dem Eremiten, deren Charakter Weingarten so scharf erkannt und so anmutvoll geschildert hat. Sie kann vielleicht am besten zeigen, daß bei diesen Sonderungen keinerlei kirchliches Interesse in Frage gestellt wird und ebensowenig von einer 'Verteidigung der Ueberlieferung' gegen solche Kritik die Rede sein dürfte, weil eine Ueberlieferung nicht vorgelegen hat noch vorliegt; für eine erbauliche und unterhaltende Wandererzählung — ich setze das Wort Erzählung hier für die volksmäßige Form dieser Geschichten — hat der literarische Bearbeiter neue Namen gewählt; die Geschichte selbst ist von ihnen ganz unabhängig. Wir kennen — um ganz Unliterarisches mit Literarischem zu vergleichen — den Hergang ja aus zahllosen modernen Anekdoten. Es ist ähnlich bei einfachen Erzählungen wie etwa *Historia Lausiaca* cap. 14, der Erzählung von Paesius und Jesajas, nur daß hier der literarische Charakter aus der Tendenz, nicht aber aus den Wanderungen der Erzählung zu erschließen ist. Die Technik dieser Art Erzählungen und der allmählich entstehenden Kunstdichtungen (Novellen) gilt es zu verfolgen. Ueberall handelt et sich dabei um rein literarische Fragen, die

Scheidung schon hier manchmal schwer, so verwickelt sich die Frage noch mehr, wenn beides zusammenwirkt und die Novelle sich nachträglich mit einer Art Tradition verbindet. Ein Zufall hat mich in neuster Zeit noch einmal auf eine derartige Dichtung geführt, die dadurch vielleicht Interesse hat, daß sie nicht nur auf den kirchlichen Kult, sondern auch auf die Weltliteratur bis in die Neuzeit namhafte Wirkungen geübt hat, die Dichtung von Cyprian dem Magier, welche der katholischen Kirche einen Heiligen, der romanischen Literatur Calderons Drama von dem 'Wundertätigen Magus', unserer eigenen durch allerhand Mittelquellen bis zu Goethe hin Anregungen für die Faustdichtung geboten hat. Die Dichtung hat ein philologisches Interesse noch dadurch, daß sich die Stadien ihrer Entwicklung chronologisch festlegen und die Aenderungen analysieren lassen, die sie im Laufe eines einzigen Jahrhunderts erfuhr. Wenn ich mich dabei hauptsächlich gegen die Aufstellungen eines hochverdienten Theologen, Theodor Zahn, wenden muß, so bitte ich den Leser darin vor allem die Anerkennung zu sehen, daß niemand sich um die Sammlung des Materiales und um den Nachweis der Entwicklung so verdient gemacht hat wie er in seinem Buche 'Cyprian von Antiochien und die deutsche Faustsage', Erlangen 1882. Sein Hauptergebnis bleibt auch für mich bestehen. Ein Nebenzug, der allerdings für die Auffassung des Wesens der 'Legende' und des Charakters dieser Dichtungen besondere Bedeutung hat, muß m. E. eine Aenderung erfahren.

Neben dem großen Bischof von Karthago, dessen Leben und Sterben uns durch seine Schriften und durch zeitgenössische lateinische Tradition recht genau bekannt ist — er hatte sich der decianischen Verfolgung durch Flucht entzogen und starb 253 unter Valerian und Gallien den Märtyrertod — feiert die katholische Kirche bekanntlich den Tag, an dem ein Bischof von Antiochien gleichen Namens unter Diokletian oder Claudius zusammen mit einer Jungfrau Justina den Märtyrertod erlitten haben soll Sie weiß von ihm, daß er Heide und Zauberer war und bei dem Versuch, jene Jungfrau durch Zauberkunst einem Jüngling Aglaidas willfährig zu machen, die Ohnmacht der Dämonen erkannte und

---

sine ira et studio entschieden werden können. Sie komplizieren sich, wenn es sich später um Nachahmungen oder freiere Fortwirkungen solcher Kunstdichtungen handelt, doch liegt dieser Gesichtspunkt schon zum Teil jenseits der Untersuchung, die ich hier vorlege; sie führt uns zunächst in die Anfänge der Entwicklung.

sich bekehrte. Die literarische Ueberlieferung liegt uns in drei Schriften vor[1]), einer Bekehrung, welche die Jungfrau Justina ganz in den Mittelpunkt stellt, einer Buße Cyprians, die als Rede des Reumütigen beginnend allmählich zur Erzählung im Ich-Stil wird, endlich einem Martyrium, das ohne rechte Begründung den Helden in einer Rede an den Richter seine Bekehrung nochmals berichten läßt und dann seine und der Justina Folter und Hinrichtung schildert. Um die Mitte des fünften Jahrhunderts hatte die Kaiserin Eudokia diese drei Texte zusammengebracht und in einer metrischen Paraphrase in drei Büchern vereinigt. Große Bruchstücke der beiden ersten Bücher dieser Paraphrase sind uns im Wortlaut erhalten, (Migne, P. G. 85, 827 ff.) von allen dreien ferner eine Inhaltsangabe, die im neunten Jahrhundert Photios in seiner Bibliothek (cod. 184) geboten hat[2]). Es wird uns dadurch möglich, trotzdem die weitverästelte handschriftliche Ueberlieferung, die sich durch die verschiedensten Sprachen des Orients, ja selbst bis ins Slavische zieht, bisher nur ganz unzulänglich durchforscht ist, für die erste Schrift sogar über die Vorlage der Eudokia hinauszudringen[3]). Geringer ist die Sicherheit über den Urtext der zweiten Schrift, da Eudokia, z. T. wohl des Inhalts wegen, von dem Wortlaut des nur nach Paris 1506 veröffentlichten Prosatextes stärker abweicht[4]). Für die dritte Schrift ist ihre Vorlage nur dem Hauptinhalt nach bestimmbar; wesent-

1) Ich sehe dabei von kleineren Stücken, die nicht voll bekannt sind, ab.

2) Auf Symeon den Metaphrasten (10. Jahrh,), der hauptsächlich die gleiche Vorlage wie Eudokia benutzte, brauche ich für meine Zwecke nicht einzugehen.

3) Bekannt sind bisher zwei Rezensionen, die des *cod. Paris* 1468, die Zahn schwerlich mit Recht stark bevorzugt, und eine zweite, durch *Paris.* 1454 und den von Frau Margaret Dunlop Gibson (*Studia Sinaitica* VIII 64 ff.) veröffentlichten *cod. Sinaiticus* 497 vertretene. Schlechter als beide war die Vorlage der Eudokia und noch weiter als diese entstellt die von dem syrischen Uebersetzer benutzte Handschrift (vgl. Anhang). Daß der ursprüngliche Wortlaut dennoch noch nicht in allen Einzelheiten wiederzugewinnen ist, brauche ich für Kenner dieser Literatur kaum zu betonen. Von den für mich nur beiläufig in Frage kommenden lateinischen Uebersetzungen ist die eine in den *Acta Sanctorum Septembris* VII (1760) abgedruckt, eine zweite, jüngere von Martène und Durand im *Thesaurus novus Anecdotorum* III p. 1617 ff. Eine Ausgabe des griechischen Textes nach den beiden Pariser Handschriften bietet Zahn a. a. O. S. 139 ff.

4) Den griechischen Text hat Maranus im dritten Band der Cyprian-Ausgabe des Baluzius (1726) veröffentlicht, eine alte lateinische Uebersetzung schon vor ihm Fell in der Oxforder Ausgabe (1682). Die orientalischen Uebersetzungen, besonders die sahidische (v. Lemm, Mémoires de l'Académie de Petersburg Sér. VIII vol. 4) weichen weit ab, scheinen aber Wert zu haben. Eine deutsche Uebersetzung mit kritischen Anmerkungen gibt Zahn S. 30 ff.

liche Punkte bleiben unsicher, vor allem die Datierung des Martyriums[1]). Photius nennt in seinem Referat aus Eudokia als Kaiser Diokletian, die eine Handschrift der jüngeren lateinischen Uebersetzung des Martyriums[2]) Claudius, griechische Handschriften desselben, deren Vorlage offenbar kontaminiert war, Claudius Diocletianus[3]), die arabische Uebersetzung und kürzere griechische Fassungen Decius. Es scheint mir methodisch bedenklich, wenn Zahn hier willkürlich den Namen Claudius als eigentlich von der Ueberlieferung gegeben faßt, auf den ersten Kaiser dieses Namens rät und nun in der ganzen Justina-Erzählung Spuren einer Sage aus der Gründungszeit der christlichen Kirche zu Antiochien verfolgen zu können meint[4]).

Durch eine seltene Schicksalsgunst haben wir für den Inhalt der ersten beiden Schriften noch eine zwei Menschenalter vorausliegende Bezeugung. Gregor von Nazianz hatte im September des Jahres 379 zu Konstantinopel die Predigt am Gedächtnistage (dem Todestage) des Bischofs und Märtyrers Cyprian von Karthago zu halten[5]). Die Feier scheint erst verhältnismäßig spät in der Kirche des Ostens eingeführt zu sein. Vielleicht weil sie noch neu war, hatte Gregor sie auf einer Reise zunächst vergessen und mußte das Fest erst am folgenden Tage nachfeiern. Seine Vorbereitung

---

1) Zu den Texten und Angaben in den *Acta Sanctorum* a. a. O. ist neuerdings die Veröffentlichung des *cod. Sinaiticus* und der arabischen und syrischen Uebersetzung hinzugekommen (siehe Anhang); eine deutsche Uebersetzung gibt Zahn S. 63 ff.

2) Außer ihr noch Symeon der Metaphrast. Im Anfang der Bekehrung war dabei gerade in der jüngeren lateinischen Uebersetzung Diokletian genannt.

3) In dem Briefe des *Comes orientis* an den Kaiser κλαυδίῳ καίσαρι τῷ μεγίστῳ γῆς καὶ θαλάσσης δεσπότῃ διοκλητιανῷ χαίρειν. Die koptische Uebersetzung (v. Lemm a. a. O. S. 43) macht daraus 'Claudius der Caesar schreibt dem großen König, dem Herrn der Welt, Diokletian', bezeichnet aber als Absender dieses Briefes dennoch den *Comes orientis*. Es ist mir daher unmöglich, hierin mit v. Lemm S. 72 das Ursprüngliche zu sehen; auch gibt es keinen solchen Caesar in der Zeit.

4) Noch bedenklicher macht mich, daß er dabei auch einen Zug verwendet, der in der jüngeren Martyrienliteratur geradezu typisch ist: sowohl der Jüngling Aglaidas wie die Matrone Rufina in Rom werden als 'vom Geschlecht des Claudius' bezeichnet. Diese Literatur pflegt Nebenfiguren, die sie als vornehm kennzeichnen will, willkürlich als Verwandte eines Kaisers zu bezeichnen. Das könnte für den Erzähler immer nur Claudius II gewesen sein. Historischen Anhalt hat die Angabe kaum.

5) Rede XXIV bei Migne. Das schon früher aus Berechnung erschlossene Datum scheint durch Scholien weiter gesichert, vgl. jetzt Thaddaeus Sinko *De Cypriano martyre a Gregorio Nazianzeno laudato* (Krakauer Akademie-Schrift) 1916.

wird also wahrscheinlich recht hastig gewesen sein. Wohl möchte er den Eindruck erwecken, das Leben und die Schriften Cyprians genau zu kennen und ein enges persönliches Verhältnis zu ihm zu haben, weiß aber außerordentlich wenig von dem großen Lehrer der abendländischen Kirche. Was er von seiner Jugend und von der letzten Zeit seit der Verfolgung des Decius erzählt, bezieht sich wirklich auf Cyprian von Karthago. Zwischen beide Teile aber schiebt sich eine breite novellistische Schilderung der Bekehrung dieses Cyprian durch die fromme Jungfrau Justina. Der Schluß schien unvermeidlich, daß Gregor nur aus Versehen eine ganz andersartige Legende von dem Magier Cyprian auf den Kirchenlehrer übertragen und eben dadurch die ganze spätere Entwicklung der griechischen Tradition beeinflußt habe. Für die Datierung dieser Legende oder Novelle und für unsere Kenntnis ihrer Ausgestaltung bliebe er natürlich auch dann ein wichtiger Zeuge. Wie weit jener Schluß berechtigt ist, muß eine philologische Analyse der drei Texte und eine Untersuchung der Quellen Gregors zeigen. Daß Zahn in seinem sorgfältigen Buch die zweite Aufgabe gar nicht in Angriff genommen hat und für die erste wohl noch nicht genügend vorgeschult war, hat mich zu diesen Ausführungen veranlaßt.

Die drei Schriften, welche Eudokia vereinigte, sind nicht nur in dem Sinne unabhängig von einander, daß keine zu ihrem Verständnis eine andere voraussetzt oder direkt an sie schließt, sondern sie müssen auch von verschiedenen Verfassern stammen. Die Sonderstellung der Buße ist in Stil, literarischer Form und Inhalt so handgreiflich, daß sie keiner Erörterung bedarf. Die erste und dritte Schrift, Bekehrung und Martyrium, möchte Zahn freilich ein und demselben Verfasser zuschreiben, weil sie handschriftlich schon früh verbunden erscheinen. Allein zur Erklärung dafür genügt die Gleichheit des Stoffes, und der Schluß der ersten wird bei dieser Annahme ebenso unverständlich wie der Anfang der dritten[1]). Die Bekehrung findet ihren Höhepunkt gewiß in der Schilderung des Kampfes zwischen Justina und Cyprian, allein sie beginnt mit einer Beschreibung des Lebens der Justina und endet mit der Angabe, daß sie nach dem Siege Schülerinnen um

1) Man kann das Gleiche selbst von dem Anfang der ersten behaupten. Die allgemeine Datierung daselbst ist unverständlich und unverständig, wenn der Schriftsteller später eine ganz genaue nachbringen will. Das hat schon der Verfasser der zweiten lateinischen Uebersetzung empfunden und daher jenen Anfang geändert (er datiert die Bekehrung unter Diokletian).

sich sammelt und Leiterin (μήτηρ) eines ἀσκητήριον wird. Es ist der übliche Schluß der Asketenerzählungen. Wußte der Verfasser etwas von einem Martyrium der Justina, so mußte er es wenigstens kurz erwähnen [1]). Da ferner ein solches Martyrium, wie wir sehen werden, dem Gregor im Jahre 379 noch unbekannt ist, während er die Bekehrung benutzt, die Zusammenstellung beider Erzählungen also sicher später fällt, werden wir annehmen müssen, daß das Martyrium später bekannt geworden oder später erfunden ist. Das bestätigt die dritte Schrift selbst. Sie beruht in dem ersten Teile auf der Bekehrung, setzt diese Schrift aber nicht etwa voraus und will sie fortführen oder ergänzen, sondern in sich aufnehmen und dadurch verdrängen. Sie läßt zu diesem Zweck den Cyprian auf die Frage des Richters, ob er der Lehrer der Christen sei, zunächst die ganze Geschichte seiner Bekehrung erzählen. Die Hauptperson ist, wiewohl beide Heilige die gleichen Qualen erleiden, nicht mehr Justina, sondern Cyprian. Die Novelle selbst liegt uns in der natürlichsten und literarisch verständlichsten Form in der Bekehrung vor, über die ich später handeln werde. Das Martyrium zeigt in dem Fehlen allen Empfindens für die Form der Christenprozesse und in der phantastischen Erzählung von der Lebensfähigkeit seiner Helden so handgreiflich die Spuren der jüngsten Epoche der Märtyrerdichtung [2]), daß man sich nur wundern kann, daß diese Erzählung schon für Eudokia und ihre Vorlage bezeugt ist. Weil der Statthalter selbst durch siedendes Pech und Feuer die beiden Märtyrer nicht töten kann — was durch den sofort eintretenden Tod eines Heiden noch auffälliger gemacht wird — sendet er sie an den Kaiser, der sie dann durchs Schwert hinrichten läßt. Wir können die Entstehung dieser Erzählung sogar noch erklären. Zwei Erzählungen über Cyprian von Karthago sind in ihr vereinigt, deren eine Theodoret (*ep.* 151, Migne 83 p. 1440) bietet: ταῦτα Κυπριανὸς ὁ πανεύφημος ὁ τὴν Καρχηδόνα καὶ τὴν Λιβύην ἅπασαν κυβερνήσας καὶ τὸν διὰ πυρὸς ὑπὲρ Χριστοῦ καταδεξάμενος θάνατον. Die andere bietet das jakobitisch-arabische Synaxar, über das ich später handeln muß (Wüstenfeld S. 37 ff.): der Kaiser — hier Decius — ließ Cyprian und Justina, weil er

1) Das ist um so notwendiger, als der Verfasser in dem Einleitungsteil die Novelle von Thekla, der ersten Märtyrerin, zur Vorlage nimmt.

2) Vergleichbar ist etwa das Volksbuch vom heiligen Georg, vgl. Krumbacher-Ehrhard Abhandl. d. Bayr. Akademie phil.-hist. Kl. XXV 3. Näher berühren sich mit dem Martyrium Cyprians z. B. die Akten des hl. Anthimus, vgl. Rud. Gerhardt, Ueber die Akten des hl. Anthimus und des hl. Sebastianus Jena 1915 S. 23 ff.

viel von ihnen gehört hatte, zu sich holen und befahl, da sie sich standhaft weigerten zu verleugnen, sie zu enthaupten. Zwei im Orient im Anfang des fünften Jahrhunderts umlaufende Berichte über Cyprian von Karthago sind keck mit einander verbunden. Dabei beruht der zweite, im Synaxar erhaltene, wie sich zeigen wird, schon auf einer Kontamination mehrerer älterer Schriften, zu denen auch die Bekehrung und die Buße gehören. Der Verfasser des Martyriums wollte selbst von dem berühmten Kirchenschriftsteller, also von Cyprian von Karthago reden. Er bezeichnet ihn daher im Eingang als den Gegner des Novatian (Novatus) und erzählt doch von ihm als von einem Bischof von Antiochien[1]) und Nachfolger eines Anthimos, d. h. er benutzt verständnislos die Angaben der Bekehrung. Seine Schrift hat eine gewisse Bedeutung für die Datierung dieser Art Fabulistik; ihre Einzelangaben zur Grundlage für die Erforschung urältester antiochenischer Tradition zu machen, wie Zahn dies tat, ist verfehlt. Sie scheidet für die methodische Untersuchung völlig aus.

Zwei Schriften bleiben, deren jede in ihrer Art literarisch wichtige Probleme bietet, die Bekehrung und die Buße. Die Bekehrung will in schlichter Form eine zeitlose, aber offenbar in ferne Vergangenheit gerückte Asketengeschichte geben. Zu der Zeit, als unser Heiland auf Erden erschienen war und die Weissagungen sich erfüllt hatten, wurde die ganze Welt von dem Wort erleuchtet und alle, die an den allmächtigen Gott und unsern Herrn Jesus glaubten, mit dem heiligen Geiste getauft. Da war zu Antiochien bei Daphne eine Jungfrau Justa, Tochter des Aidesios und der Kledonia, die hörte aus ihrem Fenster in der Nähe einen Diakon Praylios die Botschaft von Jesus verkündigen und ward vom heiligen Geist ergriffen. Sie wollte den Prediger selbst sehen und bat ihre Mutter um Erlaubnis, die es im Stolz auf ihre Philosophie verbot und sogar mahnte 'laß das deinen Vater nicht hören'; er war nämlich heidnischer Priester. Justa aber antwortete, daß außer Jesus kein Heil sei, und ging doch. Als Aidesios davon gehört hatte und bekümmert war, erschien ihm in der Nacht Christus selbst umgeben von fackeltragenden Engeln und mahnte ihn 'komm zu mir, ich gebe dir das Himmelreich'. Bei Morgengrauen ging er mit Frau und Tochter in die Kirche zu Praylios, ließ sich von ihm zum Bischof Optatus führen und bat

1) So ausdrücklich Photios in dem Referat aus Eudokia; in der bisher bekannten Fassung fehlt die Angabe, doch setzt die Erzählung voraus, daß Cyprian in Asien Bischof ist.

getauft zu werden. Der zögerte, aber als er von der Vision hörte, willfahrtete er ihm und machte ihn sofort zum Presbyter [1]), doch starb er schon nach anderthalb Jahren. Die Jungfrau aber ging immer ins Haus des Herren. Dabei sah sie ein vornehmer und reicher Jüngling Aglaidas, ein Götzendiener. Er entbrannte in Liebe und suchte sie durch allerhand Zwischenträger für sich zu gewinnen, sie aber antwortete stolz 'ich bin Christi Braut', und als er sie auf der Straße zu umarmen und fortzuziehen versuchte, warf sie ihn nieder, zerschlug ihm Gesicht und Seiten, zerriß seine Kleider und triumphierte über ihn, wie einst ihr Vorbild Thekla. Da wandte er sich zornig an den Zauberer Cyprian, gab ihm zwei Talente und bat ihn, die Jungfrau ihm zu verschaffen. Der rief einen Dämon, und, als der kam und nach seinem Begehren fragte, sagte er: 'ich begehre eine Jungfrau der Galiläer; kannst du mir die bringen?' Der Dämon verhieß es; Cyprian ließ sich erst noch seine früheren Taten künden und empfing von ihm dann ein Zaubermittel, um damit die Tür des Mädchens bei Nacht zu bestreichen; dann will der Dämon ins Haus dringen und sie holen [2]). Aber als die Jungfrau bei ihrem nächtlichen Gebet die Erregung ihrer Sinne merkte, wandte sie sich in brünstigem Flehen an Gott, bat, sie zu schützen, da sie sich Christus gelobt habe, bekreuzigte sich, und der Dämon war machtlos. Beschämt kehrte er zu Cyprian zurück und bekannte, 'ein Zeichen' habe ihn verjagt. Der aber rief sofort einen noch stärkeren Dämon, der von seinem Vater, dem Satan, das Zaubermittel brachte, das Cyprian um die Türe streichen sollte, während der Dämon zu ihr ginge. Aber die Jungfrau wappnet sich in einem neuen, noch gesteigerten Gebet; wieder muß der Dämon vor dem Kreuzeszeichen fliehen und seine Niederlage Cyprian bekennen. Da ruft dieser den Vater aller Dämonen, den Satan selbst, und fragt nach dem Grunde dieser Machtlosigkeit. Der vermißt sich, binnen sechs Tagen, in denen er mit Fieber sie quälen will, sie willig zu machen, geht am siebenten in der Gestalt einer Mitasketin zu ihr und sucht sie durch Reden zu verlocken. Aber das Kreuzeszeichen schlägt auch ihn in die Flucht, und Justa dankt in einem dritten Gebet Gott für die Errettung. Als Satan dem Cyprian seine Niederlage bekennt und die Frage, ob der Gekreuzigte denn stärker sei als er, mit Zittern bejahen muß, sagt Cyprian ihm ab und entschließt sich, sich

1) Diese Art Vision ist in der älteren Asketenerzählung offenbar typisch; sie erhebt den Empfänger über alle anderen und gibt ihm Anspruch auf die Würde des 'Presbyters', vgl. *Historia Monachorum* und *Historia Lausiaca* S. 193.

2) Ueber den Text vgl. den Anhang.

an Christus zu wenden. Den ergrimmten Satan verjagt er durch das Kreuzeszeichen, dessen Macht er durch den Satan selbst erfahren hat[1]), läßt die Diener alle seine Zauberbücher aufnehmen und geht mit ihnen in die Kirche zu dem Bischof Anthimos. Der hält die Bitte um die Taufe zunächst für eine Herausforderung, aber als er den Bericht Cyprians gehört hat, läßt er die Bücher verbrennen und bescheidet Cyprian für den anderen Tag zum Gottesdienst. In der Einsamkeit der Nacht tut Cyprian schweigend Buße für seine Sünden; als er am andern Morgen zur Kirche kommt, geben ihm schon die Worte der Liturgie Gewißheit der Begnadigung. Als nach der Predigt des Bischofs die Katechumenen entlassen werden, will der Diakon Asterios auch den Cyprian aus der Kirche weisen, weil er noch nicht getauft ist. Der aber weigert sich und verlangt sofort die Taufe; in der Kirche selbst stellt der Bischof hastig die Fragen und tauft ihn auf ein göttliches Wunder hin sofort. Binnen fünfzig Tagen durchläuft Cyprian die niederen kirchlichen Würden und wird Diakon. Wunderkraft und Redegewalt beglaubigen ihn weiter; nach einem Jahr ist er Presbyter, und als sechzehn Jahre später Anthimos seine Würde niederlegt, macht er den Cyprian zu seinem Nachfolger. Der machte Justa, indem er sie umnannte und Justina hieß, zur Vorsteherin (Mutter) der Gemeinschaft der Asketinnen[2]), bekehrte selbst viele zum Christentum und gewann viele von der Ketzerei zurück zur Heerde Jesu Christi, dem Ehre und Gewalt gehören in Ewigkeit.

Cyprians Wirksamkeit als Christ wird geschildert, weil seine Bekehrung die große Leistung Justinas an die Kirche ist. Die Erzählung erweitert sich dadurch im Schlusse etwas, bleibt aber eine Asketenerzählung in der typischen Form, die sich wie eine Anzahl der frühesten Asketengeschichten (vgl. mein Buch '*Historia*

---

1) Der Satan will zunächst das 'Zeichen' nicht verraten; wenigstens soll Cyprian ihm erst Treue schwören bei seiner großen Macht. Cyprian tut es, verjagt aber sofort den Satan durch das Zeichen, denn der Eid ist nichtig, da der böse Feind ja in Wirklichkeit ohnmächtig ist. Der Betrüger wird betrogen und erweist sich in Wahrheit als dumm; er selbst hat dem Cyprian seinen neuen Herren gezeigt. Es ist, wenn ich nicht irre, das älteste Beispiel für diese fast humoristische Auffassung des Teufels und für die Vorstellung eines Paktes mit ihm; das nächste Beispiel mag etwa die Adamslegende bieten.

2) Eine doppelte Fassung scheint hier vorzuliegen; nach der älteren wird Justina wohl selbst Schülerinnen um sich gesammelt haben und dadurch Mutter eines ἀσκητήριον geworden sein; nach der jüngeren macht der Bischof sie zur Diakonisse und erhebt sie damit in den Klerus. Die Uebersetzungen bieten bald die eine, bald die andere Form.

monachorum und *Historia Lausiaca*' S. 25 und öfters) eng an die apokryphen Apostelakten anschließt. Die wörtlichen Entlehnungen sind — entsprechend der Zeit, in die wir verwiesen werden — sogar stärker als sonst. Für die Paulus-Akten, zu denen die Thekla-Novelle gehört, hat schon Zahn die Belege gegeben. Ich füge die Thomas-Akten hinzu und führe ein Beispiel an. Der Apostel zwingt (cap. 32) die mörderische Schlange ihre Abstammung und Art zu nennen und hört unter anderem: ἐγώ εἰμι ὁ διὰ τοῦ φραγμοῦ εἰσελθὼν ἐν τῷ παραδείσῳ καὶ μετὰ Εὔας λαλήσας . . . ἐγώ εἰμι ὁ ἐξάψας καὶ πυρώσας Κάϊν, ἵνα ἀποκτείνῃ τὸν ἴδιον ἀδελφόν, καὶ δι' ἐμὲ ἄκανθαι καὶ τρίβολοι ἐφύησαν ἐν τῇ γῇ . . . ἐγώ εἰμι ὁ τὸ πλῆθος ἐν τῇ ἐρήμῳ πλανήσας, ὅτε τὸν μόσχον ἐποίησαν· ἐγώ εἰμι ὁ τὸν Ἡρώδην πυρώσας καὶ τὸν Καϊάφαν ἐξάψας . . . ἐγώ εἰμι ὁ τὸν Ἰούδαν ἐξάψας καὶ ἐξαγοράσας, ἵνα τὸν Χριστὸν θανάτῳ παραδῷ. Der heidnische Zauberer Cyprian (Bekehrung cap. 4) fragt den ersten und niedrigsten Dämon, ob er stark genug sei, Justina zu bezwingen; die Antwort lautet: Εὔαν ἠπάτησα, Ἀδὰμ παραδείσου τρυφῆς ἐστέρησα, Κάϊν ἀδελφοκτονεῖν ἐδίδαξα, γῆν αἵματι ἐμίανα· ἄκανθαι καὶ τρίβολοι δι' ἐμὲ ἀνέτειλαν[1]) . . . εἰδωλολατρείαν παρεσκεύασα, μοσχοποιῆσαι τὸν λαὸν ἐδίδαξα, σταυρωθῆναι τὸν Χριστὸν ὑπέβαλον (ὑπέβαλα Paris 1468). Das ist für die christlichen Leser gewiß wirksam, für die Situation (Ansprache des niederen Dämons an den heidnischen Zauberer) wenig passend. Dennoch waltet in der ganzen Erzählung unbestreitbar berechnende schriftstellerische Kunst und hebt sie weit nicht nur über die gewöhnlichen Asketenerzählungen, sondern auch über das Vorbild, dem z. B. die feierlichen, fast in liturgisch-archaischen Ton übertragenen Gebete nacheifern[2]). Ich brauche auf die Kunst in dem Bericht der drei Versuchungen nur

1) *Paris.* 1454 und *Sinait.* ἀκάνθας καὶ τριβόλους δι' ἐμὲ ἡ γῆ ἀνέτειλεν, vgl. die *Acta Thomae.*

2) Ich erwähne einen an sich unbedeutenden Einzelzug: Bekehrung cap. 5 beginnt das Gebet: ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ ὁ τοῦ ἀγαπητοῦ σου παιδὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ πατήρ, in den *Acta Theclae* cap. 24 Πάτερ ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ὁ τοῦ παιδὸς τοῦ ἀγαπητοῦ σου Ἰησοῦ Χριστοῦ πατήρ, εὐλογῶ σε, in den verlorenen Apostelakten, aus denen im Papyrus Berol. 9794 die προσευχὴ τῶν ιβ' ἀποστόλων Πέτρου καὶ τῶν ἄλλων erhalten ist (Berliner Klassikertexte VI S. 113, vgl. zur Sache Gött. gel. Anz. 1911 S. 561) ἅγιος εἶ, κύριε, θεὸς παντοκράτωρ καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (vgl. die leider arg zerstörte Fortsetzung v. 85—92 mit der Fortsetzung des Gebets in der Bekehrung; fast alle Züge lassen sich hier als in gewissem Sinne liturgisch belegen). Wenn ich nicht irre, dichtet das vierte Jahrhundert, wo es frei schafft, anders. [W. Bousset bestätigt mir, daß die Gebete einen höchst altertümlichen Eindruck machen, und verweist für cap. 5 auf *Const. Apost.* VII 34, 1 ὁ γῆν ἑδράσας καὶ οὐρανὸν ἐκτείνας, 6 τῇ σῇ σοφίᾳ διαταξάμενος und auf seine Analyse dieses Gebetes in diesen Nachrichten 1915 S. 451 ff.].

hinzuweisen. Zu dieser berechnenden Kunst gehört auch das Streben nach Anschaulichkeit der Erzählung. So tragen alle erwähnten Personen Namen, selbst der Diakon, der Cyprian mahnt, die Kirche zu verlassen. Aber diese Namen sind seltsam gewählt. Der Aidesios, dessen Gattin auf die Philosophie (offenbar ihres Mannes) so stolz ist, wird seinen Namen doch wohl dem berühmten Philosophen verdanken, der zunächst Jamblichs Schule übernahm, also öffentlich als Lehrer des Heidentums auftrat, sich aber dann auf Befehl eines Gottes, der ihm im Traum erschienen war, in die Einsamkeit zurückzog. Ein Bischof Anthimos hat in Antiochien nicht gewirkt, wohl aber kennen wir durch Eusebios und das syrische Martyrologium einen berühmten Bischof und Märtyrer des Namens in Nikomedien und wissen durch Mercatis Fund, daß er dem Verfasser aus der Literatur bekannt sein konnte[1]); der Bischof Optatus, der für Antiochien auch unmöglich ist, konnte dem Verfasser ebenfalls durch die Literatur, nämlich durch die griechische Fassung der Perpetua-Akten, bekannt sein, freilich als Bischof von Karthago. Zahn hat das alles richtig erkannt und doch die eine Frage nicht aufgeworfen: woher stammt dann der Name Cyprian? Ist es überhaupt denkbar, daß der Verfasser gar nicht an den berühmten Träger gedacht hat, wenn er die wunderbar rasche Beförderung nach der Bekehrung, die Redegewalt, den Kampf gegen die Ketzereien und endlich die Wundertaten Cyprians erwähnt? Daß man gerade im Osten um diese Zeit von Wundern zu berichten wußte, die Gott (nicht ein Dämon) durch Cyprian von Karthago getan habe, zeigt Makarios Magnes III 24 p 109 Blondel, der als Wundertäter mit Polykarp von Smyrna, Irenaeus von Lugdunum, Fabianus von Rom auch Cyprian von Karthago nennt[2]). Dabei ergibt sich nun freilich eine unlösliche Schwierigkeit: Optatus von Karthago soll ein Vorgänger Cyprians gewesen sein, eines Cyprian, der manche Züge des karthagischen Bischofs trägt und doch in Antiochien seinen Sitz hat. Und nun noch Anthimos als unmittelbarer Vorgänger Cyprians! Schon sein Auftreten müßte zeigen, daß wir es nicht mit einer antiochenischen Tradition zu tun haben; eine solche, ja selbst eine für Antiochien bestimmte Erfindung mußte, auch wenn sie einen Bischof (Cyprian) in die bekannte Liste einschwärzen wollte, wenigstens für die Vorgänger Namen aus ihr wählen. Die Namenswahl der Erzäh-

1) Vgl. Bardenhewer Geschichte d. altkirchlichen Literatur II 289.

2) Es ist eine seltsame Unklarheit, wenn Zahn (und ihm folgend Harnack) behaupten auf Grund einer Verwechslung mit dem antiochenischen Magier sei Cyprian in die Reihe dieser Gottesmänner geraten.

lung zeigt ihren Charakter. In der Novellistik, bzw. der Romanschriftstellerei der Zeit[1]) ist die Sitte längst beobachtet, daß der Erzähler mit Vorliebe die Namen für seine Dichtung der Literatur entnimmt. Mögen mit dem Namen dann einzelne Motive herübergenommen werden, die Personen sind in der neuen Handlung doch wieder neu. Dieselbe Technik ist hier, allerdings gesteigert, verwendet. Um eine freie Dichtung (Novelle) handelt es sich, die mit literarischen Namen und Reminiszenzen spielt und erbauen, aber ursprünglich nicht als historische Ueberlieferung gefaßt werden will. So erklärt sich auch die seltsame Zeitbestimmung im Eingang. Die Tendenz der Dichtung ist klar. An die Wirksamkeit des Zaubers glaubt damals der Heide wie der Christ; nur glaubt der letztere, daß Christus die Seinen auch davor behüten kann. Ist daher z. B. der Liebeszauber gegen eine Christin unwirksam geblieben, so genügt dies allein, um das Christentum als die einzig wahre Religion zu erweisen, und müßte jeden, der davon erfährt, veranlassen, selbst Christ zu werden (vgl. die schon von Zahn angeführte Erzählung bei Epiphanios *Pan. Haer.* 30, 4 ff., besonders 30, 8, 10 p. 344, 6 Holl). Eine solche Erzählung will der Verfasser in dem Hauptteil bieten und das Vertrauen der Christen stärken; freilich bietet er dabei, offenbar ohne besonderen Arg, eine frei erfundene Novelle[2]).

Die Buße, zu der ich zunächst übergehe, bietet in einer literarisch offenbar erzwungenen und sekundären Form den Grundstock derselben Erzählung, nur sind die einzelnen Angaben ins Phantastische gesteigert. Nicht eine Woche, sondern viele Mo-

1) Auch auf die sehr viel ältere bukolische Dichtung und z. T. auf die erotischen Briefe könnte man verweisen. Doch beschränke ich mich mit Absicht auf das, was ein römischer Rhetor des zweiten Jahrhunderts *historia* nennen würde. Das γένος können wir aus Apuleius einigermaßen bestimmen. Die Erzählung von Charite (*Metam.* VIII 1 ff.) könnte ein Rhetor *in historiae specimen chartis involvere*, und wenn man die wunderbare Errettung der Jungfrau aus der Hand der Räuber durch ein hilfreiches Tier nicht in der burlesken und scheinbar kunstlosen Art des Apuleius, sondern mit ernster schriftstellerischer Kunst behandeln würde, so ergäbe sich eine *historia: asino vectore virgo regia fugiens captivitatem* (VI 29). Solche *historiae* können in einen größeren Erzählungskomplex eintreten (Apuleius *Metam.* VIII 1, die Thekla-Akten) oder für sich überliefert werden (Frontos Arion); sie wollen erziehlich wirken (Properz I 15, 19—24) und sind an sich zeitlos (vgl. zu der ganzen Frage 'Das Märchen von Amor und Psyche bei Apuleius' S. 68 ff.). Als Beispiel der Namensentlehnung in der profanen Dichtung nenne ich etwa den Hirten Philetas bei Longus (auf Lesbos und neben Daphnis).

2) Von Cyprian hat er als von einem berühmten Bischof einiges gehört; so benutzt er seinen Namen.

nate lang (ja nach einer Andeutung Jahre lang) dauert der Kampf zwischen Cyprian und Justina, ist stadtbekannt und zieht nicht nur die Eltern des Mädchens, sondern die ganze Bürgerschaft in seine Kreise. Cyprian will sie nötigen, die Justina zu zwingen, den Aglaidas zu heiraten, indem er Seuchen über Mensch und Tier hereinbrechen läßt und Orakel veranlaßt, daß sie nur dann aufhören werden, wenn Justina und Aglaidas sich heiraten. Das alles ist aus der einfachen Erwähnung eines sechstägigen Schwächezustandes der Jungfrau geworden[1]). Wie dabei Cyprian nicht eine beliebiger Zauberer, sondern der größte und mächtigste aller Zauberer wird, so Justina die größte Wundertäterin: ihr Gebet heilt jede Krankheit und vertreibt alle Uebel, oder ersetzt allen Verlust; so bekehrt sie die ganze Stadt, schon ehe der Magier sich bekehrt. Er muß sich vor dem allgemeinen Haß verbergen[2]). Es ist wunderlich, daß Zahn trotz der handgreiflichen Vergröberung und Uebertreibung der erzählenden Teile dieses Stückes ihnen zugrunde liegende Reste eines Urberichtes erkennen will, denen gegenüber die einfache Fassung des Bekehrungsberichtes sekundär sei. Die einzelnen in der B u ß e angegebenen Züge lassen sich gar nicht zu einer fortlaufenden Erzählung zusammenfügen, und widersinnig ist der Bericht selbst, da die Hörenden alles schon wissen. Ist die Ueberarbeitung aber einmal festgestellt, so hat die Annahme, daß nicht die erhaltene Novelle selbst, sondern eine verlorene Zwillingsschwester zugrunde gelegt sei, weder Anhalt noch Zweck. Wichtig ist die Tendenz der B u ß e oder vielmehr die Tendenzen der beiden heterogenen Bestandteile, aus denen die Schrift schon im fünften, ja, wie wir sehen werden, schon im letzten Viertel des vierten Jahrhunderts zusammengesetzt war. Unerträgliche Wiederholungen und Widersprüche lassen an dem Hergang keinen Zweifel. Der erste, bei weitem wichtigere Teil beginnt mit einer Ansprache Cyprians an eine versammelte Menge, C h r i s t e n und H e i d e n[3]), und reicht in der Ausgabe von Maranus (*Cypriani opera ed. Ba-*

1) Natürlich darf auch der Zauber nicht einmal so weit wirken, daß der Dämon durch die Türe kommt. Ausdrücklich wird das bestritten, aber eben damit die Erzählung von der Macht des Kreuzeszeichens unklar gemacht.

2) Daß dabei die ursprüngliche Fiktion einer Bitte an die Christen und Heiden der Stadt, ihm Trost und Rat zu spenden, unmöglich wird, übersieht der Verfasser in seinem Eifer. Die Tendenz wird sich später zeigen.

3) Das hat Zahn verdunkelt, indem er gegen das Zeugnis der Eudokia und der mit ihr übereinstimmenden alten lateinischen Uebersetzung ihrer Vorlage der relativ jungen griechischen Handschrift folgt, die sich doch unendlich oft als schwer verdorben erweist. Hier bieten die alten Zeugen ὅσοι ἐν τοῖς τοῦ Χριστοῦ μυστηρίοις προκόπτετε, die Handschrift ὅσοι τοῖς τοῦ Χριστοῦ μυστηρίοις προσκόπτετε

luzius tom III) bis zum Ende von cap. 10, in Zahns Uebersetzung bis zum Ende von cap. 13. Cyprian erzählt sein Leben und besonders seine letzten Taten und fragt verzweifelt, ob Christus ihm vergeben könne; ein Christ Timotheus bejaht das, weist darauf hin, daß Christus ja grade für die Sünder gestorben sei, und heißt Cyprian zu dem Bischof gehen. Daß er es wirklich getan hat, müssen die Leser schon wissen. Die Schrift ist inhaltlich damit voll abgeschlossen, verläuft in der üblichen Dialogform und ist im Bau nicht ungeschickt. In der Schilderung der inneren Zerstörung Cyprians gewinnt sie sogar ergreifende Kraft und bildet trotz der ungeschickten Sprache ein würdiges Vorspiel für die beginnende Faust-Dichtung: νῦν ἔγνων σου τὴν πλάνην· ἐπαίσθην ταῖς φαντασίαις σου· ἔγνων σου τὴν ἀσθένειαν· οὐδὲ γὰρ ἔχεις τι ἐνυπόστατον, ἀλλὰ ματαίας καὶ προσκαίρου ῥοπῆς ἀπολαύσεις· οὔτε οἱ τύποι σου οὔτε οἱ θεσμοί σου, οὓς ἀντιτέθεικας τῇ εὐσεβείᾳ, ἀληθῶς[1]) εἰσίν, ἀλλὰ πλάνη καὶ φαντασία. διέφθειράς μου τὴν διάνοιαν, ἀπώλεσάς μου τὴν ψυχήν, τὰς ἐλπίδας μου διέρρηξας, πᾶσάν μου τὴν λογικὴν κατάστασιν[2]) εἰς χάος κατέσπασας. [ἀπώλεσας τὴν ζωήν μου καὶ τῇ κακίᾳ κατεδαπάνησας καὶ πᾶσάν μου τὴν κατάστασιν τῆς φύσεως διώλεσας]. μεγάλως ἐπλανήθην πιστεύσας σοι, ὑπερβαλλόντως ἠσέβησα, ἀφρόνως ἠνέχθην ἐπιδούς σοι ἐμαυτόν, ἐματαιώθην ἐπὶ γράμμασι, τῇ παιδείᾳ μου ἐπιβλαβῶς ἐχρησάμην ὑπακούσας σου, ἀπώλεσά μου χρήματα καὶ πράγματα ἐξακολουθήσας σου τῇ ἀπάτῃ· μετὰ γὰρ τῆς πατρικῆς οὐσίας καὶ τὴν ψυχήν μου προσεζημίωσας. εἰ δ' ἔνειμον χρῄζουσι τὰ ἐν σοὶ ἀπολόμενα, εἶχον ἂν κἀγὼ[3]) βραχεῖαν σωτηρίας ἐλπίδα· οὐαί μοι, τί πέπονθα. δεινῶς κατεφθάρην, ἀνιάτως ἐτραυματίσθην, νεκρὸς ὢν ζῆν ἐνόμιζον καὶ ἐλάνθανον πολλῷ χρήματι τάφον ὠνησάμενος[4]). Auch der Grundge-

(es folgt als Gegensatz eine Ansprache an Heiden). Das letztere ist im Ausdruck bedenklich und zerstört den Sinn. Cyprian kann gar nicht nur Feinde des Christentums ansprechen, er will ja im Schluß fragen, ob Christus ihm vergeben könne. Eine Neuausgabe des Textes wäre dringend nötig.

1) ἀληθεῖς Hs.

2) Κατάστασις ist der ruhige Zustand des Geistes, zugleich der Urzustand, vgl. die in den Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. 1914 Abh. 8 S. 31 ff. angeführten Stellen, besonders Jamblich *Vit. Pythagorae* 96 τῇ καταστάσει τῆς διανοίας. Danach ist λογική wohl zu deuten. Offenbar soll κατάστασις τῆς φύσεως im folgenden Satz dasselbe bezeichnen, also gehört er einem Interpolator.

3) εἶχον κἂν γοῦν die Handschrift.

4) Es folgt in der Handschrift ζῶν ἐπικινδύνως σοι προσεδρεύσας. Statt der sinnlosen Worte bietet der lateinische Uebersetzer (bei Fell und Pearson) *ego ipse mihi noxius fui gaudens in tuis erroribus,* Eudokia πυθμένας οὐδὲ (οὖν Hs.) θεῶν μέσφιν θανάτοιο πέρησα, die sahidische Uebersetzung (v. Lemm, Mémoires de l'Académie de St. Petersburg Ser. VIII vol. 4): denn ich war ein Knecht der Sünde geworden.

danke der Erzählung entbehrt nicht der Größe und kann an die Faustdichtung wenigstens erinnern, wenn auch die Ausführung ungeschickt bleibt. Nach tiefster Erkenntnis, freilich auch nach Macht hat Cyprian gestrebt, und die völlige, ursprünglich fromme Hingabe an den Kult der heidnischen Götter hat ihn zuletzt zum bewußten Teufelsdienst geführt. Jeder Versuch, anderen zu nützen, bringt ihnen nur Schaden, und immer mehr zwingt Satan seinen Diener zum Verbrechen. In der Erzählung soll dabei Cyprian offenbar als Gegenbild zu Apollonios von Tyana geschildert werden [1]). Wie Apollonios in frühster Jugend in den Dienst des Asklepios getreten ist, so Cyprian in den Dienst des Apollo; wie Apollonios wird er später in alle Mysterien geweiht; wir hören von weiten Reisen in ferne Länder, langer Lehrzeit und tiefstem Wissen um das Wesen der Götter und um die in der Natur waltenden Kräfte. Cyprians tiefe Bildung und die Gewalt seiner Rede wird hervorgehoben; man nennt ihn den φιλόσοφος μάγος. Die Schrift fesselte die Leser ihrer Zeit durch die geheimnisvollen Andeutungen über das Dämonenreich und Zauberwesen und dankte ihnen wohl auch die spätere Verurteilung im *Decretum Gelasianum*. Ihr Zweck ist offenbar, die heidnischen Philosophen dieser Zeit, also der Zeit nach dem offiziellen Siege des Christentums, bei den Christen und vor allem bei der christlichen Obrigkeit zu verdächtigen. Gerade daß in der letzten Zeit des Heidentums der Magier Apollonios immer mehr das Idealbild 'des Philosophen' geworden war, bot jetzt eine gefährliche Waffe: führt die heidnische Frömmigkeit und Philosophie notwendig zur Magie und ist diese verbrecherischer Teufelsdienst, so muß der Staat sie unterdrücken. Die Forderung wird nicht offen erhoben, und wenn man die spätere Weiterdichtung vergleicht, empfindet man in der Schilderung der Magie wie des Charakters des Magiers sogar noch eine gewisse Mäßigung. Aber die Stimmung ist die gleiche wie in der wenig älteren Schrift des Firmicus Maternus *De errore profanarum religionum*; die Christen beginnen die Beschuldigungen, die zwei Jahrhunderte früher die Heiden gegen sie geschleudert hatten, zurückzuwerfen

---

2) Darauf daß Hierokles in dem Φιλαλήθης λόγος ihn verherrlicht und über Christus gestellt hatte, weist schon Zahn. Da diese Schrift um 306 erschienen war, ist es sehr möglich, daß der Verfasser der Buße direkt auf sie Rücksicht nahm. Der versöhnliche Schluß spricht nicht dagegen, sondern eher dafür, da ja auch Hierokles den Christen scheinbar wohlwollend den Rat gegeben hatte, sich zu bekehren. Jedenfalls kehren eine Fülle von Einzelzügen aus der Apollonios-Literatur umgebildet und übertragen in der Buße wieder. Es lohnte, sie näher zu verfolgen. Nur darf man sie nicht zu einer frühen Datierung mißbrauchen.

und mit den gleichen Waffen, aber noch widerwärtigerer Technik zu fechten [1]). Dazu gehört dieses erfundene Bekenntnis eines angeblich bekehrten Philosophen, dem schon der Name bei den christlichen Lesern Glauben und Geltung verschaffen mußte. Aber nicht um die Magie nur handelt es sich. Cyprianus sieht mit eigenen Augen, daß jene Ἀρετή, Σοφία und Δικαιοσύνη, welche die griechischen Philosophen irre geführt haben, Trugbilder des Teufels sind, und lernt wie durch die Dämonen gottlose Frömmigkeit, unvernünftige Erkenntnis, ungerechte Gerechtigkeit und verwirrte Ordnung zu stande kommt [2]).

Mit einer ganz unpassenden Ueberleitung geht die uns vorliegende Schrift nun zu einer zweiten Rede Cyprians über, in welcher dieser noch einmal seine Sünden bekennt und fragt, ob auch für sie eine Vergebung denkbar sei; er bittet sogar, ihm alle Stellen der Schrift aufzuführen, die dafür sprächen. Als ob Timotheos gar nicht geredet hätte, bringt nun ein Eusebios in unerträglicher Breite diesen Schriftbeweis und ermahnt zum Schluß den Cyprian zum Bischof zu gehen. Cyprian verehrt darauf den Eusebios als seinen Vater und Retter; von Timotheos ist nicht die Rede. Ausdrücklich wird gesagt, daß bisher alle Anwesenden — und es sind plötzlich nur Christen anwesend — geschwiegen haben, um den Büßer das Gift des Satans erst vollständig ausbrechen zu lassen. Dialog und Erzählung mischen sich in unerträglicher Weise, und der Leser muß zum Schluß sogar noch ein Stück Lebensgeschichte nach der Bekehrung erfahren. Der Zweck

1) Nimmt man die gleich zu besprechende Fortdichtung mit ihrer Aufzählung der gräßlichsten Verbrechen hinzu, die angeblich der heidnische Geheimgottesdienst verlangt, so erhält man ein unser Empfinden peinigend genaues Gegenbild zu den Beschuldigungen gegen das Christentum, die z. B. Minucius Felix *cap.* 9 aufzählt (das lächerliche Kultbild, die Phallus-Verehrung, das Opfer des Kindes, die Unzucht bei den Agapen). Wie damals wirkliche oder in der Literatur erwähnte Verirrungen der Häretiker einen Anhalt geboten hatten, so jetzt der auch im zweiten Jahrhundert schon verbreitete Volksglaube, daß die Philosophie zur Magie führe (vgl. besonders Apuleius *Apol.* 27); selbst Einzelzüge sind hier schon nachweisbar; aber dem Christen blieb es vorbehalten, sie nicht nur in unsinnigster Weise zu steigern, sondern auch für sie das Zeugnis einer bestimmten Person zu erfinden. Seltsam, daß namhafte Forscher der Vergangenheit dies Schriftstück dem Cyprian selbst zuschreiben wollten!

2) Vgl. *cap.* 3 ἐκεῖ εἶδον πῶς συνίσταται ἀσεβὴς εὐσέβεια καὶ ἄλογος γνῶσις καὶ ἄδικος δικαιοσύνη καὶ συγκεχυμένη κατάστασις . . . . τριακόσια ἑξήκοντα πέντε παθῶν εἴδη εἶδον ἐκεῖ, καὶ τῆς κενοδοξίας καὶ κενῆς ἀρετῆς καὶ κενῆς σοφίας καὶ κενῆς δικαιοσύνης, ἐν οἷς πλανῶσι τοὺς Ἑλλήνων φιλοσόφους. ὅλως γὰρ ἐστολισμένα εἰσίν, ἀλλ' ὑπόστασιν οὐκ ἔχουσι, τὰ μὲν ὡς κονιορτός, τὰ δὲ ὡς σκιὰ θᾶττον διαρρέοντα. Die lateinische Uebersetzung kürzt hier wie meistens ab, ebenso die sahidische.

dieses Teiles ist im wesentlichen dogmatisch; man muß, um das zu empfinden, mit der Rede des Eusebios die pseudocyprianische Schrift *Ad Novatianum* vergleichen. Die Kraft der Buße soll bewiesen und zugleich ein lehrreiches Muster reumütiger Zerknirschung und öffentlichen Bekenntnisses gegeben werden. Unter diesen Gesichtspunkt fällt auch die Aufzählung der gräßlichen Totsünden Cyprians, die freilich zugleich die widrigste Verdächtigung des heidnischen Kultes enthält. Vorausgesetzt wird einerseits der erste Teil, andrerseits die Bekehrungsnovelle, deren Schilderung, wie Cyprian einsam in der Nacht seine Sünden bereut, offenbar die Keimzelle dieses Teiles enthält. Sie bietet zugleich die Erklärung für den Schluß der Buße, der die literarische Form so völlig zersprengt. Daß auch in dem ersten, sehr viel höher stehenden Teil die Bekehrungsnovelle benutzt ist, brauche ich nicht auszuführen. Wir erkennen jetzt, warum die Schilderung der Zauberkünste Cyprians so gesteigert werden mußte. Als größter aller Philosophen und Magier mußte er erscheinen.

Trotz dieser Benutzung der Bekehrung will die Buße von Anfang an von Cyprian von Karthago reden. Sie erreicht den Zweck ihres ersten Teils überhaupt nur, wenn der Büßende als Christ, ja als verehrungswürdiger Lehrer des Christentums allgemein bekannt war, und wenn man von diesem Lehrer wußte, daß er vor seiner Bekehrung in die Tiefen der Philosophie eingedrungen war. Bezeugt dies, wie gleich zu zeigen ist, eine Tradition, die im Osten weit verbreitet war, von dem karthagischen Bischof und rühmt mit seiner allgemeinen Bildung zugleich seine Redegewalt, so ist er gemeint und diese Tradition benutzt. Ein unscheinbarer Nebenzug gewinnt dann Bedeutung. In der Bekehrung wird nichts davon gesagt, wie Cyprian nach Antiochien gekommen ist; er erscheint einfach als ein dort berühmter Zauberer; in der Buße wird ausdrücklich hervorgehoben, daß er auf der Heimkehr vom Lande der Chaldäer hier Station gemacht hat; er stammt nicht von hier. Die Möglichkeit, ihn mit dem großen Bischof zu identifizieren, wird dadurch gewonnen. Der zweite Teil kennt dann offensichtlich Cyprian als den großen Lehrer des Christentums; er weiß ferner, daß er nach der Bekehrung seine Habe den Armen gegeben hat, wie das die *vita et passio* von dem Karthager Cyprian ausdrücklich berichtet. Auch zu seiner Tendenz endlich würde die Wahl dieser Persönlichkeit trefflich passen. Nicht nur die ihm zugeschriebene Schrift *Ad Novatianum*, auch der echte, gegen Novatian gerichtete Brief *ep.* 55 und andere ihm zugewiesene lateinische und griechische Stücke handeln von der Wirkung der

Buße. Es ist sehr glaublich, daß der Verfasser dieses 'dogmatischen' Teiles der Buße mit einer gewissen Absicht schilderte, wie Cyprian an sich selbst erfahren habe, was er später lehrte. Daß er von seiner Erhebung zum Bischof im Schluß nicht mehr ausdrücklich spricht, läßt sich eher für diese Annahme als gegen sie geltend machen. Wollte er hier von der Bekehrung abweichen und den richtigen Bischofssitz nennen, so mußte er den ihm durch den Stoff gegebenen Rahmen auffällig sprengen und polemisieren; weit leichter war es auch hier fortzulassen, was eine Verbindung seines Helden mit dem berühmten Träger des Namens erschwerte, und dem Leser das Weitere zu überlassen [1]).

Weiteren Aufschluß muß die Rede Gregors geben. Ich prüfe zunächst diejenigen Abschnitte in ihr, deren Angaben sich zweifellos auf den Bischof von Karthago beziehen.

Die Rede beginnt nach einer rein persönlichen Einleitung mit einer Betrachtung, welchen Wert es für den Christen habe, sich in das Leben und Leiden der Märtyrer zu versenken, und bezeichnet Cyprian als größten aller Märtyrer. Ihn liebt Gregor besonders, weil er der große Redner der Kirche ist; die Erinnerung an ihn stärkt ihn, sein Leiden erlebt er im Geiste mit. Mit cap. 6 beginnt der biographische Teil und schildert zunächst ganz kurz die vornehme Abkunft, den Reichtum und die körperliche Schönheit, sodann die vorzügliche Bildung des Helden. In allen Wissenszweigen, auch der Philosophie, erreichte er das Höchste, aber am bedeutendsten war an ihm die Redegewalt, wie man aus den Schriften erkennt, die er später als Christ verfaßt hat. Gregor eigen ist hierbei die Angabe, daß Cyprian Senator gewesen ist, ja in dem Senate von Karthago eine hervorragende Stellung (προεδρία) eingenommen hat. Eine alte Tradition muß ihm vorliegen, und natürlich schriftlich vorliegen. Denn Augustin (*serm.* 311) bestätigt aus der karthagischen Ueberlieferung diese Angabe: *mutati sunt piscatores, mutati sunt postea etiam senatores, mutatus est Cyprianus.* Mehr will

1) Da er die Beziehung des Hauptteiles auf Apollonios und die Schrift des Hierokles noch empfand (vgl. den Eingang des zweiten Teiles), ist immerhin möglich, daß er den Namen des Eusebios mit einer gewissen Absicht gewählt hat. Hat doch der berühmteste Träger dieses Namens gegen Hierokles polemisiert und die Nichtigkeit der Magie des Apollonios nachgewiesen. Freilich würde sich gerade hierbei dann wieder jenes novellistische Prinzip der Namenswahl geltend machen, das oben S. 49 besprochen ist. Nicht der historische Eusebios konnte dabei als Retter des historischen Cyprian bezeichnet werden; auch ist der Inhalt jener Schrift des Eusebios, soweit wir ihn kennen, völlig von dem der fiktiven Rede verschieden. Nur eine Art Gedankenverbindung konnte vielleicht auf die Wahl dieses literarisch bekannten Namens leiten.

Gregor von der ersten Zeit nicht berichten, gibt sich aber den Anschein viel mehr zu wissen. Dann geht er *cap.* 8 mit einer langen neuen Einleitung, in der er sich auf das literarisch erhaltene Sündenbekenntnis Cyprians beruft, zu einer novellistischen Darstellung der Bekehrung über, die mit der Erwählung zum Bischof von Karthago schließt. Hierauf kehrt er mit einem eigentümlichen Uebergang, der uns später noch beschäftigen muß, zu der Biographie zurück (*cap.* 13) und schildert zunächst Cyprians neues Leben nach der Bekehrung (aber vor der Bischofswahl). Die Schilderung paßt trefflich zu den Angaben der alten lateinischen *vita et passio*, ohne doch direkt aus ihr entlehnt zu sein. Ihr folgt eine allgemeine Charakteristik der schriftstellerischen Tätigkeit des großen Lehrers, wie sie die *vita et passio* auch bietet, aber wieder im Wortlaut abweichend. Ein Satz daraus bedarf besonderer Erläuterung, weil er unverständlich schien und in neuster Zeit von Sinko a. a. O. falsch erklärt ist (*cap.* 13 *p.* 445 A) τὴν περὶ λόγους φιλοτιμίαν, ἐξ ὧν ἦθος ἅπαν ἐπαίδευσε καὶ δογμάτων ἀπαιδευσίαν ἐκάθηρε καὶ ἀνδρῶν βίους ἐκόσμησε καὶ τῆς ἀρχικῆς καὶ βασιλικῆς Τριάδος τὴν θεότητα τεμνομένην, ἔστι δὲ ὑφ' ὧν καὶ συναλειφομένην εἰς τὸ ἀρχαῖον ἐπανήγαγεν, ἐν ὅροις μείνας εὐσεβοῦς ἑνώσεώς τε καὶ συναριθμήσεως, Eine solche Schrift hat Cyprian, bei dem das Dogmatische überhaupt sehr zurücktritt, nie geschrieben. Wie kommt Gregor zu dieser wunderlichen Angabe? Sinko (a. a. O. S. 15) vermutet, er habe in anhaltslos freier Erfindung, um nur überhaupt etwas Näheres anzugeben, die literarische Tätigkeit des Athanasios auf Cyprian übertragen. Den Beweis für die Annahme eines so seltsamen Schwindels bei Gregor sollen sprachliche Beobachtungen geben: Gregor verwendet, wo er von den Irrlehren der Sabellianer und Arianer spricht, die Schlagworte τὰς φύσεις (Χριστοῦ) τέμνειν und τὰς φύσεις συναλείφειν und bezeichnet als sein Ideal ἐν ὅροις μένειν τῆς θεοσεβείας (εὐσεβείας)[1]. Aber daß er die Schlagworte den dogmatischen Kämpfen der letzten Vergangenheit und der eigenen Gemeinde entnimmt, ist aus der Rücksicht auf die Zuhörer ohne weiteres zu erklären und beweist nicht, daß ihm die literarische Tätigkeit eines Mannes der jüngsten Vergangenheit vorschwebt. Auch nötigt diese Annahme Sinko zu weiteren Seltsamkeiten. Er deutet unter ihrem Zwange die Worte ἀνδρῶν βίους ἐκόσμησεν auf christliche Biographien, oder vielmehr direkt auf den βίος Ἀντωνίου des Athanasios; nur aus rhetorischem Grunde sei der Plural gewählt. Den Bau des Satzes versucht er dabei selbst durch Zahlen deut-

1) Vgl. *Or.* 2 *cap.* 37; 20 *cap.* 5; 31 *cap.* 30; 39 *cap.* 11; 21 *cap.* 13.

lich zu machen; gerade er muß dem Leser weitere Bedenken erregen: drei verschiedene Stoffe würden erst in drei Gliedern aufgezählt und dann im vierten Gliede eine Einzelnheit aus dem zweiten Stoffgebiet nachgetragen. Ich verweise gegen die ganze Annahme zunächst darauf, daß auch Theodoret *ep.* 151 (Migne 83 *p.* 1440, oben S. 43) dieselben Schlagworte der jüngsten theologischen Streitigkeiten verwendet und von sich behauptet, er bleibe bei der alten Lehre der Kirche, dem Glauben der Propheten, Apostel und großen Lehrer, deren Reihe bei den Griechen Ignatius, bei den Lateinern Cyprian beginnt. Bei den Kämpfen innerhalb der Reichskirche des vierten Jahrhunderts beruft man sich auch im Osten auf ihn als den großen Lehrer und Hüter der kirchlichen Tradition im Westen[1]. Man kann einwenden, daß Gregor hierüber hinausgeht, indem er einerseits schon dem Cyprian eine Stellungnahme gegen zwei entgegengesetzte Parteien zuschreibt, andrerseits den Streit um das Verhältnis der beiden Naturen in Christo unter das Schlagwort 'Streit um die Dreieinigkeit' stellt. Aber auch dies läßt sich erklären. Es ist Sinko entgangen, daß tatsächlich zu Gregors Zeit ein Cypriancorpus in Konstantinopel selbst erschienen war, das eine Schrift über die Dreieinigkeit enthielt, die von dem Ordner dieses Corpus so charakterisiert werden konnte, und daß wir diese Schrift sogar noch besitzen[2]. Rufin berichtet *De adult. libr. Origenis* (Origenes VII *p.* 628 C. Migne): *sancti Cypriani martyris solet omne epistolarum* (d. h. Schriften) *corpus in uno codice scribi. huic corpori haeretici quidam, qui in spiritum sanctum blasphemant, Tertulliani libellum De Trinitate, reprehensibiliter quantum ad veritatem fidei nostrae pertinet scriptum, inserentes et quam plurimos codices de talibus exemplariis conscribentes per totam Constantinopolim urbem maximam distrahi pretio viliori fecerunt, ut exiguitate pretii homines illecti ignotos et latentes dolos facilius compararent, quo per hoc invenirent haeretici perfidiae suae fidem tanti viri auctoritate conquirere. accidit tamen ut recenti adhuc facto quidam ex nostris fratribus catholicis inventi (inventa?) admissi sceleris commenta retegerent et ex parte aliqua, si quos possent, ab erroris huius laqueis revocarent. quam plurimis tamen in illis partibus sanctum martyrem Cyprianum*

1) Man hatte an großen Namen hier keinen Ueberfluß, da Tertullian ausschied. Die Rücksicht auf die Empfindung des Westens bestimmte offenbar, dem im Osten wenig bekannten Vertreter der Kirche diese Stellung einzuräumen. Das ist für die ganze Entwicklung wichtig.

2) Harnack hat (Geschichte d. altchristl. Literatur I 715) hieran erinnert, ohne freilich die notwendigen Folgerungen zu ziehen und ohne auf die Quellen Gregors einzugehen.

huius fidei, quae a Tertulliano non recte scripta est, fuisse persuasum est. Den wirklichen Verfasser der Schrift nennt Rufins Gegner Hieronymus *Contra Rufinum* II 19: *transit ad inclytum martyrem Cyprianum et dicit Tertulliani librum, cui titulus est De trinitate, sub nomine eius Constantinopoli a Macedonianae partis haereticis lectitari. in quo crimine mentitur duo; nam nec Tertulliani liber est nec Cypriani dicitur, sed Novatiani, cuius et inscribitur titulo, et auctoris eloquium stili proprietas demonstrat* (vgl. *Vir. ill.* 70 *De trinitate grande volumen . . . quod plerique nescientes Cypriani existimant*). Sondert man aus diesen Angaben aus, was Rufin selbst nur vermuten konnte und was Hieronymus auf Grund dieser Vermutungen behauptet, so bleibt die Tatsache, daß in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts in Konstantinopel und von dort aus eine Neuausgabe Cyprians vertrieben wurde, der man durch billigsten Preis weite Verbreitung sichern wollte und in der Tat auch zunächst verschaffte [1]). Ob wirklich ein kirchlicher Zweck den Herausgeber bestimmte, betrügerisch die Schrift *De trinitate* einzuschwärzen [2]) oder ob er die Schrift anonym fand und glaubte, sie dem Cyprian zuschreiben zu dürfen, gerade sie mußte für seinen Leserkreis, der an diesen Fragen lebhaften Anteil nahm, besondere Bedeutung gewinnen. Als ich mit Professor Pohlenz über die Deutung der Gregor-Stelle sprach und ihm zeigte, daß sie sich auf diese Ausgabe von Konstantinopel beziehen müsse und Gregor daneben eine Biographie Cyprians benutze, äußerte er sofort die Vermutung, daß diese Biographie mit der Ausgabe verbunden und schon in ihr ein Hinweis gerade auf die Schrift *De trinitate* enthalten gewesen sei; das entspreche am besten dem Zweck der ganzen Ausgabe. Die einleuchtende Vermutung ward mir zur Gewißheit, als ich verfolgte, wie diese Biographie zu der alten *vita et passio* steht, die ja auch mit einem Corpus Cyprians verbunden war und auf die literarische Tätigkeit Cyprians in einer allgemeinen Charakteristik einging (*cap.* 7), die in den Angaben Gregors und späterer Quellen weiter wirkt [3]). Wir gewinnen durch Gregor tatsächlich

1) Eine Handschrift kam, wie wir sehen werden, sogar in den Westen zurück bis nach Spanien.

2) Die Voraussetzung wäre auch dann, daß Cyprian im Osten schon als der maßgebende Zeuge für die Tradition in der westlichen Kirche galt.

3) Gregors Worten ἦθος ἅπαν ἐπαίδευσεν entspricht in der Tat die Schilderung der *vita et passio: quis virgines ad pudicitiae disciplinam coerceret, doceret paenitentiam lapsos filios dei pacem et evangelicae precis legem; a quo Christiani mollioris affectus .. consolarentur spe futurorum .. misericordiam ... patientiam disceremus .. livorem inhiberet.* Seinen sonstigen Schilderungen entspricht die Beschreibung

wertvolle Angaben über eine bald nach der Mitte des vierten Jahrhunderts für Leser in der Osthälfte des Reiches bestimmte Biographie. Bewährt sich diese Vermutung in der folgenden Darstellung, so gewinnen wir eine anschauliche Vorstellung, wie Gregor in der Eile sich vorbereitete: er ließ sich das Corpus der Schriften Cyprians kommen und — las den βίος. Auch seine Worte werden nun verständlich: nur zwischen ethischen und dogmatischen Schriften will er scheiden, auf jene bezieht sich das erste und dritte, auf diese das zweite und vierte Glied. Den Worten ἦθος ἅπαν ἐπαίδευσε entspricht ἀνδρῶν βίους ἐκόσμησε (er veredelte das Leben der Menschen); κεκοσμημένος (τενορνευμένος) ἤθει καὶ γνώσει ist ein in dieser Zeit nicht seltener Lobspruch. Den Worten δογμάτων ἀπαιδευσίαν [1]) ἐκάθηρε entspricht τῆς . . . Τριάδος τὴν θεότητα . . . . . ἐπανήγαγεν. Die Gegenüberstellung von ἄνδρες und θεοί (θεός) entstammt der epischen Sprache, die Gregor ja geläufig ist (auch für ἐκόσμησε könnte man vielleicht auf sie verweisen, vgl. Odyssee 4, 725). Das dritte und vierte Glied gibt die Wirkung der in den ersten beiden Gliedern geschilderten Tätigkeit an.

Hieran schließt die Schilderung der Verfolgung des Decius, der Cyprian sich entzog und darum geächtet wurde [2]). Die Versicherung, daß der Kaiser ebensoviel, ja fast noch mehr Gewicht auf den Abfall Cyprians als den aller andern Christen legte, weil er viel von ihm gehört hatte, und deshalb alle Mittel versuchte, enthält an sich nur einen in der Martyrienliteratur beliebten Topos (vgl. z. B. die *Acta disputationis Achatii* oder vielmehr *Acacii*) und könnte auf Rechnung Gregors fallen. Es wird sich später zeigen, daß er der Quelle angehörte und Anlaß zu dem Bericht wurde, Decius habe sich den Cyprian holen lassen. Nur in der angefügten Reflexion scheint Gregor selbst zu sprechen und auf die jüngste

---

der Wirksamkeit Gregors auf die Märtyrer und Bekenner. Für die Angaben, die sich in andern Quellen auf die 'Biographie' zurückführen lassen, verweise ich besonders auf die Sätze: *quis doceret veritatem haereticos, schismaticos unitatem.. per quem gentiles blasphemi .. vincerentur?* Freilich liegt zwischen den griechischen Angaben und denen der *vita et passio* eine Mittelquelle.

1) Als Vertreter der echten παιδεία erscheint er als Christ, wie er vorher als Vertreter der höchsten heidnischen παιδεία geschildert ist. Das ist das Neue in Gregors Quelle; daneben dann der Verweis auf die Schrift *De trinitate.*

2) Der Ausdruck ἐξορίαν αὐτοῦ κατακρίνεται ist juristisch nicht ganz korrekt, doch gebraucht schon Cyprian selbst Worte wie *extorris factus* von dem, der sich der Verfolgung entzog (*vincere in cursu* nennt er es *ep.* 38, 1) und dessen Güter der Fiscus in Verwaltung nahm (*ep.* 24 und 38, 1). Denkbar ist also, daß die Biographie die Flucht unter Decius meint, glaublicher freilich, daß das spätere, in der *vita et passio* erwähnte Exil falsch datiert wurde.

Vergangenheit Rücksicht zu nehmen. Stark hebt er danach hervor, wie viel Christen Cyprian durch seine Briefe bewogen habe, standhaft das Martyrium zu erleiden, und schildert seine Mahnungen. Daß er hierbei nicht aus den Briefen selbst, sondern nur aus einer kurzen allgemeinen Angabe schöpft, hat Sinko a. a. O. richtig beobachtet[1]) Den Schluß bildet (*cap.* 16 *p.* 448 A) kurz und ohne Bezeichnung des Zeitabstandes oder der neuen Herrscher, Valerian und Gallien, die Angabe, daß Cyprian endlich selbst durch das Schwert hingerichtet worden sei. Gregor fand in seiner Quelle keine Angabe über die Kaiser und kannte offenbar die verschiedenen Fassungen der lateinischen Akten nicht, die im Abendlande am Tage des Martyriums in kirchlichen Gebrauch waren oder schon den Ausgaben beigegeben wurden[2]); ich kann bisher überhaupt nicht nachweisen, daß sie je in den Osten gedrungen sind. Ebenso fremd ist dem Gregor freilich jenes griechische Martyrium des Cyprian und der Justina. Es hätte ihm für die rhetorische Schilderung so dankbaren Stoff geboten und zu seiner Einleitung so vorzüglich gepaßt, daß der Schluß *ex silentio* auch hier zwingend ist. Es war daher verfehlt, wenn Zahn trotzdem die bei Gregor folgenden Angaben über das Grab Cyprians mit denen dieses griechischen Martyriums in Verbindung bringen wollte. Um Ähnlichkeiten zu finden, verallgemeinert er: nach Gregor ist der Leib des karthagischen Bischofs zunächst lange im Besitz einer frommen Frau; dann wird er durch eine Offenbarung bekannt, feierlich bestattet und tut nun in seinem Grabe (in Karthago) Wunder. Nach dem griechischen Martyrium werden die Leichen des Antiocheners und der Justina zunächst bewacht; römische Schiffer stehlen sie, lassen sich die Akten der Hinrichtung von Augenzeugen aufzeichnen und bringen beides nach Rom zu einer vornehmen Matrone Rufina. Diese bestattet sie auf dem Forum des Claudius mitten in der Stadt[3]); dort halten die Christen Gottesdienst und erleben Wunder. Zahn legt auf das Eingreifen zweier frommer Frauen Wert. Aber das ist ein in der Martyrienliteratur geradezu typischer Zug[4]), der

---

1) Es war verfehlt, wenn v. Soden (Texte und Untersuchungen XXV 3 S. 181) die Frage aufwarf, welche Briefe Gregor gekannt habe. Der Neuherausgeber des Corpus konnte natürlich die Sammlung kennen, daneben aber auch die allgemeinen Angaben der *vita et passio* benutzen.

2) Vgl. die Abhandlung Die Nachrichten über den Tod Cyprians, Sitzungsber. der Heidelberger Akademie 1913 Abh. 14.

3) Sollte der Schriftsteller einmal von einem *forum Appi* gehört haben?

4) Vgl. z. B. die Akten des Anthimus.

sich aus der Reliquienverehrung besonders der Frauen erklärt [1]). Die Angaben Gregors stehen in dem Teil, welcher der Biographie entlehnt ist. Sie sind an und für sich in ihr durchaus nicht undenkbar. Ueber den Gebeinen Cyprians erhob sich in Karthago später wirklich eine Kirche; die Gläubigen beteten dort und erwarteten Wunder (vgl. die von Tillemont *Mémoires* IV 189. 190 und neuerdings von Corssen Zeitschr. f. d. neutestam. Wissensch. XVI 71. 73. 79 angeführten Zeugnisse). Galt doch ihr Heiliger ihnen apostelgleich und sollte schon bei Lebzeiten Wunder getan haben (vgl. oben S. 48). Ueber die erste Beisetzung war nichts bekannt; auch wir kennen sie ja nur durch die lateinischen Akten, die im Orient nicht benutzt sind; die *vita et passio* schweigt gänzlich. So fügte der Verfasser der Biographie nach irgend einer Quasitradition oder eigener Erfindung einen Bericht über jene fromme Frau bei. Daß er als Hauptquelle die *vita et passio* benutzte, erkennt man besonders gut, wenn man beachtet, wie alles, was in dieser als bekannt vorausgesetzt wird, bei ihm fehlt. Ueber ihre Angaben hinaus hat er eine richtige Einzelheit (die Stellung Cyprians im Senat), sonst falsche Kombinationen und junge Erfindungen.

Dennoch kann die Novelle von dem Zauberer Cyprian und seiner Liebe zu Justina in der Biographie schwerlich in dem Umfange gestanden haben, in dem Gregor sie zur Erbauung und Ergötzung seiner Hörer in dem Mittelstück der Predigt (*cap.* 8—12) bietet. Zu schroff würde das dem γένος der literarischen Biographie widerstreiten. Auch hebt Gregor diesen Teil in Anfang und Schluß deutlich von dem Hauptbericht ab und nennt selbst eine neue Quelle, die Buße. Er hat sie auch wirklich benutzt und zwar, wie in *cap.* 12 sein Bericht über die Verbrennung der Zauberbücher zeigt, schon in der erweiterten Fassung, für die damit der *terminus ante quem* gegeben ist. Dennoch liegt nicht sie der Erzählung zugrunde, nur einzelne Einlagen sind aus ihr gemacht; Anfang und Schluß, ja der ganze Gang und Ton des Berichtes stimmen zu der Bekehrung, die sich ja sogar als älter erwiesen hat als selbst der erste Teil der Buße. Die Annahme, daß gerade diese Schrift zugrunde gelegt ist, wäre zwingend, wenn nicht die Schwierigkeit bliebe, daß die Bekehrung ja von einem antiochenischen Bischof Cyprian erzählt und es schwer begreiflich wäre, wie Gregor die Erzählung von ihm sorglos auf den Kar-

1) Man denke an die Berichte über die Entstehung der donatistischen Bewegung.

thager übertragen konnte. Zahn, der diese Schwierigkeit mit Recht betont, führt freilich noch andere Gegengründe an, doch ist von ihnen keiner stichhaltig. Er betont, daß eine auffällig zu der Bekehrung stimmende Einzelangabe Gregors (*cap.* 12 *p.* 445 B) ὡς δὲ ἐγώ τινος ἤκουσα, καὶ νεωκόρος sich auf mündliche Tradition berufe. Aber als guter Rhetor will Gregor ja von Anfang an den Eindruck erwecken, daß er mit seinem Helden ganz vertraut sei und die sorgfältigsten Erkundigungen nach ihm angestellt habe. Die Wahl dieser Form ist bei ihm also begreiflich, auch wenn er in Wahrheit eine schriftliche Quelle benutzte. Noch weniger Gewicht hat für mich die Beobachtung, daß das Gebet Justinas, das Gregor in indirekter Rede bietet, einen andern Wortlaut hat, als in der Bekehrung; Reden und Gebete muß jeder Rhetor neu schaffen oder umformen, auch wenn er im Uebrigen von einer Quelle abhängt. Der Gedanke endlich, daß Gregor für dieses Gebet eine schriftliche Quelle haben müsse, weil er es mit den Worten beschließe (*cap.* 11 *p.* 443 A) ταῦτα καὶ πλείω τούτων ἐπιφημίζουσα, bedarf für Philologen keiner Widerlegung. Wohl aber habe ich einen anderen Anhalt, auf direkte Benutzung der Bekehrung durch Gregor zu schließen. Da er auf die Umgestaltung der Novelle durch Gregor etwas Licht wirft, sei er ausführlich hier dargestellt.

In der Bekehrung wie in der Buße handelt es sich nicht um die Liebe Cyprians zu Justina; die Liebe des Aglaidas und seine Bitte an Cyprian gibt diesem den Anlaß, die Macht der Dämonen an ihr zu erproben. Nur einmal heißt es in der Bekehrung, gleich als Cyprian den ersten Dämon ruft: ἐρῶμαι παρθένου τῶν Γαλιλαίων, καὶ εἰ δύνασαί μοι ταύτην παρασχεῖν. Das braucht nicht mehr zu bedeuten als 'ich wünsche Justina zu haben; bringe sie zu mir', aber schon der Verfasser der Buße faßt es als Geständnis der eigenen Liebe Cyprian und läßt ihn nach dem Bericht der ersten Zauberversuche sagen: οὐκέτι γὰρ ὁ Ἀγλαΐδης εἴχετο μόνος ἐρωτικῶς τῆς κόρης, ἀλλὰ κἀγώ, ohne freilich darauf später irgendwie näher zurückzukommen [1]). Gregor verkürzt und vereinfacht aus rheto-

1) Wie befremdlich den Lesern die Worte ἐρῶμαι παρθένου vorkamen, die doch auch Eudokia und der alte lateinische Uebersetzer lasen, zeigt die Ueberlieferungsgeschichte. Die griechische Fassung, welcher der *Paris.* 1454 und der von Frau Margaret Dunlop Gibson veröffentlichte *Sinaiticus* 497 (*Studia Sinaitica* VIII S. 64 ff.) angehören, setzt ein ἐρᾷ παρθένου τῶν Γαλιλαίων ὁ Ἀγλαΐδος (Ἀγλάϊος *Sin.*). Die arabische Uebersetzung (vgl. Ryssel Archiv f. d. Studium der neueren Sprachen und Literaturen 110 S. 286) setzt ein 'wir haben uns in eine Jungfrau von der Religion der Christen verliebt' (Interpolation aus der Buße); der Verfasser

rischem Grunde die Erzählung; er streicht die Rolle des Aglaidas ganz und macht Cyprian zu dem eigentlichen ἐραστής. Nach der Schilderung der Schönheit und Keuschheit der Jungfrau heißt es sofort (*cap.* 8 *p.* 442 A) ταύτης ὁ μέγας ἥλω Κυπριανός, οὐκ οἶδ' ὅθεν καὶ ὅπως, τῆς πάντα ἀσφαλοῦς καὶ κοσμίας· φαύουσι γὰρ ὀφθαλμοὶ λίχνοι καὶ τῶν ἀψαύστων, τὸ προχειρότατον ὀργάνων καὶ ἀπληστότατον· καὶ οὐχ ἥλω μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐπείρα. Gregor las einen Bericht, der die Liebe Cyprians an einer Stelle erwähnte, wo sie überraschend und unerklärlich war, und fügte andeutungsweise eine halbe Erklärung im Stil der erotischen Novelle ein [1]). Bei der Wahl Cyprians zum Bischof, d. h. genau bei dem Schluß der Bekehrung, bricht (*cap.* 12 *p.* 445 B) die Benutzung dieser Quelle ab. Gregor kehrt in einem begeisterten Ausruf, der sofort näher zu erläutern ist, zu Cyprian von Karthago zurück, berichtet aber zunächst, was zwischen Bekehrung und Bischofswahl liegt. Justina ist völlig verschwunden. Der Wechsel der Quelle ist, wie schon angedeutet, handgreiflich. Die erste Quelle wird genau an der Stelle wieder aufgenommen, wo Gregor sie fallen gelassen hat, wiewohl ihn die zweite Quelle eigentlich schon weiter geführt hat.

Die Frage war übrig geblieben, wie es möglich war, daß Gregor jene Nebenquelle benutzte, die in Anfang und Schluß so deutlich Antiochien als Schauplatz der Handlung bezeichnete. Eine weitere Rekonstruktion der Biographie bringt, wie ich glaube die Antwort. Längst ist beobachtet, daß von Lateinern nur Prudentius Kunde der Magie an dem Bischof von Karthago hervorhebt, und Zahn hat dies richtig auf die Benutzung einer östlichen Quelle zurückgeführt, ohne ihre Eigenart näher bezeichnen zu können.

---

der syrischen Uebersetzung endlich sagt dem Sinne nach richtig, aber vorsichtig: 'ich bin befriedigt, wenn du eine Jungfrau von den Galiläern, wenn du kannst, zu mir herbringst'.

1) Die bezeichnenden Worte οὐκ οἶδ' ὅθεν καὶ ὅπως, die in allen Handschriften stehen, sucht Sinko dem Gregor abzusprechen, weil in einzelnen am Rand oder im Text bei der Beschreibung der Jungfrau ein Satz eingeflochten ist καὶ τὸν νεανίαν ἐξέπληττεν ὁρῶντα μὲν κάλλος ἐξαίσιον, ἀκούοντα δὲ τρόπον ἐφάμιλλον. Ihn hält Sinko für echt und vermutet, ein Herausgeber habe es psychologisch unwahrscheinlich gefunden, daß gerade die Keuschheit Justinas Cyprians Begierde entflammte. So habe er den Satz gestrichen und dafür später jene Worte eingesetzt, die sich nun in allen Handschriften fänden, während die alte Fassung nur in einigen nachgetragen sei. Allein auch wenn wir jene Worte tilgen und die Nebenüberlieferung einsetzen, entsteht eine unerträgliche Wiederholung in der Fortsetzung. Auch überzeugt die Begründung der Korrektur des Herausgebers mich nicht. Ich halte den Satz καὶ τὸν νεανίαν κτλ. für einen müssigen Zusatz eines Lesers, der die üblichen Phrasen der erotischen Erzählung hier häufen wollte.

Daß Prudentius (*Peristephanon* 13) in dem Hauptteil seines Gedichtes die jüngere, in Afrika offizielle Fassung des echten Martyriums zugrunde legt und sie mit kecksten Erfindungen bereichert, habe ich selbst (Sitzungsber. der Heidelberger Akademie 1913 Abh. 14 S. 29 ff.) erwiesen. Vorausgeht eine allgemeine Charakteristik, die im Schluß wieder aufgenommen wird: *Punica terra tulit, quo splendeat omne quicquid usquam est, Inde domo Cyprianum, sed decus orbis et magistrum. Est proprius patriae martyr,* sed amore et ore noster, *Incubat in Libya sanguis, sed ubique lingua pollet* (vgl. v. 101 *Disserit, eloquitur, tractat, docet, instruit, prophetat, Nec Libyae populos tantum regit,* exit usque in ortum Solis *et usque obitum, Gallos fovet, imbuit Britannos, Praesidet Hesperiae, Christum serit ultimis Hiberis*). Den gleichen Preis enthält jener Schlußsatz des *cap.* 12 bei Gregor, mit dem dieser zu der biographischen Quelle zurückkehrt: οὐ γὰρ τῆς Καρχηδονίων προκαθέζεται μόνον ἐκκλησίας οὐδὲ τῆς ἐξ ἐκείνου καὶ δι' ἐκεῖνον περιβοήτου μέχρι νῦν Ἀφρικῆς (vgl. hierzu Prudentius v. 96. 97), ἀλλὰ καὶ πάσης τῆς ἑσπερίου, σχεδὸν δὲ καὶ τῆς ἑῴας αὐτῆς, νοτίου τε καὶ βορείου λήξεως, ἐφ' ὅσα ἐκεῖνος ἦλθε τῷ θαύματι. οὕτω Κυπριανὸς ἡμέτερος γίνεται. Die letzten Worte rechtfertigen offenbar die Verehrung Cyprians vor den Hörern; er ist auch ihr Heiliger geworden, gehört allen, die ihn bewundern, nicht nur der eigenen Heimat (vgl. auch Prudentius v. 105. 106). Das erklärt die Worte des Prudentius (v. 3) *Est proprius patriae martyr, sed amore et ore noster,* die von Harnack (Gesch. d. altchristl. Literatur I 703) und von Soden (Texte u. Untersuchungen XXV 3 S. 177) seltsamer Weise als Anspielung auf Cyprians *ep.* 67 gefaßt werden. Wohl enthält dieser Brief die Antwort auf eine Anfrage spanischer Christen, aber von Liebe ist gar nicht die Rede, kein Anlaß, ihn irgend hervorzuheben; der Gegensatz *patriae martyr-noster* bliebe unerklärt, der Gedanke und Ausdruck verschroben. Prudentius meint: durch unsere liebende Bewunderung ist er der unsere geworden (so weit stimmt er zu Gregor) und er gehört uns auch der Sprache nach (was der Orientale nicht sagen kann). Die Verbindung der beiden Worte ist mehr durch den Klang als den logischen Zusammenhang gegeben. Gregor und Prudentius benutzen eine gemeinsame Quelle, deren Worte Prudentius hier durch den Zusatz *et ore* umgestaltet. Diese Quelle gilt es zunächst näher zu bestimmen. Wie Gregor in dem biographischen Teil feiert Prudentius an Cyprian zunächst die Gewalt des λόγος und die hohe Bildung. Gottes Ratschluß war, daß beide in den Dienst der Kirche treten sollten (v. 17)[1]:

1) Cyprian erscheint als der erste große Erklärer der heiligen Schrift v. 16

Eligitur locuples facundia, quae doceret orbem Quaeque voluminibus Pauli famulata disputaret, Quo mage cruda hominum praecordia perpolita nossent Sive timoris opus seu mystica vel profunda Christi[1]), vgl. Gregor *cap.* 7 und 13 (die Stellen hängen zusammen und sind nur durch den Einschub der Novelle auseinander gerissen) τῶν μὲν οὖν λόγων καὶ οἱ λόγοι μάρτυρες, οὓς πολλοὺς καὶ λαμπροὺς ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν κατεβάλετο, ἐπειδή γε μετήνεγκε θεοῦ φιλανθρωπίᾳ τὴν παίδευσιν, τοῦ ποιοῦντος τὰ πάντα καὶ μετασκευάζοντος πρὸς τὸ βέλτιον und τὴν περὶ λόγους φιλοτιμίαν, ἐξ ὧν ἦθος ἅπαν ἐπαίδευσε καὶ δογμάτων ἀπαιδευσίαν ἐκάθηρε καὶ ἀνδρῶν βίους ἐκόσμησε καὶ τῆς ἀρχικῆς καὶ βασιλικῆς Τριάδος τὴν θεότητα . . . εἰς τὸ ἀρχαῖον ἐπανήγαγεν (vgl. oben S. 56). Auch Prudentius nennt also als Gegenstände der Lehre Cyprians die Ethik (Werke der Gottesfurcht) und die Dogmatik (bei der Trinitätslehre handelt es sich gerade auch in dem Werke Novatians um das Verhältnis des Sohnes zum Vater). Wie Gregor nach der Biographie schildert dann Prudentius die Umwandlung des Lebens (v. 25 ff.) und wie Gregor hebt er die allseitige Bildung Cyprians hervor, freilich mit einem eigentümlichen Zusatz (v. 21 ff.): *Unus erat iuvenum doctissimus artibus sinistris, Fraude pudicitiam perfringere, nil sacrum putare, Saepe etiam magicum cantamen inire per sepulcra, Quo geniale tori ius solveret aestuante nupta. Luxuriae rabiem tantae cohibet repente Christus e. q. s.*

Hat Prudentius, der doch im übrigen offenbar die Biographie der Ausgabe von Konstantinopel zugrunde legt[2]), diesen Hinweis auf den Zauber und besonders auf den Liebeszauber selbst eingelegt? Das wäre nur denkbar, wenn er die Novelle benutzte, die auf den Antiochener gestellt war. Das Rätsel, wie das geschehen konnte, würde sich also nur verdoppeln; und dabei erwähnt Prudentius die Novelle selbst nicht und beschreibt die Zauberei zwar mit den üblichen Farben der älteren Poetik, aber ganz anders als die Novelle. Die leichteste Erklärung gibt wohl die Annahme, daß schon die Biographie einen kurzen Hinweis auf die Zauberkünste enthielt. Fand ihn Gregor hier ebenfalls, so mußte er sich berechtigt glauben, den Bericht der Bekehrung auf den Karthager zu übertragen und die Angabe, Cyprian sei in Antiochien Bischof gewesen, für einen Irrtum zu halten. Die Buße konnte ihn weiter

1) Einen leichten Anklang an den Brief der siguensischen Märtyrer an Cyprian (*ep.* 77) möchte ich wenigstens erwähnen. Er berührt sich freilich auch mit Gregors Schilderungen und kann in der Biographie benutzt gewesen sein.

2) Sie hatte natürlich besonderen Grund, Cyprian als Lehrer der gesamten Christenheit und daher auch des Ostens hervorzuheben. Der Herausgeber wünschte ihn ja zum Besitz auch der griechischen Kirche zu machen.

darin bestärken. Eine ausführliche Polemik gegen jenen vermeintlichen Irrtum war durch den ganzen Charakter seiner Rede ausgeschlossen. Seine sachlichen Quellen sind danach klar; ihr Studium hat ihm nur wenig Zeit kosten können. Sein eigen bleibt nur die geschickte rhetorische Ausgestaltung.

Eine letzte Frage wäre dann, ob die Biographie vor die Novelle von der Bekehrung fällt oder umgekehrt. In ersterem Falle könnte die Magie nur erwähnt sein, um die philosophische Bildung Cyprians mit besonderer Steigerung hervorzuheben. Der Verfasser der Novelle müßte dann die Biographie benutzt haben. Dann würde seine ganze Erfindung der Biographie des karthagischen Bischofs entstammen; er würde wirklich diesen schildern wollen und ihn dennoch nach Antiochien versetzen. Viel glaublicher ist jedenfalls das Umgekehrte, daß er die Rolle des Zauberers in seinem Stoff gegeben fand; er wollte ihn nach der Bekehrung zum Bischof werden lassen und wählte danach für ihn einen berühmten Namen, von dessen Träger man doch im Osten nicht viel wußte; auch sollte sein Cyprian so wenig wirklich der geschichtliche Bischof sein, wie sein Aidesios der geschichtliche Philosoph. Aber das freie Spiel der Dichtung ward, gerade weil man von Cyprian so wenig wußte und doch nach Einführung des Festes bald mehr wissen und in der Predigt erzählen wollte, verkannt. Selbst die Biographie mochte jetzt erwähnen, daß eine Tradition ihm vor der Bekehrung sogar Zauberkünste zuschreibe. Der Verfasser der Buße benutzte sie und die Dichtung.

Sicheren Boden haben wir unter den Füßen, wenn wir die Entwicklung weiter verfolgen. Ein Gegenbild zu der Erzählung Gregors bietet das jakobitisch-arabische Synaxarion (Wüstenfeld S. 37 ff., vgl. jetzt *Patrol. orient.* I 285 ff.). Die arabische Tradition scheint nicht über das fünfzehnte Jahrhundert hinauszugehen, doch hat der offenbar zugrunde liegende griechische Text schon dem Metaphrasten Symeon vorgelegen, der ihn in einer Einlage (Migne 115 *p.* 856 C) benutzt[1]; er ist also für das zehnte Jahrhundert bezeugt. Eine weitere Datierung bietet, wie oben S. 43 gezeigt ist, das von Eudokia benutzte griechische Martyrium, da es diese Fassung voraussetzt. Sie gehört ins Ende des vierten oder den Anfang des fünften Jahrhunderts. Ich gebe den Bericht in starker Verkürzung. An diesem Tage — dem 18. September — starben als Märtyrer der heilige Cyprian und Justina. Dieser Cyprian

1) Neben ihm übrigens auch den Gregor, den wieder Georgios Synkellos als Hauptquelle benutzt; ganz von Gregor hängt auch das *Menologium Basilianum* (Migne 117 *p.* 84) ab. Sonst finde ich ihn nicht als maßgebend benutzt.

war ungläubig und ein Zauberer gewesen; er hatte die Zauberei im Westen (Magrib) gelernt und war, als er dort alle Zauberer übertraf, nach Antiochien gezogen, um dort entweder Neues zu lernen oder mit seinem Wissen zu prunken [1]). Als er dort bekannt geworden war, wendete sich der Sohn eines Vornehmen, der in eine christliche Jungfrau Justina verliebt war, bittend an ihn, da ihm selbst weder Geldversprechungen noch Todesdrohungen noch Zauberkünste geholfen hatten. Cyprian bot alle seine Kunst auf; aber die Dämonen, die er zu ihr sandte, fanden sie immer im Gebet und mußten die Flucht ergreifen. Endlich rief er verzweifelnd die Teufel herbei und sagte ihnen: wenn ihr mir Justina nicht herschafft, so werde ich Christ. Da ersann deren Oberhaupt eine List und ließ einen Dämon in der Gestalt Justinas zu Cyprian kommen, allein als dieser sie mit den Worten 'Willkommen, Königin der Frauen, Justina' umarmen wollte, entschwand der Dämon in Rauch. Da erkannte Cyprian die Ohnmacht des Teufels, verbrannte seine Zauberbücher und ließ sich von dem Patriarchen von Antiochien taufen. Dieser nahm ihn in den Priesterstand auf und machte ihn nach kurzer Zeit zum Meßdiener und nachher auch zum Presbyter, und nachdem er in tugendhaftem Wandel und den Wissenschaften der Kirche weitere Fortschritte gemacht hatte, wurde er Bischof von Karthago. Er nahm die heilige Justina mit sich und machte sie zur Oberin der Nonnen (in der Bekehrung: *καὶ μητέρα αὐτὴν τοῦ ἀσκητηρίου ἐποίησεν*), und als das heilige Concil sich in Carthago versammelte, war er unter den Teilnehmern. Als der Kaiser Decius von den beiden hörte, ließ er sie zu sich holen und verlangte von ihnen, daß sie ihren Glauben verleugneten, und als sie ihm nicht gehorchten, ließ er ihnen die Köpfe abschlagen. Ihr Gebet sei mit uns.

Wie bei Gregor ist hier der Inhalt der Bekehrung und der Buße mit der Geschichte des karthagischen Bischofs verbunden, der hier durch Decius selbst verurteilt wird. Dennoch war es verfehlt, wenn Zahn den Bericht aus Gregor ableiten wollte. Dem widerstreitet die Fülle der bei Gregor fehlenden Einzelzüge, die

1) Vollständiger in der Fassung des Metaphrasten: Κυπριανός τις ἐν τῇ Ἀντιοχέων διέτριβεν, ἡνίκα τὰ τῆς βασιλείας σκῆπτρα Δέκιος εἶχεν· ὃς πατρίδα μὲν ηὔχει Καρχηδόνα τὴν ἐν Λιβύῃ, γεννήτορας δὲ τῶν εὐγενῶν καὶ πλουσίων· φιλοσοφία δὲ ἦν αὐτῷ καὶ τέχνη μαγικὴ τὸ φιλοπονούμενον. ταύταις ἐκ νέου προσέχων εἰς ἀμφοτέρων ἀκρότητα ἤλασε, σπουδὴν ἅμα καὶ φύσιν ὀξυτάτην εἰσενεγκών. ὀνόματος δὲ μεγάλου τυχὼν οὐ μόνον Καρχηδόνα χωρῆσαι τὸ ἐκείνου κλέος ἠξίωσεν, ἀλλὰ καὶ τὴν περίβλεπτον Ἀντιόχειαν μάρτυρα τῆς αὐτοῦ καὶ σοφίας καὶ τῆς περὶ τὰ μαγικὰ δεξιότητος ἠθέλησεν ἔχειν· ἴσως δὲ καὶ μαθεῖν τι προσδοκήσας ἐκεῖθεν, ὃ μὴ μέχρι τόδε μεμάθηκεν.

das Synaxarion (z. T. in lehrreicher Umbildung) aus der Bekehrung und Buße bewahrt hat, und widerstreitet mehr noch die Fassung des Martyriums, das hier Cyprian und Justina zusammen erleiden [1]). Der Verfasser benutzte dieselben Quellen wie Gregor nämlich für Einleitung und Schluß ein paar Angaben der Biographie (kaum nach eigener Lektüre), dann die Bekehrung und Buße, wobei die erstere wieder den Grundstock der Erzählung bot. Eingefügt ist noch die Erwähnung des Concils, auf Grund von Eusebios (vgl. die gegen Eusebios gerichtete Polemik und die aus Gregor entlehnten Angaben bei Georgios Synkellos p. 707, 1 und 684, 11 der Bonner Ausgabe). Die Widersprüche seiner Quellen verdeckte der Verfasser durch geschickte Kombination.

Die weiteren Synaxarien kann ich nicht ganz verfolgen; doch scheinen die Quellen ähnlich. So beginnt das *Synaxarium Constantinopolitanum* oder *Sirmondianum* (*ed.* Hipp. Delehaye, Brüssel 1902 p. 97) mit einem indirekt aus der Biographie entlehnten kurzen Stück: οὗτος ἦν ἐπὶ Δεκίου τοῦ βασιλέως, γένει περιφανὴς καὶ πλούτῳ κομῶν καὶ εἰς ἄκρον τῆς ἐν λόγοις φιλοσοφίας καὶ τῆς μαγικῆς ἐλάσας ἐπιτηδεύσεως (in dem von Delehaye zum Vergleich herangezogenen Synaxar: Κυπριανὸς ὁ σοφὸς ἱεράρχης ὑπῆρχε μὲν ἐπὶ τῆς βασιλείας τοῦ Δεκίου, ἀπὸ Ἀντιοχείας τῆς Συρίας· ἦν δὲ φιλόσοφος καὶ μάγος τέλειος). Es folgt eine Ueberleitung zu dem Thema: πρὸς δὲ τὴν εἰς Χριστὸν πίστιν καὶ τὴν διὰ τοῦ μαρτυρίου τελείωσιν ἦλθεν ἐξ αἰτίας τοιαύτης, dann der Inhalt der Bekehrung, endlich das Martyrium, das hier schon aus dem erhaltenen griechischen Martyrium interpoliert ist [2]). Dieselbe Anordnung der Bestandteile zeigt Delehayes zweites Synaxarium, in welchem das Martyrium noch einfach ist (der ἄρχων τῆς Δαμασκοῦ läßt die Heiligen durch's Schwert hinrichten). Neben der Bekehrung ist Gregor und vielleicht auch die Buße benutzt [3]).

---

1) Gregor weiß nur von dem Märtyrertode Cyprians (unter Decius), weil er seine Quellen nicht verschmilzt, sondern neben einander benutzt.

2) Der *Comes orientis* versucht in Damaskus die Heiligen durch Feuer zu töten und sendet sie dann an den Kaiser (also Decius) nach Nikomedien. Den Schluß bildet eine Angabe über den Bericht Gregors. Umgekehrt könnte die arabische 'Uebersetzung' der Bekehrung und des Martyriums, die Ryssel im Archiv f. d. Studium d. neueren Sprachen und Literaturen 110 S. 280 ff. bietet, die beiden Sonderschriften aus einem Synaxarium interpoliert haben. Das Martyrium ist hier doppelt, aber der Kaiser ganz beseitigt.

3) Wie die wenigen Quellen immer wieder benutzt werden, zeigt niedlich die arabische 'Uebersetzung' der Bekehrung, die bei der ersten Erwähnung Cyprians einlegt: 'dieweil er zu jener Zeit dahin (nach Antiochien) aus Afrika gekommen war und der üble Ruf seiner Ränke und Listen in dem ganzen Ort

Aus dieser festen Reihenfolge erklärt sich das jüngste der hier zu besprechenden Werke, das griechische Martyrium. Wenigstens werde ich den Eindruck nicht los, daß die an sich überflüssige Epitome aus der Bekehrung, die Cyprian in seiner Rede bietet, aus der Ueberleitungsformel πρὸς δὲ τὴν εἰς Χριστὸν πίστιν . . . ἦλθεν ἐξ αἰτίας τοιαύτης und ihrer Fortsetzung herausgewachsen ist. Das Martyrium benutzt die gleichen Quellen in der gleichen Folge, bietet also nur die künstliche Ausgestaltung und Ueberarbeitung. Der Verfasser will ebenfalls von dem großen Kirchenlehrer berichten, doch weiß er über ihn noch viel weniger, verfügt aber über eine lebhafte Phantasie und eine gewisse Belesenheit in der jüngeren Martyrienliteratur. Daß er die Bekehrung benutzt, kann nicht zweifelhaft sein; aus ihr hat er also die ihm eigentümliche Angabe, daß der Märtyrer in Antiochien Bischof war und daher zunächst von dem *Comes orientis* abgeurteilt wurde. Für die genauere Kenntnis der Ausbildung des Berichtes wird erst die weitere Durchforschung der handschriftlichen Tradition das Material bieten können. Da eine solche mir selbst unmöglich ist, habe ich mich beschränkt, die Hauptstadien der Ausbildung der auf Cyprian bezüglichen Literatur nach den vorhandenen Quellen darzulegen. Vielleicht kann ich auch dadurch dazu beitragen, daß die interessanten Schriftstücke bald in genügender Form herausgegeben werden.

Eine antiochenische Tradition ist bisher nicht erwiesen, ja die Novelle (die Bekehrung), von der die ganze Entwicklung ausgeht, hat sich als sicher nicht-antiochenisch herausgestellt. Auch ihre Nachbildungen, die Zahn S. 128ff. zusammenstellt, beweisen dafür nichts [1]). Daß schon in der nächsten Behandlung des Stoffes

---

vernommen wurde'. (Ryssel, Archiv f. d. Studium d. neueren Sprachen u. Literaturen 110 S. 286). Quelle ist die Angabe des jakobitisch-arabischen Synaxariums, vgl. auch die Stelle aus Symeon dem Metaphrasten oben S. 67, 1. Die Grundtypen dieser Synaxarien-Berichte sind, veranlaßt durch das kirchliche Bedürfnis, schon damals entstanden. Die Erweiterungen scheinen allmählich hinzuzutreten. Uebrigens ist in jener arabischen 'Uebersetzung' in dem Martyrium auch Gregors Rede noch benutzt (man vgl. Ryssel S. 202. 203 mit Gregor *cap.* 15 und achte auf die angeführten Stellen der Bibel).

1) Die bei Theodoret (*Hist. rel.* 13, Migne 83, *p.* 1405, Zahn S. 102) von Macedonius erzählte Wundergeschichte hat mit der Cyprian-Dichtung nichts gemein als die allgemeinen Anschauungen dieser Zeit über den Liebeszauber und seine Wirkungen. Beeinflußt scheint die Marina-Legende (Marina ist Tochter eines heidnischen Priesters Aidesios in dem pisidischen Antiochien); aber daß der Einfluß rein literarisch ist, zeigt schon die Heimatsbezeichnung (an den Namen, nicht den Ort knüpft die Dichtung); auch die Novelle von Maria von Antiochien (Zahn S. 129) ist rein literarische Nachbildung. Ich vermag eben darum auf die Namen der Heldinnen so wenig Gewicht zu legen wie (trotz Useners

Cyprian in den Mittelpunkt tritt, ist begreiflich, ja notwendig, wenn inzwischen die Ausgabe und die Biographie einerseits, das Fest andrerseits die Aufmerksamkeit auf ihn gerichtet hatte. Beide hängen eng zusammen. Denn, so seltsam es zunächst klingen mag, nicht eigentlich als der Märtyrer kam Cyprian in den Osten, sondern als der große Lehrer der westlichen Kirche und der Vertreter der Rechtgläubigkeit in ihr. Daß er auch den Märtyrertod erlitten hatte, bot den Anlaß ihn durch ein Fest zu ehren. Aber kirchenpolitische Rücksichten auf das Empfinden des Westens, nicht die Bewunderung des Martyriums selbst, bestimmten die Einführung und Anerkennung; man bemühte sich nicht einmal um die 'Akten'. Die eigenartige Lage, in welche der Prediger dadurch versetzt war, wird aus Gregor am besten anschaulich. Die befremdlich rasche Ausbildung der Literatur erklärt sich aus dem Fest. Als sie ihren Abschluß endlich in einem wirkungsvollen Martyrium gefunden hatte und nun in den Westen zurückdrang, in dem das echte (oder doch das relativ echte) Martyrium des karthagischen Bischofs allgemein verbreitet war und kirchlich benutzt wurde, konnte man in jenem Gebilde der Dichtung den eigenen Heiligen nicht mehr wieder erkennen. So erhielt die Kirche des Abendlandes zwei Märtyrerbischöfe gleichen Namens, im Osten ist der Cyprian der Justina-Dichtung Alleinherrscher geblieben, aber, selbst wo er als Antiochener galt, meinte man doch den großen Kirchenfürsten und Schriftsteller[1]). Was der Osten vom Westen wirklich angenommen hatte, war nur der Name gewesen; auch die Ausgabe von Konstantinopel hatte ihren Zweck nicht erreicht. Was der Westen zurückerhielt, war eine Dichtung, die gewiß die

---

wundervollem Büchlein) auf den Namen Pelagia. Daß ein Zufall uns inschriftlich den Namen Aglais in Rom im ersten Jahrhundert bei der Freigelassenen eines Mitgliedes der *gens Claudia* zeigt, während in dem späten und phantastischen Martyrium der Antiochener Aglaides als Verwandter eines Kaisers Claudius bezeichnet wird, berechtigt noch weniger zur Annahme irgend einer richtigen oder falschen Lokaltradition. Wie könnte man einen Zusammenhang der Benennungen überhaupt konstruieren? Noch weniger freilich möchte ich auf die Vermutung von S. Baring-Gould (*Contemporary Review* 1877 S. 864) eingehen, die Novelle von Cyprian und Justina sei daraus entstanden, daß die Martyrologien zu demselben Tage wie den Cyprian auch eine karthagische Märtyrerin Rosula erwähnen. Um eine karthagische Tradition oder abendländische Dichtung kann es sich überhaupt nicht handeln.

1) Das hat schon Fell geahnt und hat Zahn wirklich erwiesen, wenn er auch gegen seinen Vorgänger polemisiert und viel zu viel als Tradition retten will. So kommt es, daß man noch immer von einer 'Verwechslung' des Antiocheners und Karthagers redet und die Schuld an ihr der Flüchtigkeit Gregors zuschreiben zu können meint.

Züge des Alterns der Schaffenskraft des griechischen Genius in sich trug, aber doch des Eigenen und Bedeutsamen noch genug bot, um die Weltliteratur nachhaltig zu beeinflussen.

Die Reihenfolge der Schriften ist nach meiner Vermutung also:

Die Novelle (die Bekehrung), etwa um 350.

Die Biographie Cyprians in der Ausgabe von Konstantinopel.

Die Buße Cyprians Teil I.

Die Buße Cyprians in Erweiterung.

Die Predigt Gregors von Nazianz im Jahre 379.

Die Urtypen der Synaxarien-Berichte (vielleicht auch die Quelle Theodorets).

Das Martyrium des Cyprian und der Justina.

Die Dichtung der Eudokia, um 450.

Anhang.

Die Voraussetzung dieser Ausführungen ist, daß die Novelle zuerst griechisch veröffentlicht wurde. Eben hiergegen hatte sich früher V. Ryssel, Der Urtext der Cyprianlegende, Zeitschrift f. d. Studium der neueren Sprachen und Literaturen 110 (1903) S. 273 ff.[1]) gewendet, ohne, so weit ich weiß, bisher Widerspruch gefunden zu haben. Der verstorbene Gelehrte hielt die syrische Fassung, die Bedjan (*Acta mart. et sanct. syr.* III 322 ff.) aus dem *cod. Berol.* 222 (B) und Agnes Smith Lewis (*Studia Sinaitica* IX 245 ff.) aus der oberen Schrift des berühmten sinaitischen Palimpsestes des ältesten Evangelientextes (S) und dem *cod. syr. Add.* 12,142 des Britischen Museums (L) herausgegeben hat, für original. Die kürzeste und ursprünglichste Form vertritt dabei für ihn L, während BS, die eng zusammen gehören, einen erweiterten Text bieten sollen, der dem griechischen Uebersetzer vorgelegen haben müßte. Die Texte umfassen — was mich von vornherein bedenklich stimmt — sowohl die Bekehrung als das junge Martyrium.

In der Untersuchung setzte Ryssel die Resultate Zahns einfach voraus, ignorierte sie aber an einem entscheidenden Punkte, mit dem ich daher beginne.

1) Zahn hatte auf eine sachliche und stilistische Uebereinstimmung mit den Thekla-Akten hingewiesen. In der Bekehrung heißt es von der Jungfrau, die den Angriff des Aglaidas abwehrt: ἡ δὲ

1) Ich danke die Kenntnis seines Aufsatzes einem gütigen Hinweis H. Lietzmanns.

νεᾶνις τὴν ἐν Χριστῷ ποιήσασα σφραγῖδα ῥαγδαῖον αὐτὸν ἐπὶ γῆς ῥίψασα ὕπτιον, τὰς πλευρὰς αὐτοῦ καὶ τὴν ὄψιν ἀφανίσασα πυγμαῖς καὶ περιρρήξασα τοὺς χιτῶνας αὐτοῦ θρίαμβον αὐτὸν ἐποίησεν[1]) ἀκόλουθα πράξασα τῇ διδασκάλῳ Θέκλῃ, καὶ ἀπῄει εἰς τὸν κυριακὸν οἶκον. Dem entspricht in der Thekla-Legende *cap.* 26 *p.* 254, 5 Lipsius καὶ λαβομένη τοῦ Ἀλεξάνδρου περιέσχισεν αὐτοῦ τὴν χλαμύδα καὶ τὸν στέφανον ἀφείλετο ἀπὸ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ καὶ ἔστησεν αὐτὸν θρίαμβον. In der syrischen Fassung der Bekehrung heißt es:

L. 'Die Heilige aber bekreuzigte sich mit dem Zeichen Christi und ergriff den Unverschämten	BS. 'Die heilige Jungfrau aber ergriff ihn allein und bekreuzigte sich mit dem Zeichen Christi

und sie warf ihn auf die Erde und schlug ihm ins Gesicht, und sie zerriß seine Kleider und ließ ihn ganz verwundert stehen, wie ihre Schwester Thekla es mit dem unverschämten Alexander gemacht hatte'. — Das weist vielleicht auf eine griechische Lesung ἔκθαμβον αὐτὸν ἐποίησεν, die aus dem mißverständlichen θρίαμβον αὐτὸν ἐποίησεν leicht werden konnte[2]). Unmöglich scheint es mir, das Syrische hier an die Spitze zu setzen.

2) Es steht ähnlich mit der Entlehnung aus den Thomas-Akten (vgl. oben S. 47). Zunächst zeigt das Sätzchen, das sich nur in den syrischen Handschriften SB findet 'und Dornen und Disteln hat sie um meinetwillen hervorgebracht', daß nur diese beiden Handschriften die ursprüngliche Fassung des syrischen Textes bieten können. Sodann fehlt im Syrischen überhaupt jeder Hinweis auf das goldene Kalb, und Ryssel (S. 276) sieht darin sogar ein Zeichen der Ursprünglichkeit, mit Unrecht, da der Hinweis schon in dem Vorbild steht. Die Annahme, daß ein griechischer Uebersetzer die Vorlagen des Syrers nachgeschlagen hätte, würde mir ganz unglaublich scheinen.

3) Als positiven Beweis führt Ryssel eine Anzahl von Stellen auf, an denen er den griechischen Text nicht verstanden hat; so zunächst *cap.* 8 (von Eva) ἔπειτα δὲ πεισθεῖσα ἐτεκνογόνησεν καὶ τὴν γνῶσιν τῶν καλῶν (εὐθὺς fügt *Sin.* ein) ὑπεδέξατο καὶ ὁ κόσμος τετέκνωται, (κόσμος ἅπας *Sin.*). Der Syrer bietet: 'und als Adam sie erkannt hatte und sie Kinder gebar, empfing sie die Erkenntnis des Guten und

1) So *Paris.* 1454 und *Sinaiticus*, ἀπέλυσεν *Paris.* 1468 (vgl. *cap.* 5 S. 145, 15 Zahn). Letzterer verstand den Ausdruck nicht mehr, der aus τρόπαιον ἱστάναι hervorgewachsen ist (vgl. die Thekla-Akten), Eudokia ebenfalls nicht; sie umschreibt ὅλοις δ'ἀπέδειξε γέλωτα.

2) Denkbar ist freilich auch, daß der Syrer den ihm unverständlichen Text durch freie Erfindung umgestaltete.

des Bösen und um ihretwegen wurde die Welt (S das Volk) geboren und kam es zu der Aufeinanderfolge der Geschlechter und Generationen (SB der Kreaturen)'. Ryssel hält ὁ κόσμος τετέκνωται für unverständlich und daher für falsche Uebersetzung aus dem syrischen Wort für Volk. In Passows Lexikon war das — schwerlich direkt benutzte — Vorbild angeführt, Euripides *Herc. fur.* 6. 7 οἳ Κάδμου πόλιν τεκνοῦσι παίδων παισίν (vgl. den Commentar von Wilamowitz). Der Syrer hat die elegante Wendung breit wiedergegeben, aber wie aus ihm der griechische Text zu erklären wäre, ist mir unverständlich.

4) In dem dritten Gebet der Justina heißt es (*cap.* 8): Χριστὲ ὁ τοὺς ὑπὸ τοῦ ἀλλοτρίου καταδυναστευομένους σῴζων καὶ φωταγωγῶν πρὸς τὸ θέλημά σου τοὺς σοὺς (τοὺς ἑαυτοῦ *Paris.* 1454) δούλους[1]), ὁ ταῖς ἀκτῖσι τῆς δικαιοσύνης ἀποσοβῶν τοὺς ἐν ἀωρίᾳ συλοῦντας τὰς εὐχάς[2]), μή δός με νικηθῆναι ὑπὸ τοῦ ἀλλοτρίου. Der Syrer bietet: 'Christus, der die rettet (stärkt BS), die zu ihm ihre Zuflucht nehmen, und seine Knechte hin zu dem Willen seines Vaters leitet[3]), der hat leuchten lassen seine herrlichen Strahlen denen, die erblindet waren infolge der Finsternis des Bösen, du, o Herr, unser Herr Jesus Christus, in deiner großen Gnade und Huld gib mich nicht preis, daß ich nicht besiegt werde von dem, dem Rechtlichkeit fern ist'. Ryssel behauptet, ἀλλότριος heiße nur 'fremd', und findet es daher als Bezeichnung des Teufels auffällig; der Grieche möge den Genetiv 'der Rechtschaffenheit' übersehen haben. Seltsam, daß er dann sogar gegen den syrischen Text zu Anfang schon dasselbe Wort schrieb. In Wahrheit ist ὁ ἀλλότριος, (wie ἐχθρός, ἀντίπαλος dgl.) als Bezeichnung des Teufels nicht selten, vgl. z. B. *Acta Philippi* *p.* 40, 15, *Johannis* 183, 7, *Andreae* 41, 25 (*ed.* Lipsius). Der Gedanke, daß die aufgehende Sonne (oder der Morgenstern) die Diebe verjagt, ist in der griechischen Poesie allbekannt, und wenn die Betende bei Nacht fürchtet, daß der böse Feind ihr Gebet wegfängt, so ist das ein gezierter, aber doch begreiflicher Gedanke. Aber begreiflich ist auch, daß Schreiber ihn mißverstanden und der Syrer anderes einsetzte.

5) Wenn Cyprian *cap.* 10 dem Bischof sagt βούλομαι κἀγὼ

---

1) διασῴζων καὶ φωταγωγῶν τοὺς ἑαυτοῦ δούλους πρὸς τὸ θέλημα τοῦ πατρός σου *Paris.* 1468, vgl. den Syrer.

2) So *Sinait.* (aber συλλοῦντας) und *Paris.* 1454 (aber τὰς εὐχάς fehlt), συλλου..ενους Paris. 1468.

3) Das Sätzchen fehlt in L, kleinere Auslassungen einzelner Hss. im folgenden Text gebe ich nicht an.

στρατεύεσθαι τῷ Χριστῷ καὶ ταγῆναι εἰς τὴν βίβλον τῶν ζώντων [1]) und der Syrer übersetzt: 'ich will ein Verehrer Gottes und unseres Herrn Jesus Christus sein und eingezeichnet werden (von unserm Herrn) in das Buch derjenigen, die ihn verehren', so ist, abgesehen von der Farblosigkeit des Ausdrucks bei dem Syrer, in beiden Texten alles verständlich und klar; selbst στρατεύεσθαί τινι in der Bedeutung 'im Heere jemandes dienen' wäre hier ganz unanfechtbar; aber στρατεύω heißt, wie das Lexikon zeigt, auch anwerben, στρατεύεσθαι sich anwerben lassen. Wendungen wie *da nomen sanctae militiae* sind bekannt. Ich verstehe nicht, warum Ryssel den griechischen Ausdruck beanstandet.

6) Cyprian schilt den Satan *cap.* 7 τίς ἐστιν αὕτη ἡ ἀδρανία (τί ἐστιν ἡ τοιαύτη ἀδρ. *Sin.*) ὑμῶν ὅτι νενίκηταί σου πᾶσα ἡ δύναμις; Der Syrer bietet: 'was ist das für eine Kraftlosigkeit, daß dein ganzes (fehlt L) Heer besiegt worden ist?' Ryssel meint, letzteres sei dem Sinne nach besser; da das syrische Wort für Heer auch 'Kraft' bedeuten könne, habe ein Grieche das minder passende Wort δύναμις eingesetzt. Aber δύναμις ist ja im Griechischen ebenso doppeldeutig, und an sich ist hier der Begriff 'Kraft' sogar passender. Zwei Dämonen haben sich bisher an Justina versucht; nicht die Zahl, wohl aber die Kraft, deren sie sich gerühmt haben, war zu betonen, und diese Kraft ist natürlich zugleich die Satans selbst (Gegensatz ist ἀδρανία).

7) In dem ersten Gebet der Justina heißt es *cap.* 5 ὁ πλάσας ἄνθρωπον ἐκ γῆς πρὸς ὁμοιότητα ἑαυτοῦ, [καὶ] [2]) τῷ πανσόφῳ σου πνεύματι ἀνατυπωσάμενος, καὶ θέμενος αὐτὸν ἐν τρυφῇ τοῦ παραδείσου, ἵνα ἀπολαύσῃ (δεσπόζῃ *Paris* 1454 *Sin.*) τῶν ὑπό σου γενομένων κτισμάτων. Dem entspricht syrisch: 'der du den Menschen nach deinem Bilde geschaffen hast [3]) und ließest ihn im Paradiese der Wonnen, damit er an deinen Geboten (so L, Genüssen S, Segnungen B) Freude

---

1) τῶν ζώντων scheint in der Vorlage der Eudokia gefehlt zu haben, sie schreibt ἀθανάτοιο οὐρανίου θεράπων στρατιῇ Χριστοῦ προβέβουλα βίβλῳ ἐγκαταλέξαι ἐμὸν κέαρ. *Paris.* 1454 und *Sinait.* βούλομαι στρατεύεσθαι (στρατεύσασθαι *Sin.*) αὐτῷ καὶ ἐνταγῆναι (ἐνταῦθα γίνεται *Sin.*) εἰς τὴν μάτρικα τῆς στρατιᾶς αὐτοῦ.

2) Von mir getilgt. Das ἀνατυποῦσθαι liegt voraus.

3) Beachtenswert scheint mir, daß der Syrer die Erwähnung der Σοφία θεοῦ streicht (in ihr hat Gott vor der faktischen Schöpfung den Menschen voraus 'gedacht'; sie ist πνεῦμα). Die Stelle gehört zu den Nachbildungen alter liturgischer Formeln. Der Text schien schon einem griechischen Redaktor der Haeresie, bzw. dem Heidentum bedenklich nahe zu kommen. So empfängt ja z. B. im Poimandres § 8 die Βουλὴ θεοῦ von dem Urgott die Idee und gebiert den κόσμος. Dem weichen *Paris.* 1454 und *Sinaitic.* aus, indem sie schreiben ὁ πλάσας τὸν ἄνθρωπον ἐκ γῆς πρὸς ὁμοίωσιν (ἐκ τῆς προσομοιώσεως *Sin.*) ἑαυτῷ καὶ τῷ πανσόφῳ παιδί (φωτί

haben sollte'. Ryssel behauptet das Wort 'Gebote' sei ursprünglich; der Sinn sei, daß bei der Befolgung der göttlichen Gebote der dauernde Genuß der Paradieseswonnen eintreten sollte. Ich halte diese Erklärung für gequält, die Stelle aber überhaupt für ungeeignet für die Beweisführung, da Ryssel selbst vermutet im Griechischen habe zunächst κελευσμάτων gestanden, was dann zu κτισμάτων verdorben sei. Warum κτισμάτων selbst unpassend sein soll, ist mir bei der häufigen Schilderung z. B. der chiliastischen Hoffnungen auf das Paradies unklar. Einige andere Stellen dieser Art übergehe ich.

8) Mehr Gewicht könnte die Beschreibung des Traumes des Aidesios haben, die griechisch lautet: καὶ ἀγγελικῆς αὐτοῖς ἐπελθούσης στρατιᾶς (ὀπτασίας *Sin.*) ὁρῶσι (ὁρᾷ *Paris.* 1468) λαμπαδηφόρους πλείους ἑκατὸν ἐν τῷ ὀχυρώματι (ἐν—ὀχ. fehlt *Sin.*) καὶ μέσον τὸν Χριστὸν λέγοντα αὐτοῖς· δεῦτε πρός με, κἀγὼ βασιλείαν οὐρανῶν χαρίζομαι ὑμῖν, syrisch: 'da sogleich erschienen ihnen Scharen unzähliger Engel, die brennende Lampen hielten, im Zimmer (so SB, im Feuer L) und in ihrer Mitte sahen sie Christus, welcher zu ihnen (fehlt L) sprach: 'kommt zu mir und in das Himmelreich will ich euch einführen mit allen Gerechten (Heiligen L), die vor mir Gnade gefunden haben'. Zwar daß χαρίζεσθαι βασιλείαν οὐρανῶν eine künstliche Erklärung bedürfe, werde ich Ryssel kaum zugeben; aber der Ausdruck ἐν ὀχυρώματι befremdet zunächst in der Tat. Hier ist der syrische Text zunächst verständlicher; Aidesios und seine Frau liegen im Zimmer. Aber sehen sie darum auch in dem Traumgesicht unzählige Engel im Zimmer stehen und in der Mitte Christus? Die Vision selbst, die ja oft geschildert wird (vgl. oben S. 45, 1), wird ganz verschieden vorgestellt: Christus erscheint auf dem Wagen, auf dem Thronsitz, auf einem feurigen Rade (*Historia Laus.* p. 80, 1 Butler). Was hindert anzunehmen, daß er hier auf einem Turm oder Mauerwerk gedacht wird, das die Kirche oder das himmlische Jerusalem darstellt? Der Syrer setzt etwas farbloses ein.

9) In der Absage an den Teufel (*cap.* 9) bietet *Paris.* 1468 πέπεισμαι ὅτι ταῖς εὐχαῖς καὶ ταῖς δεήσεσι τῆς παρθένου καὶ τῇ ἐπισημειώσει τοῦ ἐσταυρωμένου ἐνικήθητε, δι' ἧς σφραγίζω ἑαυτὸν ἀποταξάμενός σοι, *Paris.* 1454 und *Sinait.* dagegen πέπεισμαι ταῖς εὐχαῖς καὶ ταῖς δεήσεσι τῆς παρθένου καὶ τὴν ἐπισημείωσιν (σημείωσιν *Sin.*) τοῦ ἐσταυρωμένου θαυμάζω, δι' ἧς κἀγὼ σφραγίζω ἐμαυτὸν ἀποταξάμενός σοι, der

Paris. 1454) σου ἀνακοινωσάμενος. Der Syrer ließ das anstößige Sätzchen fort, ebenso die Vorlage der Eudokia. [Vgl. oben S. 47, 2 *Constitut. ap.* VII 34, 6 τῇ σῇ σοφίᾳ διαταξάμενος].

Syrer endlich 'ich vertraue (daß) indem ich zu dem Gebet und zu dem Flehen der Jungfrau meine Zuflucht nehme und verehre die Kraft des Kreuzes, durch welches deine ganze lügnerische Kraft erniedrigt wird. Denn auch ich bekreuzige mich mit dem Kreuze und verleugne dich'. Ryssel meint der Grieche habe das syrische Wort, das ebensowohl das Kreuz wie den Gekreuzigten bedeuten könne, mißverstanden und daher τῇ ἐπισημειώσει τοῦ ἐσταυρωμένου gesetzt, wo nur τοῦ σταυροῦ am Platz war. Ich bestreite das unbedingt; in dem ganzen Zusammenhang wird ὁ ἐσταυρωμένος (Jesus) dem Satan gegenübergestellt. Die Frage ist: wer von beiden ist stärker? Hierzu paßt trefflich der Gedanke: wenn man nur durch ein Zeichen sich zu dem Gekreuzigten bekennt, seid ihr besiegt'; das Zeichen, das den Gekreuzigten als Herren angibt, vertreibt den Teufel. Vgl. den mehrfach wiederkehrenden Ausdruck σφραγὶς τοῦ Χριστοῦ für das Kreuzeszeichen (im Martyrium τὸ σημεῖον τοῦ ἐσταυρωμένου).

10) Gegen Ryssel scheint mir dagegen eine andere Stelle zu sprechen, die freilich eine etwas eingehendere Darstellung verlangt. Die beiden ersten Dämonenbeschwörungen sollen offenbar streng entsprechend geschildert werden. Der erste Dämon schließt seine Rede *cap.* 4 δέξαι οὖν τὸ φάρμακον τοῦτο καὶ ῥᾶνον τὸν οἶκον τῆς παρθένου ἔξωθεν κἀγὼ ἐπελθὼν [1]) τὸν πατρικόν μου ἐπάγω νοῦν, καὶ εὐθέως ὑπακούσεταί σου [2]). Der zweite Dämon betont noch ausdrücklich, daß sein Vater, der Satan selbst, das wunderkräftige Mittel schickt, und sagt wieder (*cap.* 6) δέξαι οὖν [3]) τὸ φάρμακον τοῦτο καὶ ῥᾶνον κύκλῳ τοῦ οἴκου αὐτῆς κἀγὼ παραγενόμενος πείσω αὐτήν. Dann folgt ὁ δὲ Κυπριανὸς λαβὼν τὸ φάρμακον ἀπῄει καὶ ἐποίησεν [4]) καθὼς προσέταξεν αὐτῷ ὁ δαίμων. Das Zaubermittel an der Tür, das natürlich der Mensch verwendet, soll nur dem Dämon den Eintritt in das Haus ermöglichen und tut dies auch; den Zwang auf die Jungfrau vermag der Dämon dann freilich doch nicht zu üben. Im syrischen Text spricht gleich das erste mal Cyprian zu dem Dämon: 'nimm diese Arznei und sprenge sie rings um das Haus der Jungfrau und ich will ihr die Besinnung rauben [5]) und sogleich wird

---

1) So *Sinait.* ἀπελθών die beiden *Parisini*, *superveniens* die alte lateinische Version (dem Sinne nach notwendig), vgl. später παραγενόμενος.

2) ἐπακούσεταί σου *Paris.* 1468. (Vorher fehlt μου *Paris.* 1468).

3) τοίνυν *Paris.* 1454 *Sinaït.*

4) ἀπῄει καὶ fehlt *Paris.* 1468 ποιεῖ *Paris.* 1454.

5) Das könnte mißverständlich aus der Verderbnis καὶ ἀπάγω τὸν πατρικὸν (?) νοῦν gewonnen sein. Den gleichen Text hat die arabische Uebersetzung, die nach Ryssel unmittelbar aus griechischer Vorlage stammen soll. Seine Hoffnung, aus

sie dir gehorchen. Und als er dies zu dem Dämon gesagt hatte, ging er schnurstracks zu dem Hause jener Jungfrau'. Dazu paßt freilich gar nicht, daß nach beiden Texten der Dämon hernach zu Cyprian kommt und von diesem befragt wird (*cap.* 6): 'wo ist die, zu der ich dich gesandt habe?' Wie kommt es, daß ich rüstig war[1]) und dein Versuch gescheitert ist? Cyprian hat nach einer eigenen Handlung in seinem Zimmer gewartet, daß der Dämon ihm das Mädchen bringt. Das ist bekanntlich genau die Erwartung und Anschauung, die sich in den Zauberpapyri immer an den Liebeszwang knüpft. Also ist das Anfangsstück im Syrischen verdorben, im Griechischen richtig bewahrt. Dabei ist ein Zufall ausgeschlossen; denn bei der zweiten Dämonenerscheinung sagt im syrischen Text wieder der Dämon zu Cyprian: 'Sende mich mein Vater, daß ich deinen Willen ausführe' und es folgt: 'Und Cyprianus spricht zu ihm: nimm diese Arzenei und schütte sie außerhalb des Hauses der Jungfrau aus, und ich werde kommen und sie überreden'. Dann geht der Dämon weg zu dem Hause, das ihm Cyprian gewiesen hat. Wieder stimmt dazu in keiner Weise, daß nach dem syrischen wie griechischen Text, Cyprian den beschämt heimkehrenden Dämon fragt 'wo ist die, zu der ich dich gesandt habe?', also das Mädchen bei sich erwartet. Es ist vollkommen sicher, daß der Syrer hier zwei mal den Text willkürlich umgestaltet hat, weil er Sinn und Gang der Zauberhandlung nicht mehr verstand. Der Hergang wiederholt sich sogar noch ein drittes mal; nach dem griechischen Text verheißt zuletzt der Teufel selbst (*cap.* 7): ich werde sie dir bringen, bleibe du nur bereit. Cyprian fragt: woher schließest du auf deinen Sieg? Der Teufel antwortet: durch heftige Fieber will ihren Sinn verwirren[2]) und nach sechs Tagen um Mitternacht ihr erscheinen und sie dir bereit machen. Im Syrischen verheißt zwar der Teufel auch, er werde sie dem Cyprian bringen. Aber dieser antwortet nun dem Teufel, er (Cyprian) werde sie sechs Tage durch heftiges Fieber verwirren und um Mitternacht dann ihr erscheinen und sie ihm (dem Teufel?) gefügig machen! Und dabei erscheint im syrischen wie im grie-

---

ihr viel für den ältesten griechischen Text zu gewinnen (S. 278), teile ich freilich nicht.

1) Das heißt: ich meinen Teil an der Handlung richtig vollzogen habe.

2) Wieder entsprechen die Zauberpapyri, in denen ja die Dämonen das Opfer so lange verwirren und quälen müssen, bis es freiwillig kommt; der Zauberer selbst wartet in seinem Hause, vgl. für den ganz festen Typus z. B. den im Rostocker Index 1892/93 S. 18 besprochenen Zauber.

chischen Text der Teufel in der Mitternacht des siebenten Tages der Jungfrau und geht nach dem Mißlingen zu Cyprian, ihm zu verkünden, daß er besiegt ist und die Jungfrau nicht kommt.

Ich hoffe, jeder Zweifel an dem Hergang ist ausgeschlossen. Um so charakteristischer scheint mir das Verfahren Ryssels (S. 276), der gerade die zweite dieser Stellen benutzt, um die Priorität des syrischen Textes zu beweisen; die Verwechslung der syrischen Formen für 'er hat mich gesandt' und 'sende mich' sei sehr leicht. Ich vergleiche noch einmal beide Texte:

ὁμοίως καὶ οὗτος (der zweite Dämon)	und indem er prahlte
καυχώμενος λέγει τῷ Κυπριανῷ·	sprach er zu Cyprianus:
ἔγνων καὶ τὴν σὴν κέλευσιν καὶ τὴν ἐκείνου (des ersten) ἀδρανίαν·	Ich kenne deinen Auftrag und auch die Kraftlosigkeit des früheren.
διὸ ἀπέστειλέν με ὁ πατήρ μου διορθώσασθαί σου τὴν λύπην.	Darum sende mich, mein Vater, daß ich deinen Willen ausführe.
δέξαι οὖν τὸ φάρμακον τοῦτο κτλ.	Und Cyprian spricht zu ihm: nimm diese Arznei usw.

Für den Syrer war es dabei eine erträgliche Vorstellung, daß der Dämon seinen Meister und Gebieter Cyprian als Vater anspricht; interessant aber ist, daß er in *cap.* 7 die Bezeichnung des Satans als Vater der Dämonen darum umänderte. Gerade sie nun kehrt in der Stelle der Thomas-Akten wieder, die dieser ganzen Beschwörung als Vorlage dient (oben S. 47). Alle Beobachtungen schließen also zusammen und bezeugen die Ursprünglichkeit der Fassung, die uns in den beiden erhaltenen griechischen Prosarezensionen vorliegt. Ich wäre voll berechtigt zu vermuten, der Syrer müsse in seiner Vorlage also ἀπόστειλον für ἀπέστειλεν gelesen, danach ὁ πατήρ μου als Vokativ gefaßt und demzufolge den Bau dieser Sätze erst hier und dann an den beiden anderen Stellen umgestaltet haben. Die 'Leichtigkeit der Verderbnis' läge bei dieser direkten Umkehrung der Hypothese Ryssels fast in gleicher Weise vor. Ich betone das, weil Ryssel ja nur einer weit verbreiteten Methode folgt, die bei den verschiedensten Schriftwerken (z. B. der *Historia monachorum*) verwendet und bisweilen als die einzig philologische und sichere betrachtet wird, während sie doch nur subsidiäre Dienste leisten dürfte. Bei der Justina-Novelle läßt sich leicht erweisen, daß diese Vermutung falsch wäre. Eudokia las bei der Erscheinung des ersten Dämons genau wie der Syrer, vgl. Κυπριανὸς δ' ἔνεπεν κακοτερπέϊ δαίμονι λυγρῷ·

τήνδε λαβὼν βοτάνην κύκλῳ θαλάμου κατάδευσον κούρης Αἰδεσίδος[1]), ἀτὰρ ὕστατος ἵξομαι αὐτός. Aehnlich bietet sie in der zweiten Beschwörung: γενέτης μ' ἀνέπεμπεν σῶν ἀχέων ἐπαρωγόν. ὁ δ' αἶψα μάγος κεχαρηὼς ἔννεπε· τῇ τόδε, δαῖμον, ὅλον δῶ παρθένου ἁγνῆς φαρμάκῳ ἐγκατάδευσον· ἐγὼ δ' ὄπιθέν σεο βαίνω, πείσειν δ' αἶψ' ὀΐω νιν und stellt uns damit vor die Frage, ob der Syrer wirklich den Imperativ 'sende' schreiben wollte. Erst bei der dritten Beschwörung geh Eudokia ganz mit dem griechischen Text gegen die sinnlosen Entstellungen des syrischen. Die Verderbnis hat also schon innerhalb der griechischen Tradition begonnen und ist von dem Syrer nur weiter geführt worden; sie ging nicht von jener Verwechslung zweier Formen aus.

Gewiß erkenne auch ich in der früchristlichen Literatur der Griechen vereinzelte Uebersetzungen aus dem Syrischen an, so in dem sogenannten Hymnus der Seele in den Thomas-Akten (vgl. Hellenistische Wundererzählungen S. 107). Aber dort zeigt sich sofort der Stoff und der Gedankenkreis als orientalisch; die einzelnen Wendungen und technischen Ausdrücke werden erst in der orientalischen Fassung prägnant oder lebendig. In der Justina-Novelle ist die literarische Form und der Gedankenkreis griechisch und echt griechisch vor allem der bisweilen recht kunstvolle Ausdruck; er wird — so weit ich nach der Uebersetzung urteilen kann — im Syrischen verwaschen und charakterlos. In solchem Fall ist die schon an sich gefährliche Beweisführung aus der Möglichkeit einzelner Wortverderbnisse und Mißverständnisse von vornherein abzulehnen. Nur die Analyse eines längeren Zusammenhanges kann Sicherheit geben. Ich habe sie hier versucht und darf zunächst wohl einen ähnlichen Versuch des Gegenbeweises erwarten.

R. Reitzenstein.

---

1) Eudokia bildet frei ein Patronymikon; Crönert in dem neuen Lexikon versteht das Wort falsch.

Ueber die neu-aramäische Placidas-Wandergeschichte.

Von

Alfons Hilka

und

Wilhelm Meyer aus Speyer

Professor in Göttingen.

Vorgelegt in der Sitzung vom 17. Februar 1917.

In diesen Nachrichten habe ich 1915 S. 269—287 einen lateinischen Text der Legende von Placidas-Eustasius herausgegeben. Dann hat Wilhelm Bousset in diesen Nachrichten 1916 S. 461—551 unter dem Titel 'Die Geschichte eines Wiedererkennungsmärchens' hauptsächlich die Entwicklung eines weit verbreiteten Volksmärchens untersucht, aus welchem nach seiner Ansicht die griechische Placidas-Legende hauptsächlich hervorgegangen ist. Dabei hat er jenen meinen lateinischen Text vielfach angegriffen. Hierauf habe ich geantwortet (Nachrichten 1916 S. 743—800). Dabei mußte ich auch eingehen auf Boussets folkloristische Untersuchungen und kam dabei zu ganz andern Resultaten als Bousset.

Bousset findet die Wurzel der ganzen Entwicklung in einem indischen Volksmärchen, das schon vor Christus, ja schon vor Buddha vorhanden gewesen sei; ich dagegen glaube, daß in Vorderasien um 700 nach Chr. aus dem griechischen Text der christlichen Placidaslegende das Mittelstück ausgeschnitten, in eine vorderasiatische Sprache übersetzt und von da ab von den Volkserzählern als beliebte Erzählung langsam nach Osten verbreitet worden sei.

Bousset arbeitet hauptsächlich mit den schon öfter zusammengestellten arabischen, persischen, türkischen, armenischen Versionen dieser Placidas-Wandergeschichte. Ich habe S. 777—786 besonders

indische Versionen besprochen; dazu habe ich die Geschichte der Patacara eingehend besprochen (S. 769/776), da mehrere Fassungen derselben sich zeitlich festsetzen lassen, freilich für meinen Zweck zu eingehend, da ich zur Überzeugung gekommen bin, daß diese Patacarageschichte mit unserer Placidaswandergeschichte nichts zu thun hat.

Aber die verschiedenen Versionen der Placidaswandergeschichte bieten der Untersuchung Probleme genug. Deßhalb freute ich mich über eine Arbeit von Alfons Hilka, der eine neu-aramäische Version der Placidas-Wandergeschichte behandelte. Nach längeren Verhandlungen kamen wir überein, daß ich eine unfreiwillige Ruhezeit benütze, um über diese neu-aramäische Version Bericht zu erstatten.

Die zwei betreffenden Texte finden sich in Mark Lidzbarski, 'Geschichten und Lieder aus den neu-aramäischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin' = 'Beiträge zur Volks- und Völkerkunde' Bd. IV 1896 (S. 108—113 no I und S. 195—198 no II); auch unter dem Titel: Semitistische Studien, hgben. von C. Bezold, Heft 4/5, 6/7 (ebenso no I S. 108—113 und no II S. 195/198).

Lidzbarski hat gesehen, daß beide Geschichten denselben Stoff behandeln, und hat deßhalb ihnen dieselbe Überschrift gegeben: 'Die entführte Frau'. Als Einleitung schickt er voran das, was J. Hinton Knowles, Folk-Tales of Kashmir, 1888 u. 1893, auf S. 165 zugesetzt hat und was in diesen Nachrichten 1916 S. 769 abgedruckt ist.

Als Textvorlagen hat Lidzbarski zwei moderne Abschriften benützt, welche Sachau in Asien hat herstellen lassen und die sich jetzt in der Königlichen Bibliothek in Berlin befinden.

Über die Sprache bemerkt Lidzbarski (S. IX der 'Geschichten und Lieder'; nicht enthalten in den Semitist. Studien): 'Die neuaramäischen Dialekte sind Überbleibsel jener aramäischen oder syrischen Sprache, die einige Jahrhunderte vor und einige nach Christus vom mittelländischen Meer bis zum Tigris gesprochen wurde. Mit dem siegreichen Vordringen des Islam wurde sie immer mehr vom Arabischen verdrängt und hat sich nur bei den Christen in den Gebieten südlich von Armenien erhalten'.

Wir kommen also in ein Gebiet südlich von Armenien, zu welchem auch die syrische Wüste gehört. Es ist ein schöner Vorzug der wissenschaftlichen Volkskunde, daß sie so lebendig zum Bewußtsein bringt, wie der einzelne Mensch und das ganze Volk zusammenwächst mit der geographischen und physikalischen Gestaltung der Hei-

math. Davon haben wir hier sogleich eine Probe. In der Placidas-Wandergeschichte spielt das Wasser eine ziemlich große Rolle. Am Meeresgestade wird von einem Schiffsherrn die Mutter der Familie geraubt. Dann werden der Vater und die 2 Söhne an einem Fluß gänzlich getrennt. In eine Stadt, wo Vater und Söhne sich schon befinden, wird auch die Mutter von dem Kaufmann in seinem Schiffe gebracht. So fast alle Versionen.

Unsere aramäische Version ist dadurch gekennzeichnet, daß keine Rede ist von einem Schiffsherrn mit einem Handelsschiffe, sondern beide Texte, welche uns diese aramäische Version überliefert haben, sprechen nur von der Wüste und von Karawanen, welche lagern, wo es ihnen beliebt, wobei der Kasten oder die Kiste zum Transport der Frauen (als Damencoupé) eine ziemliche Rolle spielt. So ist der I. Text (108—113) ganz wasserlos; der II. Text (195/8) erzählt wenigstens noch von dem Flußübergang. Also die beiden Texte geben zwei Fassungen derselben neu-aramäischen Version, welche wir auch die Wüstenversion nennen könnten.

Die erste Fassung (108—113) ist fast in allen Stücken kürzer und verwaschener (vgl. S. 112 'So und so' . . 'Auf die und die Weise ist meine Mutter entführt worden'), und nur sehr wenig Gutes werde ich aus ihr beibringen können.

Sehen wir zu, was die I. Fassung mehr, was sie weniger und was sie anders berichtet, als die II. Fassung, so haben wir gleich im Anfange 3 Zusätze (von dem Gazellenmännchen und dem Lamm, welche der armen Familie in ihren Kessel bescheert werden, und von der List, mit welcher die Familienmutter zur andern Karawane gelockt wird): nirgends sonst findet sich eine Spur von diesen Zusätzen. Doch weiterhin ist in I. überaus gekürzt. Nach dem Raub der Mutter verkauft der Vater kurzerhand in der nächsten Stadt die Kinder an den König; er selbst wird nicht zum König gewählt, sondern bettelt sich weiter und wird Diener eines Königs, was er bleibt bis zu Ende. Weiterhin mag die Erzählung der Katastrophe in I etwas ursprünglicher sein als in II: aber das Endurteil wird sein, daß die I. Fassung dieser aramäischen Wüstenversion neben der II. fast werthlos ist.

So stellt sich uns die Frage: welchen Werth hat die II. Fassung (S. 195/198) der neu-aramäischen Placidas-Wandergeschichte? Diese Frage läßt sich nur beantworten im steten Hinblick auf die übrigen Versionen und auf die Quintessenz derselben, welche ich Nachrichten 1916 S. 791 als die 'Urform der orientalischen Wandergeschichte' auszuscheiden versucht habe.

Von all diesen Versionen war natürlich die aus dem armenischen Nachbarland für mich besonders wichtig, die ich ja in diesen Grenzlanden, überhaupt die Heimat der Placidas-Wandergeschichte suche. Bousset sucht sie in dem weit, weit entfernten Indien. Aber dennoch kann man bei ihm S. 498 lesen: 'Dem ursprünglichsten am nächsten steht das armenische Märchen'. Oder: 'Allen voran am Wert steht die armenische Überlieferung. Diese hat im Großen und Ganzen den eigentlich ursprünglichen Gang der Erzählung, abgesehen von Kleinigkeiten, von Anfang bis zu Ende getreu bewährt'. Ein so werthvolles Beweisstück muß man gewissenhaft studiren; das habe ich getan und bin dabei auf folgende Thatsache gestoßen, die ich bei Benutzung dieses armenischen Zeugnisses nicht zu vergessen bitte.

Haxthausen hat Armenien selbst bereist, vor 1850, und sich nach Art der damaligen Reisenden auch um die Volksmärchen gekümmert. Er hat den armenischen Text derselben von Armeniern sich aufschreiben lassen und hat dann diesen 'treu und, ohne sich irgend eine Abänderung oder gar sogenannte Verbesserungen zu erlauben, deutsch wiedergegeben' (Transkaukasia I 316). Darunter befindet sich (I 334) unsere Placidas-Wandergeschichte. Wegen der Wichtigkeit des Stückes verglich ich als minutiöser Philologe, dessen Wahlspruch ja sein muß 'μέμνησο ἀπιστεῖν, Haxthausens Originaltext mit dem Abdruck bei Bousset; da sah ich, daß Bousset's Text stark abweicht von dem Haxthausen's. Fragt man Bousset, weßhalb er geändert habe, so wird er über die Frage lachen: das seien seine stilistischen Geschmacksachen; in die lasse er sich nicht hinein reden.

Sehen wir zu! Zu dem interessanten Beiwerk der Placidas-Wandergeschichte gehört die Art und Weise, wie an Stelle eines verstorbenen kinderlosen Königs ein neuer gewählt wird. In der Geschichte (aus 1001 Nacht) bei Bousset S. 479 nimmt der weiße Elefant des verstorbenen Königs die Krone, setzt sie, wem er will, auf und begrüßt ihn kniend als König. In der Wandergeschichte aus Kaschmir (Meyer S. 777) wird der Elefant und der Falke des verstorbenen Königs ausgesendet und, indem der Elefant vor einem Fremden niederkniet, der Falke sich auf seine Hand setzt, wird dieser König. In der siamesisch-malaisch-bugischen Geschichte (Meyer S. 782 und 784) wird der Reichselefant ausgeschickt, um einen neuen König herbeizuschaffen. Er läuft in den Wald, zwingt den Indjilai sich auf seinen Rücken zu setzen und bringt ihn als König heim.

Interessanter ist die Schilderung dieser Wahl in der II. Fas-

sung unserer aramäischen Geschichte. Der Held der Geschichte kommt (S. 197) in eine große Stadt, deren König nach einigen Tagen starb. Die Bewohner wollten einen neuen König einsetzen. Da ließen sie den Vogel der Herrschaft los, und dieser schoß auf jenen armen Bettler herab. Aber die Bewohner der Stadt waren mit ihm nicht zufrieden, sondern nahmen den Vogel und ließen ihn ein zweites Mal los. Und wiederum schoß er auf jenen Armen herab. Aber sie sagten: 'Wir nehmen ihn doch nicht an' bis zum dritten Male. Als er sich aber wiederum auf ihn herabließ, sagten sie: 'Das ist von Gott'. Nun nahmen sie ihn und machten ihn zum König über die Stadt? Diese Wahlart ist um so eindrücklicher als in einer andern dieser neu-aramäischen Geschichte dieser Wahlakt so zu sagen copirt wiederkehrt: S. 101 bei Lidzbarski soll auch ein neuer König gewählt werden. Alle Bürger werden versammelt und der Vogel der Herrschaft wird losgelassen. Er läßt sich auf einen Fremden nieder. 'Wir wollen ihn nicht, diesen Fremden', rufen die Bürger und lassen den Vogel der Herrschaft von Neuem los. Erst, als er zum dritten Mal auf denselben Fremden sich niederläßt, rufen sie: 'Das ist von Gott' und nehmen ihn zum König an (s. hiezu Lidzbarski's Note).

Für dasselbe Stück der armenischen Geschichte habe ich eine doppelte Fassung: 1) Er wandert allein weiter und kommt in ein Bad, dessen Volk im Begriff ist, sich einen König zu suchen. Ein weißer Adler senkt sich auf ihn herab und offenbart ihn als den gesuchten König (der weiße Adler übernimmt hier also die Rolle des Elephanten, — ein weit verbreitetes Wandermotiv); so regiert denn der König in dem fremden Reiche'. Die 2.) Fassung des armenischen Textes, welcher dem aramäischen parallel ist, lautet: 'Jahre lang umhergeirrt, kommt er in ein Land, wo eben der König ohne Erben gestorben ist. Die Priester und das Volk haben bestimmt, der solle König werden, auf welchen sich ein weißer Adler niederlassen würde. Auf einem großen Felde ist alles Volk versammelt; da senkt sich der Adler drei Mal auf einen fremden Bettler herab'. Von diesen Texten ist der allerletzte nicht etwa von mir hergerichtet, um meinem aramäischen Text aus dem benachbarten Armenien einen Zwillingstext beizugeben und so meine Ansicht, daß die orientalische Urform der Placidas-Wandergeschichte in diesen Grenzgebieten griechischer Kultur entstanden sei, in Etwas zu stützen, nein, dies ist der von Haxthausen treu übersetzte, echte armenische Text (aus Transkaukasia I 334). Aber der vorletzte, mit 1.) bezeichnete Text ist genau derselbe

Text nur mit den stilistischen Abänderungen, welche ihm Bousset S. 481 stillschweigend zu geben für gut fand.

Darnach wird man es nothwendig finden, daß bei der Untersuchung der II. aramäischen Fassung besonders die armenische Version beigezogen werde; aber diese nicht in Bousset's Umarbeitung, sondern in Haxthausen's (I 334) vielleicht derber Wirklichkeit.

Die Vergleichung der aramäischen II. Version (S. 195/8) und der armenischen ist überhaupt erschwert durch den recht verschiedenen Charakter derselben. Die aramäische Version ist ziemlich breit und fast geschwätzig (108 Druckzeilen), die armenische mager und wortkarg (30 Druckzeilen). So mag sich erklären, daß der Armenier beim Flußübergang nichts berichtet von der Rettung und den weitern Schicksalen der Söhne. Ferner wird die Mutter gewöhnlich durch einen Schiffsherrn am Meer geraubt und von demselben zuletzt wieder im Schiff zum Vater und zu den Söhnen gebracht. Das vollbringt, wie gesagt, im aramäischen II. Text ein Karawanenbesitzer, ein jüdischer Kaufmann. Aber fragt man, was der Kaufmann der armenischen Version ist, ob Schiffsherr, ob Karawanenbesitzer, so findet man keine deutliche Antwort.

In der armenischen Version muß der eigentliche Anfang der orientalischen Urform enthalten sein. Denn genau an dieser Stelle der Placidaslegende überläßt Christus dem Placidas die Wahl, ob er sogleich oder später das ihm bestimmte Leiden ertragen will. Dies Stück wurde also mitausgeschnitten und ist in dem Anfange des armenischen Textes erhalten: 'Es herrschte einst ein gütiger, wohlwollender König. Zu dem tritt eines Tags ein Genius heran: "Ich bin von Gott gesandt, dich zu fragen, ob du glücklich sein willst in deiner Jugend oder in deinem Alter: du sollst die Wahl haben". Der König wählt das Letztere. Nun stürmt das Unglück auf ihn ein'.

Diese Einleitung hat sich bis jetzt nur in der armenischen Version gefunden. Sie muß ja aus der orientalischen Urform in die armenische Version übergegangen sein. Aber bei allen übrigen Versionen scheint diese Einleitung weggeblieben zu sein. Denn was nützte sie den Volkserzählern? Ihre Zuhörer wurden dadurch weder gespannt noch befriedigt, da sie nachher nur die Leiden der Jugend, nicht aber die Freuden des Alters zu hören bekamen,

So könnte ich begreifen, daß der, welcher diese Wandergeschichte aus der Placidas-Legende ausschnitt und ihr die orientalische Urform gab, also vielleicht der erste armenische Übersetzer, dies Wahlstück mitausgeschnitten und übersetzt hat, das

aber dann seines mindern Interesses halber bald verschwand: Bousset aber, der diese Wandergeschichte aus der indischen Heimath bis nach Griechenland weite Räume und Zeiten zurücklegen läßt, wie erklärt er es, daß erst am Ende dieser Laufbahn gerade der armenische Bearbeiter auf den Gedanken gekommen sei, dies seltsame Wahlstück der Geschichte vorzusetzen und daß er in dem Verfasser der griechischen Placidaslegende sogleich einen folgsamen Nachtreter gefunden habe?

Die eigentliche armenische Geschichte beginnt: 'Nun stürmt das Unglück auf ihn ein'. Diese Worte und jene der Königswahl folgenden: 'Nun nahet sich ihm alles Glück', zeigen, daß der armenische Erzähler der Disposition der Geschichte sich ebenso bewußt war, wie jener von 1001 Nacht, welcher (bei Bousset S. 479) die Überschrift setzte: 'Die Geschichte vom König, der sein Reich und Gut und Weib und Kinder verlor und sie von Gott wiedererhielt'. Die entsprechende Schlußschrift ist in Aramäisch II. erhalten. s. S. 94.

Der Anfang der armenischen Erzählung: 'er verliert sein Reich, lebt als armer Bürger; da raubt ihm ein reicher Kaufmann sein Weib' ist offenbar stark gekürzt. Privatmann ist der Held auch in aramäisch II: 'Es war mal eine Frau und ein Mann, die hatten zwei Kinder. Da sie sich in einer bedrängten Lage befanden, verließen sie ihren Wohnort, um nach einem andern zu ziehen'.

Doch kann der Armenier hier den gewöhnlich geschilderten Raub der Frau durch den Schiffsherrn andeuten wollen. Dagegen der Aramäer II schildert S. 195/6, wie bei Sonnenuntergang die Familie sich in der Wüste lagert. Bald lagerte sich in der Nähe die Karawane eines jüdischen Kaufmanns. Knechte des Juden sehen die Familie sich an und berichten dem Juden von der Schönheit der Frau. Er läßt durch etwa 4 Diener die Mutter packen und schleppt sie in aller Frühe mit seiner Karawane fort, während der Vater und die Kinder weinten, daß sie [fast] erblindeten. Zu dieser Scene aus der Wüste gibt nur der andere, I. aramäische Bericht (S. 110) ein paralleles Stück, sonst ist in den Versionen dieser Wandergeschichte nirgends ein ähnliches Stück Wüstenleben geschildert. So bleibt dieses Wüstenleben das wirkliche Charakteristikum der neu-aramäischen Version der Placidas-Wandergeschichte.

Es folgt die wichtige Schilderung des Flußüberganges. Ich habe diesen schon 1916 S. 788/9 besprochen. Doch mit Hilfe der armenischen und aramäischen Version können wir über die

orientalische Urform wohl etwas gewisser werden. Haxthausen läßt die Armenier S. 334 berichten: 'Als (der Vater dem räuberischen Kaufmann) mit seinen beiden Söhnen nachsetzen will, kommt er an einen Fluß (Bousset S. 481: 'Er macht sich nun mit seinen beiden Söhnen auf die Wanderschaft und kommt an einen Fluß'). Er will den einen Sohn durchtragen; da ergreift ein Wolf den andern am Ufer zurückgebliebenen und, als er dem zu Hilfe eilt, reißt der Strom (ihm?) den ersten fort. Beide Söhne finden, wie er glaubt, ihren Tod'.

Das ist die Quintessenz auch der wortreichen aramäischen Version (S. 196): 'Sie zogen ihres Weges bis sie an einen Fluß kamen. Der Vater ließ einen Sohn am Ufer des Flusses zurück und nahm den andern auf die Schultern, um den Fluß zu überschreiten. Als er in der Mitte des Flusses angekommen war, kam ein Wolf, packte den Knaben, der am Ufer des Flusses war, und lief weg. Der andere Knabe, der vom Vater getragen wurde, rief: 'Vater! Vater! mein Bruder ist von einem Wolfe ergriffen worden'. Als der Vater das sah, erschlafften seine Arme, und er begann ein Geschrei und einen Lärm gegen den Wolf zu erheben. (Dieser packte aber den Sohn und lief weg). Infolge des Schmerzes und der Verwirrung des Vaters glitt der Sohn von dessen Schultern herab und fiel ins Wasser. Und der Vater wurde verwirrt und begann zu weinen. Er lief dem Wolfe nach, holte ihn aber nicht ein. Er folgte dann dem, der ins Wasser gerathen war; doch auch diesen konnte er nicht mehr erreichen'. Hiezu ist der Erinnerungsbericht zu nehmen, welchen der eine Bruder (S. 198) bei der Nachtwache vorbringt: 'Soll ich dir den Fall erzählen, daß ich und mein Vater einen Fluß überschreiten wollten, und daß da mein Bruder von einem Wolfe gepackt wurde? und, als ich es dann meinem Vater sagte, ich infolge seiner Angst und seines Schmerzes von seinen Schultern herabfiel und davon schwamm' *usw.*

Mit Rücksicht auf diese und die andern 1916, S. 788/9 und 792 citirten Stellen müssen wir sagen, daß in der orientalischen Urform bei dem Flußübergang ein Löwe nicht vorkam, — er war auch wirklich überflüssig, — sondern nur ein Wolf, bei dessen Anblick der erschrockene Vater den Knaben, den er trug, in den Fluß gleiten ließ. Die Schilderungen des Aramäers sind so lebendig, daß man hier eine ausführlich gefaßte orientalische Urform sich als Quelle des aramäischen Textes denken muß.

Auch der Abschluß der Schilderung des Flußüberganges in der aramäischen Version ist so pathetisch: 'Da ging er nach dem andern Flußufer hinüber, setzte sich dahin und begann zu

weinen. So war die Frau weg, und die Kinder waren weg, und er blieb allein und hatte keinen Tröster', daß man denken möchte, von der pathetischen Schilderung und der Rede des griechischen Hiob-Placidas (Bolland Kap. 11) sei Etwas in die orientalische Urform und von da in die aramäische Version übergegangen.

Daß die Schilderungen der Königswahl in der armenischen und aramäischen Version auf ein und dieselbe Quelle zurückgehen, hat sich aber (S. 84) wohl zur Genüge gezeigt.

Die weiteren Schicksale der Söhne vergißt der eilende Armenier zu berichten. Die orientalische Urform sagte überhaupt Nichts von einem raubenden Löwen. Dem raubenden Wolfe entrissen Hirten den einen Sohn (Bousset no 6 S. 489 und Aramäer II); den ins Wasser gefallenen andern Sohn retteten Müller (Aramäer II); der beim Fluß gefundenen Kinder nahm ein Fischer sich an (nach Kaschmir bei Meyer S. 777, Bugier und Siamese S. 781/3) oder ein Wäscher (Pendschab S. 779).

So ist wohl ganz der orientalischen Urform gleich die Darstellung der aramäischen Version II (S. 196): 'Der eine Knabe, der ins Wasser gefallen war, wurde von Müllern an einer Mühle aufgegriffen, und der andere, der von dem Wolfe weggetragen worden war, wurde diesem von Hirten aus dem Maule gerissen', und S. 198: 'als ich von den Schultern meines Vaters herabfiel und davon schwamm, dann von Müllern an einer Mühle aufgegriffen wurde und nach dem Dorfe kam, wo ich dann lebte', und 'ich bin jener dein Bruder, der vom Wolfe davon getragen wurde'.

Dem Griechen lag sehr viel daran, daß die beiden Jungen in ein und demselben Dorf aufwuchsen; s. Meyer S. 752; (Meyer S. 792 'in 2 verschiedenen Dörfern' ist natürlich ein grober Schreibfehler): eine derartige Notiz scheint auch in die orientalische Urform übergegangen zu sein; wenigstens berichtet der Aramäer S. 196/7: 'Die Hirten und die Müller waren aus einem und demselben Dorfe. Ein jeder wurde von einem der Dorfbewohner angenommen und erzogen, und sie wuchsen beide zu Jünglingen heran'.

Es ist nicht unmöglich, daß die orientalische Urform auch den Zusatz enthielt, daß die Bauern beschlossen, dem guten neuen König die beiden Findlinge, seine eigenen Söhne, als Geschenk darzubringen; wenigstens melden dies Kaschmir, der Bugische (S. 782) und siamesisch-malaische Text (S. 784), mit denen ganz übereinstimmt der Aramäer II (S. 197): 'Als er König geworden, sagten die Bewohner des Dorfes, in dem die Knaben lebten: 'Auf, wir wollen die beiden Knaben dem neuen König als Geschenk bringen'.

Sie nahmen die beiden Knaben und brachten sie als Geschenk zum König, und sie blieben bei ihm. Aber er wußte nicht, daß es seine Kinder waren; und sie bedienten ihn'. Diese Vereinigung des Vaters mit den zwei Söhnen war ja in Wahrheit ein wichtiger Abschnitt der Geschichte.

Vater und Söhne der Placidas-Wandergeschichte sind in derselben Stadt glücklich vereint. Zunächst bringt der Räuber auch die Mutter in dieselbe Stadt. Er war in der Griechischen Placidaslegende ein Schiffsherr gewesen und ist das wohl auch gewesen in den meisten Versionen der Wandergeschichte, außer gewiß der aramäischen; dunkel ist sein Stand in der armenischen Version. Der Kaufmann verlangt vom Könige eine **Schutzwache** und erhält sie. Was soll behütet werden? Ein Vorbild in der griechischen Placidas-Legende fehlt. Natürlich ist, daß zunächst an die kostbaren Waaren des Kaufmanns gedacht wird. Nicht selten heißt es, der König habe den Kaufmann zu sich in den Palast eingeladen und zu Schutz der Frau oder der Waaren für diese Nacht eine Wache gesendet. Durch ungeschickte Kürzung entstellt scheint die Armenische Version: 'Ein reicher Kaufmann tritt vor ihn und fordert ihn auf, sein Weib, welches in einen Kasten gesperrt ist, streng bewachen zu lassen'. Ob die Kisten oder Kästen, in denen als in Damencoupé's die Frauen von den Karawanen neben den Waarenballen befördert wurden, für Gefängnisse angesehen worden sind?

Bei Karawanen ist die Wache einfach zu verstehen; die am Boden liegenden Waarenballen oder Frauenkisten sollten behütet werden. So heißt es ganz simpel in der I. aramäischen Geschichte (S. 113): 'Die Wachen setzten sich auf den Frachtgütern vor einer Kiste (Frauenkiste?) nieder' und S. 197: 'Seine Karawane lagerte vor der Stadt und er kam zum König, um ihn um Wächter zu bitten, die ihm in der Nacht Wächterdienste leisten sollten . . . Diese gingen des Nachts hin und setzten sich zur Wacht vor jenem Kasten nieder, in dem sich ihre Mutter befand. Daselbst saßen sie, bis die Nacht einbrach'. Minder deutlich ist die Notwendigkeit von Wachen bei den Schiffen. Da werden als Ursache genannt besonders kostbare Waaren oder das unter zuchtlosem Schiffsvolk zurückgelassene Weib.

(Die Erzählung). Die Brüder und die Mutter sind jetzt an einen Ort zusammengebracht. Es handelt sich zunächst darum, daß die Brüder sich als Brüder wiedererkennen und daß die Mutter in ihnen ihre Kinder wieder erkennt. Das wird sowohl in der griechischen Legende, als in sämmtlichen Versionen der Wanderge-

schichte dadurch erreicht, daß wichtige Ereignisse aus dem früheren Leben der betreffenden Personen erzählt werden. Das sind in der Placidaslegende der Raub der Frau durch den Schiffsherrn und der Flußübergang des Vaters und der zwei Söhne unter Bedrohung von Löwe und Wolf. Diese Wiederholung ist in der Legende so ausführlich, daß ich S. 752 diesen Erinnerungsbericht zur Erklärung der ersten Erzählung benutzt habe.

Früher (Nachrichten 1916 S. 786) habe ich behauptet, der in den orientalischen Wandergeschichten enthaltene Ausschnitt der griechischen Placidas-Legende habe nach dem 7. Jahrhundert p. Chr. das Thor einer primitiven Umgestaltung passiert, welche ich die orientalische Urform nannte. Diese orientalische Urform habe manche Züge des Legendentextes umgestaltet; z. B. habe sie beim Flußübergang den Löwen ganz weggelassen, habe den einen Knaben vom Wolfe geraubt werden lassen, den andern aber vom Vater auf den Schultern getragen werden und von da ins Wasser herab sinken lassen.

Gut, machen wir hier die Probe. Solche wiederholten Berichte sind für die Erzähler meistens eine lästige und langweilige Sache und werden deshalb gern auf andere Weise abgemacht oder gekürzt. So sagt hier der Armenier kurz: 'In der Nacht, als sie auf der Wacht stehen, erzählen sie sich ihre Schicksale; da findet sich, daß sie Brüder sind. Indessen pocht das Weib an die Thüre des Kastens und ruft ihnen zu, sie möchten aufmachen, sie habe ihr Gespräch gehört und daraus erkannt, daß sie ihre Söhne seien'. Der I. aramäische Bericht (S. 112) will lästige Breite und Wiederholung vermeiden und sagt fast drollig: 'Erzähle uns eine kleine Geschichte, damit wir nicht einschlafen'. Der eine von ihnen begann darauf zu erzählen und sprach: "So und so. Ich hatte Vater, Mutter und einen Bruder. Auf die und die Weise ist meine Mutter von einem Kaufmann durch List entführt worden", und erzählte ihm, wie es sich zugetragen hatte. In der Kiste war aber eine Frau, und die war ihre Mutter. Als er nun erzählt hatte, sprach der andere junge Mann: 'Bei Gott, du bist mein Bruder. Auch mir ist es ergangen wie dir'. Als die Frau das hörte, sagte sie: 'Bei Gott, das sind meine Kinder'. Sie schlug dann einmal an die Kiste, worauf diese zerbrach, und sie herausging. 'Ihr seid meine Kinder', rief sie aus. 'Auch mir ist es so ergangen; ich bin eure Mutter'.

Dagegen das entsprechende Stück des II. Aramäischen Berichtes (S. 197/8) entspricht allen Erfordernissen der Erzählerkunst. Jede Person, die Mutter wie die Brüder, bekommt das zu ihrer

Überzeugung nothwendige Stück Erzählung zu hören und das in der geänderten Fassung der orientalischen Urform (ohne Löwen), weßhalb ich es schon oben (S. 87) citirt habe. Das Ganze lautet: 'Daselbst saßen sie, bis die Nacht einbrach. Da sagte einer zum andern: 'Erzähle uns ein Abenteuer, das dir begegnet ist'. Der andere sprach: 'O, was soll ich dir sagen, Freund? Was mir widerfahren ist, ist noch keinem Menschen widerfahren. Was soll ich dir erzählen? Den Fall, daß ein Jude meine Mutter weggeführt hat? Oder den Fall, daß ich und mein Vater einen Fluß überschreiten wollten, und daß da mein Bruder von einem Wolfe gepackt wurde?, und, als ich es dann meinem Vater sagte, ich infolge seiner Angst und seines Schmerzes von seinen Schultern herabfiel und davonschwamm, dann von Müllern an einer Mühle aufgegriffen wurde und nach dem Dorfe kam, in dem ich dann lebte'. Bevor er noch mit seiner Erzählung fertig war, sprang sein Bruder auf, fiel ihm um den Hals und begann ihn zu küssen; 'du bist mein Bruder', rief er, 'und ich bin jener dein Bruder, der vom Wolfe davon getragen wurde'. Ihre Mutter hörte ihren Sohn. Da erbrach sie den Kasten, sprang heraus, fiel ihren Kindern um den Hals, umarmte sie und begann sie zu küssen.

Diese Recapitulation der Geschichte des Flußüberganges ist sehr geschickt gemacht; sie ist aber nicht aus dem Text der Placidaslegende (Kap. 17) genommen, sondern sie enthielt schon die zweite, geänderte Darstellung dieses Übergangs. Nichts wird gesagt von einem raubenden Löwen; der zweite Sohn wird auf der Schulter vom Vater getragen und schreit um Hilfe für seinen älteren Bruder, als den ein Wolf am Lande anpackt. Mithin haben wir durchaus die Darstellung des abcorrigirten griechischen Legendentextes d. h. der orientalischen Urform vor uns. Die I. Fassung (S. 112) erspart sich zwar die Widerholung der Thatsachen durch das kindliche 'So und so' und 'die und die', sie stimmte aber offenbar mit der II. Fassung überein. Mithin hat die aramäische Version (der I und II Fassung) uns hier ein werthvolles Stück des abcorrigirten Textes der Placidaslegende, also der orientalischen Urform, in aramäischer Übersetzung erhalten.

Mit dieser Recapitulation des früheren Vorganges verbinden sich schon im griechischen Texte der Placidaslegende Bemerkungen des zuhörenden jüngern Bruders. Bolland S. 133 Anfang: Ταῦτα ἀκούσας ὁ νεώτερος παρὰ τοῦ πρεσβυτέρου ἀδελφοῦ, ἀνεπήδησεν κλαίων καὶ λέγων· Μὰ τὴν δύναμιν τοῦ Χριστοῦ ἀδελφός σου τυγχάνω· ἐγνώρισα γὰρ, ἃ διηγήσώ μοι· καὶ οἱ ἐμὲ γὰρ ἀναθρεψάμενοι ταῦτά μοι ἔλεγον, ὅτι

ἐκ λύκου σε ἐρρυσάμεθα. Καὶ περιλαβὼν αὐτὸν κατεφίλει. Ἀκούσασα δὲ ταῦτα ἡ μήτηρ . . .

Mit diesen Sätzchen der Placidaslegende vergleiche man die folgenden Sätzchen der I. Fassung der aramäischen Wandergeschichte S. 112: 'Als er nun erzählt hatte, sprach der andere junge Mann: 'Bei Gott, du bist mein Bruder. Auch mir ist es ergangen wie dir'. Als die Frau das hörte, sagte sie: 'Bei Gott, das sind meine Kinder'. Noch schärfer aber vgl. man die entsprechenden Sätzchen der II. aramäischen Fassung (S. 198): 'Bevor er noch mit seiner Erzählung fertig war, sprang sein Bruder auf, fiel ihm um den Hals und begann ihn zu küssen. 'Du bist mein Bruder', rief er, 'und ich bin jener dein Bruder, der vom Wolfe davongetragen wurde'.

Man wird ohne Weiteres zugeben, die Übereinstimmung dieser aramäischen Sätze mit denen der griechischen Placidaslegende ist vollkommen. Hier handelt es sich nicht um Ähnlichkeiten der Worte und Gedanken, die entstehen können, wenn ein Erzähler das von einem andern Erzählte wieder erzählt, sondern um Herübernahme, um Übersetzung. Der aramäische Erzähler kannte aber nicht den Text der griechischen Placidaslegende, sondern höchstens den Text des Ausschnittes. Es ist ja auch ganz natürlich, daß der, welcher diesen Ausschnitt für weitere Erzählerzwecke machte, d. h. die orientalische Urform schuf, diese packenden Sätze der Placidaslegende nicht gestrichen hat.

Demnach hätten wir also auch hier das Resultat, daß die II. Fassung der aramäischen Version der Wandergeschichte Stücke der orientalischen Urform in Übersetzung uns erhalten hat.

Wir haben also hier den eigenartigen und in der Folklore gewiß seltenen Fall, daß ein folkloristischer Text mit einem andern Bericht in einigen Sätzen sachlich und wörtlich durchaus übereinstimmt. Wenn nun, wie Bousset annimmt, diese Wandergeschichte im fernen Indien geboren ist, dann mündlich von einem Erzähler dem andern mitgeteilt allmählich nach Westen gelangt ist, kann da eine der letzten mündlichen Versionen, wie die aramäische II., mit der allerletzten Version, der literarisch fixirten griechischen Placidaslegende, im Wortlaut und im Inhalt mehrerer Sätze genau übereinstimmen? Ich wüßte nicht, wie das möglich wäre. Deßhalb kann ich Bousset's These, diese Geschichte sei in alten Zeiten beim indischen Volke in aller Stille geboren, dann durch verschiedene Völker Asiens langsam weiter gewandert und zuletzt in Griechenland durch Umwandlung in die Placidaslegende wiedergeboren und literarisch fixirt worden, nicht für richtig halten.

Denn wie könnte ein Stück der noch flüssigen Wandergeschichte mit der noch nicht fixirten Legende wörtlich und sachlich gleich sein.

Da also hier die neu-aramäische Version der Placidas-Wandergeschichte in etlichen Sätzen mit der griechischen Placidaslegende sachlich und wörtlich überein stimmt, so ist damit bewiesen, daß nicht, wie Bousset meint, die griechische Placidaslegende eine weiter entwickelte, also spätere Version der Placidas-Wandergeschichte ist, sondern daß vielmehr die neu-aramäische Wandergeschichte aus der griechischen Placidaslegende sich entwickelt hat, in diesem Falle so, daß nach dem 7. christlichen Jahrhundert das Mittelstück der griechischen Placidaslegende ausgeschnitten und mit etlicher Überarbeitung zu einer selbständigen Erzählung hergerichtet und in eine der dortigen Landessprachen, wie die armenische oder neu-aramäische, übersetzt wurde. Dabei blieben einige geeigneten Sätze, mit dem Inhalte und dem Wortgefüge des griechischen Legendentextes in ziemlich getreuer Übersetzung stehen. Den mittelasiatischen Geschichtenerzählern überlassen, ist diese neue Geschichte dann durch Asien bis nach Indien gewandert, im Munde jedes neuen Erzählers eine neue Metamorphose erlebend. Aber die Mutter all dieser orientalischen Placidas-Wandergeschichten bleibt der Text der griechischen Placidaslegende. Es zeigt sich aber durchaus kein vernünftiger Widerspruch gegen das, was W. Meyer behauptet hat, d. h. dagegen, daß dieser griechische Text der Placidaslegende die Umarbeitung eines im 5./6. entstandenen lateinischen gewesen ist.

Die Katastrophe. Die Brüder haben sich gegenseitig erkannt und die Mutter ihre Söhne: es fehlt nur noch, daß der Vater die Söhne und die Mutter und daß diese den Vater erkennen. Dazu soll helfen ein Verschulden der Söhne oder der Mutter, wodurch diese vor das Königsgericht des Vaters gebracht werden. Dies Verschulden besteht in dem Verdacht, daß die beiden Wächter die zu bewachende Frau vergewaltigt hätten. Das lag nahe, da die Scene des gegenseitigen Erkennens lebhaftes Reden und Verhandeln herbeiführte, sie aber eigentlich gar nichts mit einander zu verhandeln hatten. Gerade an solchen Punkten der Verwicklungen strengte die Phantasie der geschickten Erzähler sich an, neue Wege der Lösungen zu finden. In der Geschichte aus 1001 Nacht (no 1 Bousset S. 480) umarmen Mutter und Söhne, die sich eben erkannt haben, sich in lebhafter Freude, da kommt der Kaufmann darüber zu und schleppt sie vor den König. Von den Berichten, die uns bis jetzt gut geführt haben, berichtet der sonst

beste, der II. aramäische S. 198 Ähnliches: 'Die Mutter erbrach den Kasten, sprang heraus, fiel ihren Kindern um den Hals, umarmte sie und begann sie zu küssen. In dem Augenblicke wachte der Jude auf. Da erhob er sich, ging zum König und beklagte sich über sie, nämlich: "Jene zwei Diener, die du beauftragt hast, meine Karawane und meine Habe zu bewachen, erwiesen sich als unzuverlässig. Denn sie erbrachen den Kasten meiner Frau und schliefen bei ihr". Da ergrimmte der König sehr und schickte sofort nach ihnen und ließ sie vor sich bringen' *usw.* Aber der Kaufmann hat ja des Nachts nichts bei der Karawane vor den Stadtthoren zu thun; dazu sind die Wächter da.

Ich glaube, hier ist diese II. Fassung vom Erzähler willkürlich abgeändert, und das Ursprüngliche der aramäischen Version bietet die I. Fassung (S. 112): 'Ihr seid meine Kinder' rief sie aus, 'Auch mir ist es so ergangen; ich bin eure Mutter'. Da freuten sie sich und erzählten sich bis Mitternacht und darauf legten sie sich hin; der eine an die eine und der andere an die andere Seite von ihr, [und sie blieben so] bis zum Morgen. Am Morgen kam der Jude, der Kaufmann, um nach der Ladung und der Kiste zu sehen; da sah er aber, daß die Kiste erbrochen war und daß die zwei Diener neben der Frau schliefen. Kaum sah er das, als er zum König zurückkehrte' *usw.* Diese aramäische Version halte ich für natürlicher und besonders auch deßwegen für die richtige, weil sie wiederum durchaus übereinstimmt mit der armenischen Version, so stark diese auch gekürzt ist (Haxthausen S. 334/5): 'Sie befreien die Mutter und erzählen sich alle ihre Schicksale; dann schliefen sie zusammen ein. So findet sie am Morgen der Kaufmann, läuft zum König und schreit um Rache. Aber bald klärt sich Alles auf, der König findet in ihnen Frau und Kinder wieder und der Kaufmann wird enthauptet. (Bousset S. 481 läßt 'am Morgen' weg und fährt weiter: und verklagt die Brüder vor dem König; es kommt zum Verhör, bei dem natürlich die Glieder der Familie sich alle wieder zusammen finden. Der Kaufmann erhält seine gebührende Strafe, er wird enthauptet).

Ich möchte noch auf den Schluß von Aramäisch II (S. 198) aufmerksam machen. Erzählt die Armenische Version im Anfang die freigegebene Wahl der Zeit des Unglücks mit dem Zusatz 'Nun stürmt das Unglück auf ihn ein' und markirt sie in der Mitte mit den Worten 'Nun nahet sich ihm alles Glück' den Höhepunkt der Geschichte, so geben die Schlußworte des Aramäers II 198: 'Dann priesen sie Gott, der sie noch in dieser Welt, vor

dem Tode, wieder vereinigt hatte', gewissermaßen den richtigen Schluß der armenischen Version.

Diese zwei neu-aramäischen Texte der Placidas-Wandergeschichte sind eine glückliche Bereicherung dieser Literatur. Der Erzähler beweist seine Geschicklichkeit, indem er den Stoff von der Meeresküste in die Wüste und in das Treiben der Karawanen verlegt, wo er und seine Zuhörer zu Hause sind. Ferner erzählt besonders die II. Fassung durchaus geschickt, nähert sich aber in Vielem dem Wortlaut der abcorrigirten Fassung der Placidas-Legende; so daß die Vermuthung sich regen darf, in diesen armenisch-aramäischen Grenzlanden sei nicht nur um das 7. oder 8. christliche Jahrhundert das Mittelstück der Placidaslegende als selbstständige Geschichte ausgelöst und durch mancherlei Textesänderung gebessert worden, sondern es sei auch eine Übersetzung gemacht worden, von der besonders im II. Aramäischen Text S. 195/8 beträchtliche Überreste erhalten sind.

Studien zu Konrad von Würzburg IV. V.

Von

Edward Schröder.

Vorgelegt in der Sitzung vom 23. Dezember 1916.

Die nachstehenden beiden Kapitel meiner Konrad-Studien sind im Entwurf älter als die drei ersten, welche ich vor genau fünf Jahren vorgelegt habe[1]. Sie wurden zurückgehalten bis eine Untersuchung über die handschriftliche Überlieferung der kleinen Erzählungen ('Herzmäre', 'Weltlohn', 'Otto') fertiggestellt sein würde, und sollten mit einem Schlußkapitel erscheinen das alle Ergebnisse und Erwägungen zu einer neuen chronologischen Tabelle zusammenfaßte. Nachdem aber der Krieg meine wissenschaftliche Arbeit durch mehr als zwei Jahre lahm gelegt hat, bring ich jetzt zum Drucke was bereit liegt. Ich kann versprechen, daß die Prolegomena zur Ausgabe der kleinen Erzählungen als No. VI im Laufe des Jahres 1917 folgen werden, dann aber wird die Beschäftigung mit Konrad von Würzburg vor andern Arbeiten zurücktreten müssen. Ich werde nicht grollen wenn ein anderer auf meinen Studien weiterbauend die Zeitfolge der Werke noch näher zu bestimmen unternimmt.

IV. Die Basler und die Strassburger Gönner des Dichters.

Seit Franz Pfeiffer in der Germania 12 (1867), S. 18 ff. in Ergänzung früherer Ansätze von Haupt und Wackernagel aus den damals vorhandenen Urkundenwerken, vor allem aus Trouillats 'Monuments de l'ancien évêché de Bâle' (1852 ff.), mit wenig Kritik

1) Studien zu Konrad von Würzburg I—III, GGN. phil.-hist. Kl. 1912, S. 1—47.

ausgezogen hat was sich ihm auf die Basler Gönner des Dichters zu beziehen schien, hat man sich um die urkundlichen Zeugnisse nicht weiter bemüht: insbesondere Baechtold in seiner Geschichte der deutschen Litteratur in der Schweiz S. 116 ff. und Golther in dem Artikel 'Konrad von Würzburg' der ADB. 44, 356 ff. haben sich bei Pfeiffers Ergebnissen beruhigt. Das ausgezeichnete 'Urkundenbuch der Stadt Basel' aber, dessen drei erste Bände Rudolf Wackernagel schon 1890—1896 ans Licht brachte[1]), fordert zu einer Nachprüfung heraus und macht sie dem Germanisten geradezu zur Pflicht, nachdem der Herausgeber selbst in seiner 'Geschichte der Stadt Basel' (Bd. I 1907, Bd. II 1911. 1916) den reichen geschichtlichen Ertrag überaus lebensvoll gestaltet hat.

Konrad von Würzburg hat seine drei Legenden und die beiden umfangreichsten epischen Werke im Auftrag von Basler Gönnern gedichtet, deren er im ganzen acht namhaft macht. Wir beginnen mit dem

1. **'Silvester'**. Nach dem Prolog V. 80 ff. war es *von Rœtenlein her Liutolt* der die Anregung zu dem Werke gab: V. 90 ff. *der selbe tugentrîche man der mich hier umbe alsus erbat, der hât zu Basel in der stat zuo dem tuome phrüende.* Da Konrad bei Bertold von Tiersberg (im 'Otto') die Würde des Propstes, bei Dietrich am Ort (im 'Trojanerkrieg') die des Sängers ausdrücklich hervorhebt, erscheint es ausgeschlossen, daß Leutold von Roeteln damals schon eines der Ämter bekleidete die ihm im spätern Verlauf seines Lebens zugefallen sind. Pfeiffer, der ihn erst zum J. 1281 als Erzpriester (archidiaconus) nachweisen konnte, begnügte sich mit diesem terminus ante quem. Denn die Anfänge von Leutolds geistlicher Laufbahn schienen ihm soweit zurückzureichen daß damit nichts anzufangen war.

In der Familie der Edelherren von Roeteln[2]) ist der Name 'Liutolt' seit Generationen für einen der jüngeren Söhne üblich gewesen; so kommt es daß wir eine ganze Anzahl seiner Träger im geistlichen Stande antreffen: auch auf den Bischofsstuhl von Basel, der unserm Leutold zweimal erreicht zu sein schien, hat schon 1238—1248 ein Leutold (II) von Roeteln gesessen.

Konrads Gönner war der jüngste von drei Söhnen des mit einer Gräfin von Neuenburg verheirateten Herrn Konrad von Roeteln, der von 1229 bis 1259 urkundlich nachweisbar ist (Schoepflin,

1) Ich zitiere das Werk als BUB., es ist in den Einzelnachweisen überall gemeint, wo ohne Titelangabe nach Band und Seite zitiert wird.

2) Schloß Rötteln auf dem rechten Ufer der Wiese oberhalb Lörrach.

Hist. Zaringo Badensis I 457 f., Krieger, Topograph. Wörterbuch d. Grherzt. Baden II² Sp. 680 f.). Die ältern Brüder hießen Otto und Walther; über das spätere Leben Walthers, der zuerst mit dem Vater zusammen 1259 in einer auf Schloß Roeteln ausgestellten Urkunde (BUB. I 260, 24) erscheint, fehlt es an Nachrichten: er ist anscheinend ohne Nachkommen gestorben. Otto, der älteste, starb erst 1309, und als ihm 1311 sein einziger überlebender Sohn im Tode folgte, wurde dieser von seinem Vatersbruder dem Dompropst Leutold und dem Markgrafen Rudolf von Baden-Hachburg gemeinsam beerbt. Gegen Ende des Jahres 1315 starb auch hochbetagt und als der letzte seines Stammes Leutold, und nun fiel das ganze roetelnsche Erbe an den jungen Markgrafen Heinrich, dessen Mutter eine Roeteln, gewesen sein muß, wahrscheinlich die Schwester des 1311 † jüngern Walther, also eine Nichte Leutolds, den Markgraf Heinrich seinen 'oeheim seligen' nennt. Von da an hat sich die Sausenberger Linie der Markgrafen von Baden-Hachberg mit Vorliebe nach der Herrschaft 'Rötteln' genannt und auch auf dem Schlosse gleichen Namens residiert, das 1638 von Bernhard von Weimar zerstört wurde.

Wie weit können wir nun unsern Leutold und insbesondere seine geistliche Laufbahn zurückverfolgen? Nach der bisherigen Annahme, nicht nur Pfeiffers, sondern auch noch Kriegers a. a. O. und Rud. Wackernagels, Geschichte I 122 (unten)[1]) bis 1243! In einer undatierten Originalurkunde, die aber auf die Zeit von 1242 Dez. 25 bis 1243 Sept. 23 festzulegen ist, erscheint in der Tat als Zeuge *Lúttoldus de Rotenlein can. Basiliensis* (BUB. I 116, 2). Aber soll dieser meinetwegen 1243 noch recht jugendliche Domherr wirklich derselbe sein den man im J. 1309, also 64 Jahre später zum Bischof wählen konnte? Unmöglich! Und es treten noch weitere Bedenken hinzu. Wir haben eine Urkunde Bischof Bertolds von Basel von 1258 Nov. 11, an welche der Vater Konrad von Roeteln sein Siegel neben die der Grafen Rudolf und Gottfried von Habsburg und des Edelherrn Rudolf von Usenberg gehängt hat (Trouillat I 654): diese Urkunde ist von dem anscheinend vollzähligen Kapitel beschworen: die 18 Domherren werden zweimal namentlich aufgeführt — und gerade hier fehlt Leutold!

Wir nehmen nun einen festen Ausgangspunkt, die Urkunde BUB. I No. 456, 1265 Aug. 11: *Lvtoldus de Rôtelein canonicus Basiliensis, Otto et Waltherus domini de Rôtelein fratres eiusdem* (S. 330,

---

1) Freilich sagt Wackernagel davon abweichend und richtig S. 229: Leutold habe 1309 'seit einem halben Jahrhundert im Kapitel gesessen'.

27 f.). Im gleichen Jahre erscheint Nov. 17 *Lutoldus de Roetelnheim can. Bas.* noch einmal als Zeuge (Trouillat II 159), und gehn wir nun weiter zurück, so treffen wir ihn 1264 März (Tr. II 139), 1264 Febr. 9 (Trouillat II 138) und noch früher 1260 Okt. 2 (in zwei Urkunden vom gleichen Tage BUB. I No. 386 I. II., S. 289). In dem Zeitraum von 1243—1260 aber begegnen wir wohl mehreren Lütolden im Baseler Domkapitel [1]), aber niemals dem Familiennamen 'von Roetelen'.

Da unser Leutold im November 1258 dem Kapitel noch nicht angehörte, im Oktober 1260 aber als Domherr nachweisbar ist, muß er in der Zwischenzeit in den Besitz seiner Pfründe gelangt sein. Für diese Jahre spricht auch folgende Beobachtung. In seiner größten Stärke (21) erscheint das Domkapitel in der Urkunde Trouillat II 138 vom März 1264: LvR. steht erst an der 18. Stelle, es folgen als Noo. 19 u. 21 Walther von Ramstein und Hugo Kraft, die hier zum ersten Male nachweisbar sind, und als No. 20 Jakob Reizo, der zufrühst 1260 Mai 11 (BUB. I 284, 22) auftaucht.

In der Zeit in welche wir die Aufnahme Leutolds setzen, war der mächtigste Mann des Kapitels Graf Heinrich von Neuenburg, der Mutterbruder des jungen Domherrn, Archidiakon seit 1242, Propst seit 1260, Koadjutor seit 1261 und faktisch Bischof seit 1262, obwohl er erst im März 1264 die päpstliche Bestätigung erhielt (Wackernagel, Geschichte I 32).

Jener Leutold von Roeteln von 1243, der wenigstens mit seinem vollen Namen nur das eine Mal in den Basler Urkunden auftaucht, gehört jedenfalls der vorausgehenden Generation an: er ist vielleicht der Vatersbruder des letzten Leutold und sein Pate, der Zugang zum Kapitel konnte jenem auch durch dessen Abgang und Andenken erleichtert werden [2]).

1) Der Name ist in dieser Zeit und Landschaft recht häufig: auch mit LvR. zusammen treffen wir im Kapitel 1264 (Trouillat II 138) einen *Lutoldus de Constancia*, 1274 (BUB. II 80) einen *Livtolt liupriester ze Eggenhein.*

2) Um weitern Einwürfen von vorn herein zu begegnen, will ich hier gleich die zwei oder gar drei geistlichen Namensvettern abtun, die während des 13. Jhs. anderweit in den Urkunden auftauchen. 1216—1230 saßen im Konstanzer Domkapitel gleichzeitig zwei Brüder Walther und Leutold von Roeteln: Walther ist dort bereits seit 1209 nachweisbar, Leutold noch bis 1236 (Regg. epp. Const. I Register Sp. 342c. 343b); auf Leutold bezieht das Regest No. 1674 auch den 'L. de R. archidiaconus Brischaugie' zwischen 1233 und 1248, auf welchen in einer späteren Urkunde hingewiesen wird (BUB. II 378, 34). Es ist nicht ausgeschlossen, daß es dieser Konstanzer Domherr war der 1238 den Basler Bischofsstuhl bestieg. Davon sind zu unterscheiden der Basler Domherr von 1243 und der *Luitoldus de Roitenlein archidiaconus in Vricgowe* von 1256 (Zs. f. Gesch. d. Obrh.

Wann ist nun LvR. in Basel zu einer höhern Würde aufgerückt? Pfeiffer meinte: erst 1281; das BUB. II (No. 218) 125, 45 zeigt ihn schon 1277 März 9 als Erzpriester: *Lútoldus de Rôtelein archidiaconus* an der Spitze der Zeugenliste. Sein Vorgänger in diesem Amte erscheint zum letzten Male 1274 Aug. 25 (No. 146, S. 80, 4): *Livtolt von Rôtenlein, Peter der erzepriester.* Aber wir können diese Lücke schließen und den Zeitpunkt genauer bestimmen zu dem LvR. Archidiakon der Basler Kirche wurde, denn er war zweifellos der unmittelbare Nachfolger des Peter Reich ('Petrus Divitis'), und der hat sein Amt bereits im Spätjahr 1274 niedergelegt. Am 13. Sept. 1274 starb Bischof Heinrich von Neuenburg, und das Kapitel wählte zu seinem Nachfolger den Erzpriester Peter Reich: aber Peter erhielt nicht die päpstliche Bestätigung, statt seiner wurde der Franziskaner-Lesemeister Heinrich von Isny zum Bischof von Basel ernannt (Wackernagel, Geschichte I 41 f.), und wenn dieser auch erst am 18. November 1275 in Basel einzog, so hat doch sicherlich Peter Reich schon lange vorher den Boden verlassen, auf dem er die erste große Enttäuschung erlebt und wo er als Archidiakon bereits einen Nachfolger in Leutold von Roeteln gefunden hatte. Die Regesten von Mainz gestatten freilich nicht festzustellen, seit wann Peter Reich als Dompropst dort weilte: im Basler Material ist er als solcher erst 1276 Anfang Mai (II 108, 20) und 1277 März 10 (II 127, 1, No. 219, leicht verändertes Transsumpt von No. 146) nachweisbar.

Da der 'Silvester' den Domherrn Leutold von Roeteln mit keiner höhern Würde bedenkt, muß er vor dem Spätjahr 1274 entstanden sein — dieser terminus ante quem liegt aber der Entstehung gewiß schon ziemlich fern: wir haben vorläufig den breiten Zeitraum von da rückwärts bis zu Leutolds Eintritt in das Basler Kapitel, der zwischen 1258 und 1260 erfolgt ist.

Die weitere Karriere Leutolds von Roeteln spielte sich nach dem Tode Konrads ab und soll darum hier nur kurz skizziert werden. Im J. 1288 oder 1289 wurde er Dompropst: sein Vorgänger Mag. Otto erscheint als solcher zuletzt 1287 Aug. 1 (Trouillat II 443), Leutold zum ersten Male 1289 April 21 (BUB. III 367, 13), aber da Ottos Kapellan Dietrich noch 1288 Sept. 4 (III 353, 15) als Zeuge urkundet, muß der Tod Ottos und Leutolds Aufrücken in die Zwischenzeit fallen. Als Dompropst hat LvR. zu wieder-

15, 162). — Schließlich sei erwähnt, daß auch der letzte LvR. neben seiner Basler Stelle eine Pfründe in Konstanz besaß: Regg. Noo. 2555 (1282), 3245 (1301 Nov. 22: in seiner Konstanzer Kurie ausgestellt), 3511 (1309 Sept. 12).

holten Malen das Generalvikariat ausgeübt (Trouillat II 580: 1295 Mai 7; II 669: 1298 vor Okt. 6). Nach dem Tode Peter Reichs († 3 Sept. 1296) wählte ihn eine Partei des Kapitels zu dessen Nachfolger, die Stimmen der Übrigen fielen auf den Domherrn Bertold von Rüti, Propst von Solothurn — der Papst verwarf beide und gab das Bistum an Peter von Aspelt (Wackernagel, Geschichte I 221 f.). Als dieser am 10. Nov. 1306 Erzbischof von Mainz wurde, griff der Papst sofort ein und ernannte zum Bischof von Basel Otto von Grandson, der seit kurzem Bischof von Toul war; dieser starb schon im Juli 1309, und ihm folgte, abermals durch päpstliche Ernennung, der Bischof von Lausanne Gerhard von Wippingen. Diesmal aber ließ sich das Kapitel sein Wahlrecht nicht ohne weiteres nehmen und wählte, es scheint mit größerer Einhelligkeit, den greisen Dompropst Leutold von Roeteln zum Bischof von Basel: als solcher hat er unterm 9. Oktober 1309 die Handfeste für Klein-Basel (BUB. IV 10) gezeichnet. Die schwere Not welche nunmehr über die Stadt hereinbrach, das Interdikt, die Exkommunikation Leutolds schildert Wackernagel a. a. O. S. 228 f. Leutold mußte die Stadt verlassen, kehrte aber wahrscheinlich im J. 1312 zurück und durfte die Dompropstei wieder einnehmen. Am 18. Dezember 1315 hat er vor dem bischöflichen Offizial sein Testament gemacht (Schöpflin I 460; Fester, Regesten h 594), 'debilis corpore, mente tamen sanus', also jedenfalls in articulo mortis; er wird bald darauf gestorben sein. Unterm 19. Mai 1316 nennt sich sein Großneffe und Erbe Markgraf Heinrich in der ersten Urkunde die wir von ihm haben, 'Herr von Rötteln' (Fester, Regesten h 595)[1]).

2. '**Alexius**'. *Von Basel zwêne burger* (V. 1360) haben die Anregung zu dem Gedicht gegeben und durch ihre Spenden den Dichter zum Abschluß gebracht: *von Bermeswîl Johannes unde ouch Heinrich Îsenlîn.* Haupt und Pfeiffer konnten nur den zweiten urkundlich feststellen; ich ergänze die Zeugnisse aus dem BUB., wo er sich mehr als ein Dutzendmal nachweisen läßt: zufrühst 1265 Aug. 11 *Heinricus Isenli* (I 331, 12); weiter 1267 (I 349, 41), 1268 (II 8, 38 f.), 1269 (II 12, 37. 13, 27), 1276 (II 103, 21), 1277 (II 127, 10. 136, 41), 1279 (II 155, 21), 1288 Sept. 19: *Heinricus Isenlinus et Johannes dictus de Arguel procuratores Hospitalis Basiliensis* (II 353, 29 f.), 1291 (III 18, 5), 1293 (III 63, 23. 64, 2), 1294 Sept. 25 (III 102, 42). Als gestorben wird er erwähnt

---

1) Es ist wohl nur ein Versehen Wackernagels, wenn er a. a. O. S. 229 unten den 19. Mai 1316 als Leutolds Todestag bezeichnet.

1299 April 6: *iuxta bona quondam Henrici dicti Isenlis* (III 250, 15) — er hat also den Dichter um 7—11 Jahre überlebt.

Zum Glück helfen die wenigen neuen Daten die für Johannes von Bärschwil zur Verfügung stehen. Die Familie 'von Bermeswilr' (Bärschwil im Kant. Solothurn, sw. Laufen) war anscheinend erst in den 1260er Jahren nach Basel gekommen und hatte vielleicht gleichzeitig oder in kurzer Folge durch zwei ihrer Mitglieder, wahrscheinlich Brüder, das Bürgerrecht erworben. *Petrus de Bermeswilr civ. Bas.*, wahrscheinlich der ältere, begegnet in 7 Urkunden der Jahre 1260—1283, vgl. Register zu BUB. II 415. Wenig später tritt der uns näher angehende Johannes auf: *Johannes dictus de Bermeswilr civis Basiliensis* 1273 Juli 11 (II 61, 27 f.). Aber die nächste Urkunde die seinen Namen nennt, 1280 Mai 23 (II 173, 24) spricht von einem Toten: Rudolf Haldahüsli schenkt seiner Tochter *domum suam sitam Spalon quam emit et quondam fuit Johannes de Bermeswilr.* Und sein Tod liegt schon reichlich 5 Jahre zurück: die Wittwe Mechtild von Bärschwil, die uns zuerst 1275 Juni 12 (II 94, 32) begegnet, war ohne Zweifel seine Gattin. Sie tritt weiterhin 1291 (III 16, 14) ein ihr gehöriges Haus zu Erbrecht an Albrecht des Wachtmeisters ab und sie ist auch jedenfalls die *domina de Bermeswilr* [1]) einer Olsberger Urkunde von 1299 bei Boos, UB. d. Landschaft Basel I No. 195. Nach der Urkunde von 1275 hatte sie einen Sohn, der wahrscheinlich in den geistlichen Stand eintrat und als *frater Jo. de Bermeswilr* einen Baseler Eintrag von 1293 mit bezeugt (III 72, 9).

Die Bärschwil und die Iselin waren Nachbarsleute in Binningen: das bezeugt schon die Urk. von 1299 und noch deutlicher eine solche von 1314 bei Boos I No. 240: *contiguum ab uno latere bonis . . . dicti Iselin et ab alio latere confinantem se cum bonis dicti de Bermiswilr.*

Der Alexius muß vor dem Juni 1275 gedichtet sein, und da der Silvester zweifellos älter ist, kommen wir für den auch auf diesem Wege zu demselben Resultat, wie vorhin mit der Festlegung der Archidiakonatswürde Leutolds: spätester Termin 1274.

3. '**Pantaleon**'. Johannes von Arguel, für den diese Legende geschrieben ist, war oder wurde eine der markantesten Persönlichkeiten im öffentlichen Leben Basels. Er entstammte einem

---

1) Bei Boos steht *Germeswilr*, aber Herr Staatsarchivar Dr. Herzog in Aarau hat mir unterm 26. 2. 1912 bestätigt, daß an allen drei Stellen *Berme(r)swilr* zu lesen ist.

ritterlichen Geschlecht des Juras, von dem ein Zweig in Basel zugewandert war. Ein *Heinricus miles de Arguel* besaß schon 1241 ein Haus auf dem Nadelberg zu Basel (BUB. I 111, 7) — aber 1280 erscheint *Heinricus de Arguel laicus* hinter den 'milites' als Zeuge (II 178, 3); ob es derselbe oder ein Sohn ist, läßt sich nicht feststellen, jedenfalls aber war die Familie in Basel verbürgert. Ein Zweig war freilich in der alten Heimat zurückgeblieben, wo Bischof Heinrich von Isny (1274—1286) die Burg zu einer Trutzfeste gegenüber den Wälschen ausbaute: *Item in valle S. Imerii castrum forte Arguel edificans inibi meatum Gallicorum precludit* (Matthias v. Neuenburg ed. Studer S. 21). Während also bei Trouillat II 577 unser *Johannes de Arguel civ. Bas.* erscheint, kommt ebenda S. 668 f. ein zeitgenössischer *Johannes de Arguel miles* vor, der mit allerlei Verwandtschaft im Jura sitzt (vgl. Wackernagel, Geschichte I 615).

Der Basler Bürger *Johannes de Arguel (Johans von Argu(w)el)* erscheint zum ersten Mal als Zeuge 1277 April 24 (BUB. II 130, 30 f.)[1]; 1281 leiht er dem Kloster Lützel Güter zu Attenschweiler (II 200, 11 f.); 1288 ist er zusammen mit Heinrich Iselin Pfleger des Spitals (II 353, 30); 1291 leiht er dem Kloster Wettingen Güter in Klein-Basel zu Erbrecht (III 6, 9). Weitere Vorkommen: 1291 (III 14, 8); 1292 (III 43, 23); 1293 (III 53, 26): Johann von Argwel Schiedsrichter in Sachen des jungen Teufel mit dem Stift S. Leonhard (vgl. Wackernagel, Geschichte I 140); 1294 (Trouillat II 577); 1297 Okt. 1 (III 206, 36): Mitglied des Rats; 1297 Nov. 23 (III 209, 18. 33): sein Haus in der Freienstraße; 1298 (III 225, 23): Schiedsrichter im Streit zwischen Basel und Luzern; 1299 (III 253, 10); 1305 (Boos I 166); 1309 Okt. 13 (IV 11, 9) steht 'Johans von Arguwel' neben seinem Antipoden 'Peter dem Schaler rittere' unter den Zeugen der Handfeste 'Bischof' Lütolds für die Stadt Klein-Basel. Noch im J. 1311 (IV 23, 13) gehört er zu den Persönlichkeiten an welche sich Papst Klemens V. wendet, damit sie ihren Einfluß auf die abgesetzten Domherren geltend machen; bald darauf muß er gestorben sein.

Der verbürgerte Rittersproß *Johannes de Arguel, cui plebs adhesit* (Matthias von Neuenburg ed. Studer S. 39), ein Mann von großem Vermögen und leidenschaftlicher Energie, war der Führer der Demokratie und der heftigste Gegner des gleich temperament-

---

1) Er wird hier nicht ausdrücklich 'civ. Bas.' genannt, hat aber zweifellos bereits das Bürgerrecht: die Zeugenliste beginnt mit 4 Rittern, daran schließen sich 4 Bürger mit J. de A. als letztem.

vollen Ritters, Schultheißen und Bürgermeisters Peter Schaler. Mit ihm wie mit dem Bischof Peter Reich (1286—1296) hatte er wiederholt heftige Konflikte. Das Volk von Basel aber bewahrte sein Andenken noch über die nächste Generation hinaus (BUB. IV 248. 249).

Bei seinem ersten Auftreten in den Urkunden 1277 war er jedenfalls noch ein junger Mann, und als einen solchen bezeugt ihn deutlich auch die Widmung des 'Pantaleon', wo er V. 2140 f. *von Arguel Johannes der Winhartin tohterkint* genannt wird.

Die Familie 'Winhart', nach der schon 1265 die 'Winhartsgasse', die heutige Hutgasse hieß (I 364, 4; vgl. II 176, 18. III 58, 36), tritt im Basler Urkundenbuch erst mit dem Zünfter Walther Winhart (1258—1293) auf, neben dem seit 1276 ein Bürger Johannes Winhart erscheint. In welchem Verhältnis zu diesem die Wittwe Winhart stand, deren Tochter die Mutter des Johann von Arguel war, wissen wir nicht; vielleicht gehörte sie (wie der Walther Winhart) trotz ihrer Wohlhabenheit den Zunftkreisen an und fand Johann von Arguel eben deshalb bei seinem Auftreten so viel Widerstand: er gelangte erst 1297 in den Rat. Jedenfalls aber war es eine bekannte Baseler Persönlichkeit; das bezeugen indirekt die Urkunden, welche wiederholt eine *domus dicta* (resp. *quae vocatur*) *Winhartinhus* nennen: 1258 (I 249, 19) und 1271 (II 38, 30). Auch Konrad von Würzburg dürfte die alte Dame noch gekannt haben.

Der 'Pantaleon' ist unbedingt die jüngste der drei Legendendichtungen, von denen der 'Alexius' vor den Sommer 1275, der 'Silvester' vor den Herbst 1274 fallen muß; unter allen Umständen bleibt bis zum 'Partonopier' noch bequemer Raum für den 'Pantaleon', den man vorläufig mit 'um 1275' datieren mag. Der Erfolg eines litterarischen Auftrages, der von einem vornehmen geistlichen Herrn ausgegangen war, reizte zunächst zwei brave Bürger und Nachbarsleute, ihre Mittel zu einer etwas bescheidenern Bestellung bei dem Dichter zusammenzulegen, und ihnen wieder folgte ein wohlhabender und ehrgeiziger junger Mann, den diese neumodische Form reizte, von der Öffentlichkeit als Mäcen gepriesen zu werden.

4. Für den '**Partonopier**' besitzen wir in einer mehr als bedenklichen Überlieferung die Jahreszahl 1277, die ich aber von vornherein so wenig wie Pfeiffer und Bartsch ganz ausschalten möchte. In der Überschrift der einzigen vollständigen Handschrift, die zu Hall im Inntal 1471 geschrieben wurde, findet sich nämlich die Angabe, die Geschichte von dem Grafen Partonopier habe sich

zugetragen(!) im Jahre 1277. Pfeiffer bei Bartsch S. VI hat dies dahin gedeutet, 'daß der Schreiber eine datierte Handschrift vor sich hatte, worin am Schlusse gesagt war, daß das Gedicht von Partonopier im J. 1277 sei vollendet worden'. Ganz gewiß könnte sich die Jahreszahl nur auf den Abschluß des Gedichtes resp. der Handschrift beziehen.

Von da bis zu Konrads Tode am 31. Aug. 1287 sind es noch rund zehn Jahre. Von des Dichters Werken entfallen nach dem 'Partonopier' mit Sicherheit noch der 'Schwanritter', der 'Trojanerkrieg' und das 'Turnier von Nantes'; das sind, wenn wir den 'Schwanritter' nach vorn (um höchstens 284 Verse) ergänzen, (1642 + 40424 + 1156, in Summa) 43222 Verse, d. i. die gute Hälfte seiner litterarischen Gesamtproduktion.

Durch die bisherigen Bestimmungen, welche für den 'Silvester' und 'Alexius' nur eben die spätesten Termine ergaben, und auch für den 'Pantaleon' ein Zurückgehn bis allenfalls 1270 nicht ausschlossen, wären wir keineswegs verhindert, den Beginn der zweifellos mehrere (4—5?) Jahre erfordernden Arbeit am 'Partonopier' bis in den Anfang des achten Jahrzehnts hinaufzurücken. Die erneute Prüfung der Urkunden ergibt leider keine sichere Feststellung.

Über den vornehmen Herrn der die Übersetzung veranlaßte, den Ritter Peter Schaler, will ich zuletzt handeln. Neben ihm und dem Dolmetscher Heinrich Marschant, oder genauer, wie die Urkunden einhellig ergeben, Merschant, nennt der Dichter noch eine dritte Persönlichkeit, *Arnolt den Fuchs* V. 215 ff., dessen lebhafte Anteilnahme am Fortgang des Werkes (*spât unde fruo* 215 — *dicke und ofte* 219) er nachdrücklich hervorhebt; dieser Anteil war besonders darauf gerichtet: *daz ich der âventiure gar als ordenlichen mite var daz si mit lobe neme ein zil*; ich möchte daher annehmen, daß auch Fuchs des Französischen kundig war und unsern Konrad beriet, wenn die Übersetzerarbeit des Heinrich Merschant nicht ausreichte: wir wissen ja durch die Dissertation von H. van Look (Straßburg 1881), daß dem Dichter das Original immer nur abschnittweise zugänglich wurde.

Pfeiffer fand den Baseler Bürger Arnold Fuchs zum J. 1253 bezeugt und gab sich damit zufrieden. Nachdem aber jetzt die sämtlichen Baseler Urkunden dieser Zeit gedruckt vorliegen, stellt sich heraus, daß es an spätern Belegen fast ganz fehlt; das vollständige Material ist dieses: *Arnoldus qui Vulpes (Wlpes) dicitur* oder kurz *Arnoldus Vulpes* erscheint in den Jahren 1237 (BUB. I 103, 16); 1241 (I 109, 27); 1242 (I 114, 4); 1244/45 (I 124, 22); 1248

(I 163, 3): seine Tochter Mechtild die Frau Burchards des Roten, der mit seinem Bruder Wernher schon 1237 und zwar in derselben Urkunde wie Arnold und unmittelbar vor ihm als Zeuge auftritt (I 103, 15); 1250 (III 353, 27); 1253 (III 355, 25. Trouillat I 592); 1255 (Boos I 48). Damit hören die Zeugnisse für den Lebenden auf — ein Anniversarium für den Toten wird 1292 angeführt (III 45, 32).

Zwischen dem letzten Vorkommen und Konrads Arbeit am Partonopier liegen fast zwanzig Jahre. Da Arnold 1248 bereits eine Tochter hatte die mit einem nicht mehr ganz jungen Mitbürger verheiratet war, so dürfte sein Lebensalter annähernd mit dem Jahrhundert Schritt halten, er wäre also ein Siebziger gewesen, als er sich für Konrads Arbeit am Partonopier interessierte. Vielleicht hat er sich schon zeitig von allen Geschäften zurückgezogen und dadurch die Zeit gewonnen *spât unde fruo* (V. 215) dem Dichter zu helfen, indem er ihn *dicke und ofte* (V. 219) besuchte. Ein Werner Fuchs, der allenfalls sein Sohn sein könnte, ist für die Jahre 1274 bis 1289 als Bürger, zeitweise auch im Rate, bezeugt (Register zu BUB. III S. 443b).

Nun zu dem eigentlichen Dolmetscher! Die Merschants waren entweder Franzosen von Abkunft oder haben sich diesen Namen in der Fremde beigelegt, ehe sich *Hugo Merschant* in Basel niederließ, wo er 1232 (I 86, 31); 1243 (I 118, 23) bezeugt ist. Seine Söhne mögen *Ulrich Merschant* 1265 (I 331, 11); 1267 (I 349, 40: *civ. Bas.*) und namentlich unser H e i n r i c h M e r s c h a n t gewesen sein, der gerade wo wir ihn brauchen zum ersten Male vorkommt: *Henricus dictus Merschandus*[1]) *civ. Bas.* 1273 Juli 11 (II 62, 6); weiterhin 1273 (II 70, 9): *her Heinrich Merschant*; 1276 (II 116, 6); 1277 (II 127, 11); 1281 (II 208, 40. 209, 24); 1288 (II 357, 40); 1289 (II 368, 23. 370, 34) — schließlich 1296 (Trouillat II 632). Mitglied des Rates war er 1276 auf 77 und abermals 1288. Er hat den Dichter um mindestens 9 Jahre überlebt.

Der Mann aber dem das französische Werk so wohl gefiel (V. 194), daß er von dem Dichter eine deutsche Bearbeitung verlangte und ihm (V. 188. 201) die gewiß beträchtlichen Mittel zur Verfügung stellte, daß er sich für Jahre dieser Arbeit, einer für ihn der kein Französisch konnte sehr schweren Arbeit (*daz mîn*

---

1) Die Schreibung des Namens wechselt zwischen *Merschant* (*Merschandus*) und *Mertschant* (*Mertschandus*); die entstellte Form *Mertzehan* (II 368, 23) steht in einer späten Übersetzung; die Form *Merzchand* aus dem Cartular von S. Leonhard bei Trouillat II 632 zeugt aber dafür, daß man den Namen als Fremdnamen empfand.

tumbez herze sich vil kumbers an genomen hât V. 190 f.) widmen konnte, war (V. 183 ff.) *der Schaler mîn her Pêter. der tugent strâze gêt er und ist ûf êren pfat getreten.*

Über Peter Schaler den jüngeren, den Pfeiffer mit seinem gleichnamigen Vater zusammengeworfen hat, ist jetzt Rud. Wackernagel, Geschichte d. Stadt Basel I 87 f. (und passim) nachzulesen. Er mag gegen Mitte des vierten Jahrzehnts geboren sein. 1258 Dez. 2 treten *Petrus et Otto fratres qui dicunter Scalarii iuvenes* zum ersten Male auf, als sie ein ihnen gehöriges Haus vor dem Spalentore auf Erbleihe vergeben. Ins öffentliche Leben scheint Peter erst nach dem Tode seines Onkels Otto eingetreten zu sein, dann aber auch gleich mit starkem Ehrgeiz und mit den Ansprüchen die er von Vater und Vatersbruder übernommen hatte. 1269 war er zum ersten Male Bürgermeister, und er hat dies Amt noch mindestens viermal bekleidet. Die Schultheißenwürde aber hatte er gleich nach des Onkels Hingang 'wie ein erbliches Recht der Familie an sich genommen und behielt sie bis an sein Ende' (Wackernagel I 87), Mit starkem Selbstgefühl reihen die Urkunden des Petrus Scalarius den 'miles scultetus idemque magister civium' auf (z. B. II 130, 12: ao. 1277). Peter Schaler war das Haupt der Rittergesellschaft der 'Psitticher', zu der neben den Schaler die Münche gehörten und zu der sich auch die Roeteln gehalten zu haben scheinen[1]). Mit ihnen vertrat er gegenüber den 'Sternern' die bischöfliche Partei, war also auch der entschiedenste Gegner des Grafen Rudolf von Habsburg. Aber nach dessen Wahl zum König vollzog er sofort eine Schwenkung, und er hat seinen Anschluß an das habsburgische Königtum auch auf dem Schlachtfelde von Dürnkrut bezeugt. *De huius Scalarii commendacione integra hystoria opus esset*, sagt Matthias von Neuenburg (ed. Studer S. 39).

Peter Schaler hatte auf der Nordseite des Münsters eine Kapelle bauen und ausstatten lassen, in der er beigesetzt wurde, als er wahrscheinlich 1306 das Zeitliche segnete (vgl. Wurstisens Beschreibung, Beitr. z. vaterländ. Gesch. NF. 2, 433). Am 17. Dez. 1305 hat er zum letzten Male, zusammen mit seinem alten Gegner Johann von Arguel, einen urkundlichen Akt, den Verkauf der Stadt Liestal an das Hochstift Basel bestätigt (Boos I 166).

Es leuchtet ein, welcher Gewinn es für Konrad von Würzburg war zu einer Persönlichkeit von solcher Stellung und so reichen

1) Dies wird bestätigt dadurch daß bei der Überrumpelung des Schlosses Wehr unterhalb Säckingen im J. 1272 u. a. der Domherr Leutold von Roeteln, Konrads Gönner, gefangen genommen wurde; Annales Basilienses MG. SS. XVII 195.

Mitteln in Beziehung zu treten, und wir wüßten gar zu gern, wann dies geschehen ist. Die größte Wahrscheinlichkeit spricht wieder für den Anfang der 70er Jahre, als Peter Schaler ein Alter von 35—38 Jahren haben mochte. Daß ihm der Dichter weiter keine Titel oder Ämter beilegt, kann kaum befremden: *der Schaler mîn her Pêter*, das sagt bei diesem Manne genug.

Wohl aber muß hier die Frage erledigt werden, zu welchem Zeitpunkt der Prolog geschrieben wurde. Keinesfalls vor Beginn des Werkes und ebensowenig beim Abschluß — wenn es überhaupt abgeschlossen wurde. Die Art wie der Dichter von seiner Arbeit und den beiden treuen Helfern redet, zeigt daß er mitten drin steckt. Er wird also wohl seinem Gönner eine Teilpublikation überreicht haben, und bei dieser Gelegenheit heftete er den fertigen Lagen ein Doppelblatt vor, zweispaltig beschrieben, mit 2 × 30 Zeilen auf der Seite: daß es nur 232 (statt 240) Verse sind, kann aus der Absetzung des Eingangs erklärt werden oder auch durch einen kleinen leeren Raum am Schlusse.

5. Beim '**Trojanerkrieg**' liegt die Sache anders. Hier ist der 'prologus', wie ihn der Dichter selbst nennt (V. 261), ganz sicher gleich am Eingang gedichtet, und wir hätten also einen festen Ausgangspunkt, wenn wir wüßten, wann *der werde senger*[1] *Dietrich von Basel an dem Orte* (V. 246 f.) zum Amte des Domkantors gelangt ist. Aber leider haben uns die neuen Urkunden hierüber keinen Aufschluß gebracht.

Dietrich am Ort entstammte einer Familie des Stadtadels die zuerst 1237 durch die Brüder *Cůno et Ulricus de Fine milites* BUB. I 100, 32 f. bezeugt ist; einer dieser beiden wird sein Vater gewesen sein. Er hat wahrscheinlich im Jahre 1255 eine Pfründe beim Domkapitel erlangt: 1255 Dez. 10 erscheint *Thietricus dictus an dem Orte can. Bas.* zum ersten Mal als Zeuge (BUB. I 214, 23); weiterhin 1262 (I 302, 11. 308, 20); 1264 (Trouillat II 138. 139); 1266 (I 341, 8); die Nachweise von da ab s. im Register zu BUB. II S. 418[a] und zu Trouillat II S. 790[b]. Als Archidiakon im Leimtal begegnet er 1274 (II 80, 32) und 1277 (II 126, 1).

Das Amt des Domsängers hatte bei Dietrichs Eintritt in das Kapitel Erkenfrid von Rixheim inne, zufrühst als solcher bezeugt 1251 (Trouillat II 68), zuletzt 1277 April 13 (BUB. II 129, 22); sein Nachfolger wurde Dietrich am Ort, aber leider tritt hier eine Lücke der Belege ein, wir finden erst Mitte Mai 1281 eine Ur-

1) So A und Wackernagel im Lesebuch (gegen Kellers *singer*).

kunde mit dem gewünschten: *Lutold von Rôtelhein der erzepriester*, *Dietrich am Orte der senger* eröffnen eine Zeugenreihe (Trouillat II 337); 1283 April 6: *Dietericus cantor Basiliensis* (BUB. II 237, 35) — und so fort bis 1289 April 21: *herr Dietrich am Ort der senger* (II 368, 17) und Nov. 7 (III 329, 15). Nun schließen die Zeugnisse für den Lebenden — 1294 Jan. 19 ist von *bone memorie dominus Dietricus cantor ecclesie Basiliensis* die Rede (Trouillat II 564), ebenso 1295 Nov. 30 (BUB. III 130, 14 f.). Er hat also seinen Schützling Konrad um zwei bis sechs Jahre überlebt.

Das Amt des Domsängers aber kann Dietrich am Ort ebensogut im Mai 1277 wie im Mai 1281 übernommen haben — es fehlt uns also für den Beginn der Arbeit Konrads am Trojanerkrieg an einem brauchbaren terminus ante quem non: denn mit 'nach April 1277' ist nichts anzufangen; das wäre ohnedies selbstverständlich.

Überblicken wir noch einmal die Reihe der Gönner Konrads, so finden wir darin alle einflußreichen Stände und Klassen der Basler Bevölkerung vertreten. Den auswärtigen Hochadel vertritt Leutold von Roeteln, dem Stadtadel, der Ritterschaft gehören Peter der Schaler und Dietrich am Ort an, Bürger sind Heinrich Iselin, Johann von Bärschwil, Arnold Fuchs, Heinrich Merschant, aus dem ländlichen Ritterstand zum Bürgertum übergetreten ist Johann von Arguel, der aber zugleich durch seine Mutter, die geborne Winhart, die Brücke zu den Zünften schlägt. So fehlt eigentlich ganz nur die niedere Geistlichkeit. Auf dem engen Raume der mittelalterlichen Stadt trafen diese Persönlichkeiten, die fast durchweg am öffentlichen Leben teilnahmen, häufig zusammen: so finden wir in nicht wenigen Urkunden drei bis vier unserer Bekannten, ja gelegentlich sogar fünf, so unter der erneuerten Handfeste Bischof Heinrichs von Isny für Kleinbasel vom 10. März 1277 (BUB. II No. 219): Leutold, Dietrich, Peter Schaler, Heinrich Isenli, Heinrich Mertschant.

Alle diese Männer erweisen sich schon durch die Grundstücksgeschäfte in welchen sie uns urkundlich entgegentreten, als wohlhabend, zum Teil sind sie reich, und sie ließen sich ihr Mäcenatentum gewiß nicht billig zu stehn kommen: Peter Schaler und Dietrich am Ort müssen den Dichter und seine Familie viele Jahre hindurch unterhalten haben, der in allen fünf Werken mit wechselnden Ausdrücken der Milde seiner Auftraggeber gedenkt: Silvester V. 81 *mit sînen gnâden*, Alexius V. 1389 *sô rehte liebe*, Pantaleon V. 2144 *mit sîner miete lône*, Partonopier V. 188 *mit sîner*

gebenden hende — 201 *durch sîne milte hant*, Trojanerkrieg V. 252 *dur sîner miltekeite solt.*

Daß die Gönner *ze Basel, ze Basel in der stat* wohnen, wird im Silvester V. 92, Alexius V. 1388, Partonopier V. 186, Trojanerkrieg V. 247 ausdrücklich gesagt, aber ohne rühmenden Beisatz wie im Otto V. 754 *ze Strâzburc in der guoten*[1]) *stat*, worin ich eine Huldigung des Gastes erblicke (s. u. S. 112 ff). Im Pantaleon fehlt die Ortsangabe — hier aber auch die Namensnennung des Dichters; daß beides in dem fehlenden Schluß gestanden habe, ist immerhin möglich. Im übrigen nennt sich der Autor im Silvester V. 82 f. *mich tumben Cuonrâden von Wirzeburc*, im Alexius V. 1407 *ich armer Kuonrât von Wirzeburc*; die in den kleinen Dichtungen der Jugendzeit feste Versformel *von Wirzeburc ich Kuonrât* (Weltlohn V. 263, Herzmäre V. 579, Otto V. 764) kehrt wie im Engelhard V. 6492, so auch im Schwanritter V. 1387, Partonopier V. 192, Trojanerkrieg V. 266 wieder, während in der Goldenen Schmiede V. 120 f. die Reimverschlingung zu *mir Cuonrâde von Wirzeburc* führt.

In zwei Dichtungen die keinen Gönner nennen, und die man wohl beide der Straßburger Periode, oder, da ich an eine solche im alten Sinne nicht glaube (s. u.), den Straßburger Beziehungen des Dichters zuschreiben muß, nennt sich der Verfasser 'Kuonze': *disen tanz hât iu gesungen Kuonze dâ von Wirzeburc* heißt es am Schluß des 2. Leiches V. 136, und *bî Kuonzen der uns stêt hie bî* Klage der Kunst Str. 31, 7. Aber auch hier folgt Konrad einem Brauche, an den er sich schwerlich in Würzburg, recht wohl aber in Basel gewöhnt haben mochte, wo in allen Gesellschaftskreisen der Wechsel zwischen der Vollform und der Koseform gerade bei diesem Namen ganz üblich war, vgl. Socin, Mhd. Namenbuch S. 9 f.; bes. lehrreich ist der Fall: *(her) Kvnrat Ermenrich un̄ her Kvnrat der Bőller* II 214, 8 (1282 Febr. 9) = *Chv̊nci der Boller, Chv̊nci Ermenrich* II 226, 8 (1282 Sept. 20). Daß der 'Kuonrat' um eine Note vornehmer war als der 'Kuonze', scheint hier schon das Fortbleiben des 'her' vor der Koseform zu bezeugen: auch die beiden Stellen wo sich der Dichter Kuonze nennt, schlagen deutlich einen scherzhaften oder vertraulichen Ton an, ohne aber der Würde der Autorschaft Eintrag zu tun.

Wenn Wilhelm Wackernagel sich bis zuletzt ('Joh. Fischart' S. 78 f.) dagegen gesträubt hat, die würzburgische Herkunft des

---

1) d. h. vornehmen.

Dichters anzuerkennen, so wirkte dabei neben dem Lokalpatriotismus des Neu-Baslers, der sich des Fundes der 'domus Wirziburc' ('Basel im 14. Jh.' S. 23) freute, doch auch das sichere Urteil des Philologen mit, dem in der Sprache Konrads von Würzburg vieles Alemannische, aber keinerlei fränkische Elemente erkennbar waren. In der Tat hat KvW. sein litterarisches Idiom von den frühsten Werken an nach oberrheinischen Mustern gebildet, und es blieb dem Scharfblick Zwierzinas vorbehalten, hinter dem alemannischen Schleier seiner Schriftsprache die fränkische Aussprache der e-Laute zu erkennen (Zs. f. d. Alt. 44, 305). Auch der Wortschatz bietet bei geringer Lokalfärbung doch mehr alemannisches als fränkisches Eigengut: dass ein Autor der in der Synonymik schwelgt und auf die Metrik beständig Rücksicht nehmen muß, zwischen *swan* und dem den Baslern gewiß ungeläufigen *albez (elbiz)* wechselt (GGN. 1912, 39f.), brauchte noch nicht für fränkische Herkunft zu sprechen. Aber wo der Dichter im Ringen nach beständiger Variation des Ausdrucks und beim Aufsuchen immer neuer Reime seinen Sprachschatz im tiefsten aufwühlt und in seinem Wortgedächtnis die fernsten Winkel durchstöbert, wie besonders in der Goldenen Schmiede und den beiden Leichen, da stellen sich ihm solche Heimatswörter ein wie etwa *derp* 'ungesäuert' 1466; *dillestein*[1]) 33 (= Leich 1, 4); *grop*, adv. *grobe* 124; *zer lürken* 'linken' 12. 1696 (vgl. *lurc : burc*[2]) Leich 2, 138); *risel* stm. 159; *sange* f. 'Ährenbüschel' 1299; *tunc* m. 'unterirdischer Raum' (: *unc*, wie Leich 1, 151). Natürlich versteh ich hier unter 'fränkischen' Wörtern nicht bodenwüchsige, sondern solche die damals in Oberdeutschland außer Gebrauch waren.

KvW. hat sich ganz als Basler gefühlt, er hat dort höchst wahrscheinlich seine Frau Bertha gefunden, und auch seine beiden Töchter Agnes und Gerina sind ihm dort geboren worden: alle drei tragen gut baslerische Namen, die letzte sogar einen der eine Neubildung von Basel ist (Socin, Mhd. Namenwörterbuch S. 54). Er hat zwar das Bürgerrecht nicht erlangt, besaß aber ein Haus in guter Lage, erwarb ein ansehnliches Begräbnis in der Marien-Magdalenenkapelle des Münsters und stiftete ein Anniversarium für sich und seine Angehörigen, deren Gedächtnis unter seinem Todestag mitgefeiert wurde[3]).

---

1) Vgl. Arch. d. hist. Ver. f. Unterfranken 13, 162: usque in fundum terrae dictum '*der dilstein*'.

2) Der gleiche Reim bei Johann von Würzburg 6496.

3) Daß die Notiz des Basler Anniversarienbuches so gedeutet werden muß (Schulte, Zs. f. d. Gesch. d. Oberrheins 1886 S. 495f.), hat schon Jacob Grimm

Wenn also der Kolmarer Dominikaner, der die nächsten Beziehungen zu Basel hatte und von dem Dichter in sehr warmen Ausdrücken spricht, ihn gleichwohl einen 'vagus' nennt (MG. SS. XVII 233, 61, vgl. 214, 43), so ist das eben für ihn die Bezeichnung des Berufsdichters, der litterarische Aufträge gelegentlich wohl auch unter Wechsel des Aufenthalts erledigt.

In diesem Sinne möcht ich nunmehr auch die Straßburger Beziehungen Konrads von Würzburg betrachten. Das alte biographische Schema schied in des Dichters Leben eine Würzburger, Straßburger, Basler Periode und teilte dementsprechend die Werke ein, wobei Basel allerdings den ihm zukommenden Löwenanteil erhielt, Straßburg aber sich mit dem 'Otto' und einem Spruch begnügen mußte. Daß man gleichwohl an einem Straßburger Aufenthalt festhielt und diesen in die Mitte setzte, geschah wohl auch, weil Straßburg auf dem Wege von Würzburg nach Basel liegt.

Ich habe Zs. f. d. Alt. 38, 27 ff. den Straßburger Dompropst Bertold von Tiersberg (Diersburg) zeitlich zu bestimmen versucht, für den Konrad seinen 'Otto' gedichtet hat; die etwas weite Zeitspanne 1260—1275 vermag ich leider auch heute noch nicht mit urkundlichem Material einzuengen[1]). Wohl aber muß ich den Titel jenes kleinen Aufsatzes korrigieren: 'der Straßburger Gönner' Konrads war Propst Bertold nicht, sondern nur der einzige dem er ausdrücklich ein Werk zugeeignet hat. Bedeutungsvoller für den Dichter war sein Verhältnis zu dem Straßburger Bischof Konrad III von Lichtenberg (1273—1299): er ist, wie man längst erkannt hat, *von Strâzeburc ein Liehtenberger*, den KvW. in einem der Sprüche des Hoftons preist, bei Bartsch am Schlusse der echten Stücke 32, 361—375 (S. 401). Der Spruch ist nur in der Jenaer Hs. erhalten, er fehlt in der vom Dichter veranstalteten Gesamtausgabe, welche nach Wodes im einzelnen anfechtbarer, in der Hauptsache gesicherter Beweisführung der Hs. C zu Grunde liegt. In überschwänglichen Tönen preist Konrad das 'Lob' des Kirchenfürsten: es ragt empor wie der Wipfel der Zeder — und nun folgen in wenig geschmackvollem Drange sieben

---

gewußt, der in meinem aus grimmschem Besitz stammenden Exemplar von Hahns 'Otto' zu S. 10 eingetragen hat: 'In den Nekrologen werden nicht selten Mann, Frau und Kinder auf einen Tag angegeben, z. B. im Fritzlarer. Wahrscheinlich feierte man auf den Todestag des Vaters zugleich die memoria der Angehörigen. Jacob.'

1) Hoffentlich bringt die Fortführung der Regesten der Bischöfe von Straßburg hierzu die Möglichkeit.

Bilder, welche den Glanz, das *brehen*, *schînen*, *glesten*, *glenzen* dieses *lobes* veranschaulichen sollen. In diesem Lobe Bischof Konrads war der Dichter mit seinen Basler Landsleuten keineswegs einer Meinung: die Annales Basilienses MG. SS. XVII 196, 39 ff. finden für die unerhört hohen Abgaben welche der Bischof erhob, recht harte Worte. Es kann kaum einem Zweifel unterliegen daß der Lobpreis unseres Dichters durch die Milde des Bischofs herausgefordert war, und diese Freigebigkeit muß sich in der Bemessung eines Honorars geäußert haben, wie es Konrad nach den deutlichen Angaben seiner Prologe und Epiloge von allen seinen Basler Gönnern erhalten hat, und ebenso von dem Straßburger Dompropst: *er hât der êren strît gestriten mit gerne gebender hende* (Otto V. 766 f.).

Welches Werk Konrads war es nun das von dem Straßburger Bischof so glänzend honoriert wurde? Neben den beiden Leichen kommen nur zwei größere Dichtungen in Frage: der 'Engelhard' und die 'Goldene Schmiede'. Beim 'Engelhard' fehlt die Angabe eines Anregers und Gönners, obwohl sich für die Fortlassung des Namens kein Grund finden läßt, und ich bin in der Tat der Überzeugung, daß hier das eigenste Erzeugnis von Konrads poetischer Schaffenskraft und seinem litterarischen Ehrgeiz vorliegt. Die Stoffe der Legenden, des Partonopier, des Trojanerkriegs wurden ihm von außen empfohlen, ja für die beiden großen Epen und wohl auch schon beim Silvester wurden ihm die Quellenbücher direkt vom Auftraggeber zur Verfügung gestellt. Für den Engelhard aber hat er nur eine kurze lateinische Novelle benutzt, die vielleicht ohne Namen war — jedenfalls hat er Personen und Länder selbständig benannt.

Es bleibt also nur die 'Goldene Schmiede', von der die beiden Leiche schwer zu trennen sind, ja zu der der erste, der religiöse Leich in einem so nahen Verhältnis steht, daß man sagen muß, der Dichter habe in unmittelbarem zeitlichem Anschluß aus dem gleichen Material, mit dem gleichen Schatz von Bildern, ausgesuchten Wörtern und Reimen zwei verschiedene Bauten aufgeführt.

Daß diese Dichtungen in die 70er Jahre gehören, also in die erste Zeit von Konrads Bistum fallen, kann keinem Zweifel unterliegen. Das beweist der allgemeine Stand der dichterischen Kunstfertigkeit, das bezeugen auch die zahlreichen Übereinstimmungen: wie unter einander, so mit kleinern Stücken die hier eingeordnet werden müssen oder gar sich zeitlich genau datieren lassen. Dieser letztere Fall trifft freilich nur für den einen Spruch bei Bartsch 32, 316—330 (S. 399) zu, der bald nach der Huldigung König Ot-

tokars in Wien (25. Nov. 1276), also zu Ende des Jahres 1276 geschrieben ist[1]:

V. 316 *Dem adelarn von Rôme werdeclichen ist gelungen:*

— — — — — — — — — — — — — — —

328 *sich muoste ein löuwe ûz Bêheim under sîne klâwen smiegen.*

Wenn es hier von Kg Rudolf heißt: *er hât lop erswungen durliuhtic lûter unde glanz*, so erinnert uns das an *ein lop durliuhtic unde glanz*, das als Zweck und Ziel der GSm. V. 8 aufgestellt wird.

Zweimal in seinen Werken nennt Konrad von Würzburg den Gottfried von Straßburg als seinen unerreichbaren Meister: im Eingang des Herzmäres, als er sich zum ersten Male anschickt eine Geschichte von heimlicher Minne zu erzählen, und dann im Prolog zur Goldenen Schmiede:

ich sitze ouch niht ûf grüenem klê (vgl. Trist. 4919 ff.)
von süezer rede touwes naz,
dâ wirdeclichen ûfe saz
von Strâzburc meister Gotfrit,
der als ein wæher houbetsmit
guldîn getihte worhte.
der het ân alle vorhte
dich gerüemet, vrouwe, baz
denn ich, vil reinez tugentvaz,
iemer künne dich getuon.

Solange man den 'Lobgesang auf Christus und Maria'[2]) noch für ein Werk Gottfrieds hielt, hat man die Zeilen wohl meist so aufgefaßt, als ob Konrad nicht mit diesem Werke in Konkurrenz zu treten wagte: man nahm dann das *het* V. 100 offenbar als 'hat'. Nun hat aber Pfeiffer, Germania 3, 59 ff. die Unechtheit dieser Dichtung nachgewiesen, und auch das Auskunftsmittel, Konrad habe den 'Lobgesang' für ein Werk des Straßburgers gehalten, verfängt nicht, denn es handelt sich um ein Erzeugnis aus dem letzten Viertel des 13. Jh.s, das jedenfalls jünger als die 'Goldene Schmiede' und wahrscheinlich sogar erst nach Konrads Tode entstanden ist. Ob man also mit den Hss. und dem Herausgeber das *het(e)* in V. 100 bestehen läßt oder dafür die Konrad noch mehr geläufige Form *hæte* einsetzt (vgl. Zwierzina Zs. f. d. Alt. 44, 108 f.),

---

1) O. Redlich, Rudolf von Habsburg (Wien 1903) S. 326 scheint den Spruch erst nach der Schlacht bei Dürnkrut anzusetzen, was natürlich ein Versehen wäre.

2) Trotz Haupt Zs. f. d. Alt. 3, 513 ff. fehlt noch immer eine befriedigende kritische Ausgabe.

bleibt gleichgiltig; es handelt sich unbedingt um den Konj. Prät., und der Dichter will sagen: 'der alte Straßburger Meister hätte die Sache kühnlich besser gemacht'.

Welchen Sinn und Zweck aber hätte diese Huldigung an Gottfried, der niemals einen ähnlichen Stoff behandelt hat, in einem Marienlob für Baseler Kreise gehabt? Der ganze Prolog, auch wenn er keinen Auftraggeber nennt, gibt doch deutlich zu erkennen, mag die Bescheidenheit nun echt oder, da gerade dieser Prolog ein Prunkstück konradischer Stil- und Reimkunst ist, ein kokettes Mäntelchen sein, daß sich der Dichter einem Auftrag und hochgespannten Erwartungen gegenübergestellt sieht.

Die zweite Hälfte des 13. Jh.s ist die wichtigste Periode für den Ausbau des Straßburger Münsters, des 'Monasterium Beatae Mariae Virginis'. In den Jahren 1250—1275 wurde der Bau des reingotischen Langhauses ausgeführt. Mitten hinein in diese Zeit fällt die Stiftung eines Marienaltars durch den Bürger Heinrich Wehelin 1264 (F. X. Kraus, Kunst und Altertum in Elsaß-Lothringen I 358). Noch vor Vollendung des Langhauses (7. Sept.) erließ Bischof Konrad im Anfang des Jahres 1275 drei Indulgenzbriefe zu Gunsten der weiteren Förderung des Münsterbaus (Kraus a. a. O. S. 359 ff.): in eindringlicher Beredsamkeit werden die Gläubigen ermahnt, das Gott und der glorreichen Gottesmutter wohlgefällige Werk zu fördern; es wird auf den Beitritt zur 'Brüderschaft der heiligen Jungfrau' hingewiesen, deren Mitglieder sich zu regelmäßigen Beiträgen für den Bau ihrer Kirche verpflichten usw. Im Frühling des Jahres 1277 war man mit den Mitteln soweit um die Arbeit wieder aufnehmen zu können: am 25. Mai 1277 wurde der Grundstein zum Bau der Westfront gelegt und damit jener Teil des großen Werkes begonnen, an dem Meister Erwin seine künstlerische Tätigkeit entfaltete. Als 1299 Bischof Konrad starb und in der Johanniskapelle beigesetzt wurde[1]), da schuf ihm der Künstler das eindrucksvolle Monument, an dessen Fuße er sich selbst in einer kleinen Statuette verewigt haben mag. Mit dem Bau einer Marienkapelle im Jahre 1316 aber brachte Erwin seine Arbeit am Münster zum Abschluß, 1318 ist er gestorben.

Diese ganze Zeit ist, in Straßburg vielleicht mehr noch wie anderwärts erfüllt von einem gesteigerten Marienkultus: unter seinem Zeichen stehn der Münsterbau und die 'Goldene Schmiede', Meister Erwins Schaffen und das des Konrad von Würzburg. Daß

1) Die Grabschrift rühmt ihn: *qui omnibus bonis condicionibus que in homine mundiali debent concurrere eminebat nec sibi visus similis est in [il]lis.*

dieser auf eine Anregung des Lichtenbergers hin das kostbare poetische Geschmeide für die Gottesmutter schuf, ist mir im Laufe der Jahre, seit mir zuerst der Gedanke kam, immer wahrscheinlicher geworden, obwohl ich mir selbstverständlich nicht einbilde es nunmehr bewiesen zu haben.

Wie hat sich nun der Bischof die Wirkung des Werkes gedacht? und was hat er für seine Verbreitung getan? Die 'Goldene Schmiede' hat unter allen Werken Konrads von Würzburg die reichste Überlieferung. Aber sie war nichts weniger als eine volkstümliche Werbeschrift, und wenn sie später in weitere Kreise drang und die Spuren ihrer Nachwirkung sich auch in niederen Schichten der Litteratur offenbaren, so war sie doch von vorn herein gewiß nur für eine kleinere Zahl von Kunstfreunden bestimmt. Man mag sich zum Beispiel vorstellen, daß Konrad von Lichtenberg zierlich ausgestattete Exemplare an die Nachbarbischöfe von Basel, Konstanz und Speier versandte, welche versprochen hatten, die Geldsammlungen für das Münster Unserer Lieben Frau von Straßburg ihrerseits durch einen 40tägigen Ablaß zu unterstützen. Das könnte geschehen sein entweder schon beim Erlaß der Indulgenzbriefe 1275, oder bei der Einladung zur Feier der Grundsteinlegung 1277 zum Dank für die erfolgreiche Mitwirkung. Diese beiden Jahre sind es mithin die ich für die Veröffentlichung der 'Goldenen Schmiede' vorschlage — ich persönlich neige mich mehr dem Jahre 1277 zu.

V. Das Turnier von Nantes.

Litteratur. Einzige Überlieferung in der 'Würzburger Liederhandschrift' des Michael de Leone von 1350 (München, Kgl. Universitätsbibliothek) Bl. 59a—68a; vgl. über den Kodex Ruland, Archiv d. hist. Ver. f. Unterfranken 11 (1851) 1—66 (bes. S. 19); W. Meyer, Die Buchstabenverbindungen der gotischen Schrift (1897) S. 103—107 (Schreiber b, S. 105); E. Schröder, Die Gedichte des Königs vom Odenwalde (1900) S. 4 f. — Ausgaben: von Docen in Maßmanns Denkmälern deutscher Sprache und Litteratur H. 1 (München 1828 resp. 1827) S. 138—148; nach Vorarbeiten F. Roths von Bartsch in der Partonopier-Ausgabe (Wien 1871) S. 313—332, dazu Vorwort S. IX—XII, Anmerkungen S. 420—428. — Zur Deutung und Zeitbestimmung: Kochendörffer, Zs. f. d. Alt. 28, 133—135; Blöte, Zs. f. d. Alt. 42, 44—47; E. Schröder, Anz. f. d. Alt. 25, 369 f.; Laudan, Die Chronologie der Werke Konrads v. Würzburg (Gött. Diss. 1906), bes. S. 83—94; Galle, Wappenwesen u. Heraldik bei KvW. (Gött. Diss. 1911), Zs. f. d. Alt. 53, S. 209—258, bes. S. 243—254.

Eh ich mich zu einer neuen Deutung und Datierung des 'Turnier von Nantes' wende, hol ich ein paar Bemerkungen zum 'Schwan-

ritter' nach. Wir wissen seit Blöte, daß er vor das 'Turnier' fallen muß, seit Laudan und Galle, daß er zu den späten Werken des Dichters gehört; obwohl die genaue Einreihung noch nicht gesichert scheint, wird man ihn zu den Basler Dichtungen im engern Sinne rechnen müssen. Nun sind die Legenden, der Partonopier und Trojanerkrieg, die wir als solche oben behandelt haben, alle fünf mit den Namen von Gönnern geschmückt, auf deren direkte Anregung das Werk zurückgeht. Auf eine solche persönliche Anregung hab ich soeben auch die 'Goldene Schmiede' zurückgeführt, während ich den 'Engelhard' als den eigentlichsten litterarischen Plan des Dichters ansehe, ebenso wie die 'Klage der Kunst' und die Mehrzahl der lyrischen Dichtungen. Zu welcher Gruppe gehört nun der 'Schwanritter'?

In der einzigen Papierhs. die uns das Werkchen überliefert hat (vgl. GGN. 1912 S. 35), fehlt der Anfang: zwei Blätter mit etwa 284 Versen. Der Dichter nennt sich am Schlusse V. 1384 — hat der verlorene Eingang nun den Namen eines Gönners enthalten?

Wir besitzen von Konrad von Würzburg 13 selbständige Werke von sehr verschiedenem Umfang; dazu will ich die beiden Leiche nehmen, die einmal für sich publiziert sein mögen, kurz ehe sie der Dichter der Gesamtausgabe seiner Lieder und Sprüche (1277?) voranstellte. Die Selbstnennung und die Huldigung für den Gönner stellen sich nun für die 14 Dichtungen (vom 'Schwanritter' jetzt abgesehen) in der Überlieferung folgendermaßen dar:

I. Der Dichter nennt seinen Gönner und demnächst sich selbst:

a) im Prolog: 'Silvester',
'Partonopier',
'Trojanerkrieg';

b) am Schluß: 'Otto',
'Alexius',
['Pantaleon', wo nur der Schluß mit dem Autornamen herausgeschnitten ist, s. Zs. f. d. Alt. 48, 533].

II. Der Dichter nennt nur sich selbst:

a) im Prolog: 'Goldene Schmiede';

b) am Schluß: 'Weltlohn',
'Herzmäre',
'Engelhard',
'Klage der Kunst' (*Kuonze*),
II Leich (*Kuonze von Wirzeburc*);

III. Es fehlt jede Namensangabe:

I Leich,

('Turnier von Nantes').

Es muß aber für das Turnier sofort bemerkt werden, daß die Hs. (vgl. Bartsch S. Xf.) einen zweifellos gefälschten Schluß bietet, an dessen Stelle sehr wohl der Name des Dichters gestanden haben kann: sonderbar genug freilich, daß der Schreiber diesen Namen tilgte in demselben Augenblick wo er sich anschickte, in eigenen Versen den Ruhm des nun ungenannten Meisters zu verkünden: *Man fúnde in allen landen Keinen schriber so gůt.*

Wie man sieht, gibt es keinen Fall wo der Dichter die Nennung des Gönners von seinem Autorbekenntnis getrennt hätte — und das müßte im 'Schwanritter' der Fall gewesen sein. Ausgeschlossen ist es natürlich nicht daß er auch einmal anders verfahren sei, aber mit größerer Wahrscheinlichkeit werden wir doch das Werk der Gruppe II b zuweisen und also annehmen, daß uns mit dem Verlust des Eingangs kein Name vorenthalten bleibt. Damit ist nicht gesagt, daß das Gedicht nicht doch im Hinblick auf eine bestimmte Person geschrieben worden sei; schließlich hat jedes litterarische Werk des Mittelalters (wozu ich aber Annalen so wenig rechne wie Nekrologien) seinen Adressaten, vor allem aber jedes größere Gedicht: die Autoren haben weder für das breite Publikum noch zu ihrem Privatvergnügen geschrieben. Ich weiß sehr wohl, daß diese Frage in vielen Fällen unbeantwortet bleiben muß, daß man sie aber so selten aufgeworfen und z.B. bei Hartmann kaum je daran gedacht hat, kennzeichnet einen wesentlichen Mangel im Betrieb der altdeutschen Litteraturgeschichte.

Für das 'Turnier von Nantes' glaubte Kochendörffer einen sichern Anhaltspunkt in den Aachener Festlichkeiten bei der Krönung König Richards gefunden zu haben, und seine Deutung hatte sich zunächst wohl allgemeinen Beifalls zu erfreuen. Sie ist aber hinfällig geworden durch den unanfechtbaren Grund mit welchem Blöte die Priorität des 'Schwanritters' vor dem 'Turnier' erwiesen hat. Laudan setzte dann den 'Schwanritter' zwischen 'Partonopier' und 'Trojanerkrieg' und bestätigte meine früher ausgesprochene Vermutung, daß das 'Turnier' erst während der Arbeit am 'Trojanerkrieg' entstanden sei. Seine genaue Festlegung der Turnierdichtung [in einer Arbeitspause nach Troj. 30882] hat Galle entschieden bestritten: er rückt das Werkchen noch tiefer hinab, da die Heraldik des 'Turniers' auf den 'Trojanerkrieg' gar nicht abgefärbt habe, also womöglich bis ins Jahr 1287! Den 'Schwanritter' beläßt auch Galle an seinem Platz unmittelbar vor dem

großen Hauptwerke. Ich halte es nicht für ausgeschlossen daß auch dies Gedicht noch während der Arbeit am 'Trojanerkrieg' meinetwegen zu Anfang, entstanden ist.

Bei meinen eigenen Erwägungen bin ich ausgegangen von der Vorstellung von Konrads Seßhaftigkeit in Basel, und ich habe zunächst die Quellen und erst dann die historischen Darstellungen gelesen, die meine immerhin lückenhafte Quellenkenntnis vielfach ergänzten; von diesen Darstellungen werd ich im nachfolgenden nur die beiden jüngsten anführen: Oswald Redlichs 'Rudolf von Habsburg' (Innsbruck 1903) und Rud. Wackernagels 'Geschichte der Stadt Basel', Bd. I (Basel 1907); sie sind derart auf die Quellen begründet, daß ich mir direkte Zitate aus diesen in den meisten Fällen ersparen kann.

Ich habe mir hauptsächlich drei Fragen vorgelegt:

1. Welche Gelegenheit hatte Konrad in Basel, in seinen späteren Jahren für Turnierwesen und Heraldik Interesse zu gewinnen?

2. Läßt sich die Deutung des 'Königs Richard von England' (unter dem man vor Kochendörffer Richard Löwenherz verstanden hatte) auf den deutschen König Richard (1257—1272) aufrecht erhalten, nachdem Kochendörffers Datierung erledigt ist? Und was wußte Konrad von diesem Richard von Cornwallis, der, als er seinen 'Turnei' schrieb, schon 12—15 Jahre tot war?

3. Wie erklärt sich bei dem Basler Dichter die sonderbare Auswahl der 7 deutschen Turnierritter, bei der der ganze Süden und besonders auch der Südwesten Deutschlands unberücksichtigt bleibt?

1. Der Entfaltung einer vornehmen Geselligkeit und der Ausrichtung ritterlicher Festspiele waren die Verhältnisse in Basel während der Zeit des Interregnums kaum günstiger als anderwärts: die beständigen Fehden der Psitticher und der Sterner, welche für längere Zeit zur Vertreibung der antibischöflichen Partei aus der Stadt führten, genügen allein schon um das natürlich erscheinen zu lassen. Aber auch mit der ehrenvollen Rückführung der Sterner durch den neuen König Rudolf wurden die Verhältnisse nicht ohne weiteres gesund: die herschsüchtige Person Peter Schalers, der sich inzwischen auf die Seite des Königs geschlagen hatte und so in seiner Stellung auch unter den neuen Verhältnissen gefestigt blieb, war kein Einigungspunkt. Eine Wendung trat erst im Jahre 1286 ein, als König Rudolf mit seinem Stadtfrieden durchgriff und fast gleichzeitig Peter Reich, der erste Bischof aus einem Basler Dienstmannengeschlecht, der Nachfolger des Mannes wurde der

ihm vor 12 Jahren beim Basler Bistum und soeben wieder beim Erzbistum von Mainz obgesiegt hatte. Erst von jetzt ab mögen ritterliche Feste aus dem Kreise des Stadtadels selbst veranstaltet worden sein. Wenn gegen Ende des Jahrhunderts in Basler Urkunden, und wohl nur in solchen, für 'Marien Geburt' (8. September) der Ausdruck auftaucht *unser vrouwen mes (der man sprichet) zem turnei* (1292: Trouillat II 526; 1300: BUB. III 307, 8), so wird sich das von regelmäßigen Kampfspielen herschreiben die seit einiger Zeit an diesem Tage stattzufinden pflegten (wohl auf dem Münsterplatz[1]), meint Wackernagel S. 86).

Wenn also Konrad von Würzburg bis über den Engelhard hinaus von ritterlichem Kampfwesen wenig versteht und für Heraldik gar kein Interesse zeigt, so erklärt sich das sehr einfach daraus daß ihm in Basel kaum eine Möglichkeit geboten war.

Soweit sich das in der Folgezeit änderte, geschah es zunächst nicht aus den Kreisen des Stadtadels heraus, sondern indem Basel unter dem Königtum des Habsburgers jetzt weit häufiger zum Schauplatz von Festlichkeiten gewählt wurde, die der umwohnende Hochadel oder König Rudolf selbst veranlaßte. So melden die Ann. Bas. zum J. 1276: *Pridie Kal. Junii comes Theobaldus de Phireto fecit curiam magnam, cui interfuit rex et regina, dux Lotharingie et milites multi* (MG. SS. XVII 200, 1 f.). Die 'curia magna' welche der Graf Diebold von Pfirt in Basel veranstaltete, war ein großes Turnier. König Rudolf hat, seit ihn am 20. Sept. 1273 im Lager vor Basel die Kunde erreichte, daß die Kurfürsten geneigt seien ihn zum König zu wählen, noch oft in der Stadt geweilt, die ihm als erste gehuldigt hatte und der er fortan besonders gewogen blieb, zumal seit als Kirchenfürst sein wertvollster Berater Heinrich von Isny hier waltete; zum letzten Mal bei Konrads Lebzeiten geschah das Ende September 1286, wo er mit großem Gefolge einzog (Redlich S. 699). Zumeist freilich war er von politischen Geschäften und kriegerischen Aufgaben derart in Anspruch genommen, daß für Turniere gewiß keine Zeit übrig blieb — oder es waren traurige Anlässe, wie die Beisetzung der Königin Anna im Münster 1281. Nur einmal wird uns eine Ausnahme eindrucksvoll gemeldet: im Sommer 1284 beging Rudolf mit prunkvollen

---

1) Bei dem von Rud. Wackernagel wiederholt (I 50. 86) angeführten 'Preislied' (Zs. f. d. Phil. 13, 220 ff.) handelt es sich um einen geographischen Zusatz zu der Weltchronik Rudolfs v. Ems, der sich ziemlich genau datieren läßt auf die Zeit 1271 bis 1273: denn die 'fünfzig oder mehr' Ritter von Basel, die nicht nach Hause zurückkehren werden *ê daz sie gesiget hân,* sind eben die vertriebenen Sterner.

Festen zu Basel die Vermählung seines unehlichen, wohl vorehlichen Sohnes Albrecht von Schenkenberg, den er zum Grafen von Löwenstein erhoben hatte, mit Luckard von Bolanden (Wackernagel S. 43): *et eodem die curiam habuit rex Ruodolphus in Basilea cum gloria dominorum.*

2. Was Richard von Cornwallis anlangt, der in den Jahren 1256/57, wie man sich erzählte, mit ungeheuren Summen die Erzbischöfe von Mainz und Köln und andere Reichsfürsten bestochen hatte ihn zum König zu wählen, so sind die Zeitgenossen voll vom Ruhme seines Reichtums und seiner Freigebigkeit, während das Andenken an Richard Löwenherz († 1199) in Deutschland gewiß längst erloschen und die Vorstellung von ihm überhaupt kaum je sehr lebhaft gewesen war. Bei seiner dritten Anwesenheit in Deutschland 1262 machte die prunkvolle Vermehrung welche er dem Reichsschatz in Aachen zu Teil werden ließ, aufs neue von dem 'reichsten Fürsten der Zeit' reden. Damals dehnte er seine Reisen auch bis an den Oberrhein aus, und der junge Konrad von Würzburg kann ihn recht wohl gesehen und womöglich gar etwas aus seinem Säckel abbekommen haben. Graf Heinrich von Neuenburg, der Oheim Leutolds von Roeteln, Koadjutor, in Wirklichkeit aber bereits regierender Herr des Hochstifts, reiste ihm bis Schlettstadt entgegen und empfing dort am 5. November aus seiner Hand (als 'predilectus capellanus noster' bezeichnet) in Gegenwart der Grafen Rudolf und Gottfried von Habsburg die Erneuerung der Rechte und Freiheiten der Stadt (Trouillat II 126 No. 88, Regest BUB. II No. 411). Der Straßburger Chronist Ellenhard, der die Reise König Richards selbst erlebt hatte und sie zunächst wie einen Triumphzug schildert, behauptet weiterhin, der König sei bis Basel gekommen, dort aber — *defecit ei substantia!* (MG. SS. XVII 122, 5 ff.)[1]). Mag es sich damit nun verhalten wie immer: die große Freigebigkeit des Königs war auch in Basel bekannt geworden, und man mag sich damals die Anekdote erzählt haben mit welcher Konrad seine Dichtung einleitet.

Daß er aber zu einer Zeit wo ganz Basel gut habsburgisch war, auf den König Richard zurückkommen konnte, den er nicht

---

1) Vgl. Böhmer, Regg. imp. V 2, 1012, wo dieser Aufenthalt Richards in Basel für November 1262 fest angesetzt wird. Wackernagel scheint der allerdings etwas wirren Darstellung Ellenhards, der die mehrfache Anwesenheit Kg Richards in eine einzige Reise durch Deutschland zusammenzieht und auf die Blamage in Basel gleich den Abfall der Fürsten folgen läßt, keinen Glauben zu schenken; er erwähnt (S. 33) nichts von dem königlichen Besuch in Basel.

nur als hohes Muster fürstlicher Milde hinstellt, sondern auch als Repräsentanten der Deutschen gegenüber den Wälschen wählt, das läßt sich immerhin aus gewissen Absichten König Rudolfs erklären, die in der Bürgerschaft wohl bekannt sein mußten, zum mindesten seit man im Basler Münster den am 21. Dez. 1281 bei Rheinfelden ertrunkenen königlichen Prinzen Hartmann, Rudolfs zweiten Sohn, neben seiner Mutter beigesetzt hatte. Denn dieser, dem der Vater das römische Königtum mit dem Arelat zugedacht hatte, war seit Anfang 1278 mit der englischen Prinzessin Johanna, der Tochter König Edwards I. und Großnichte des deutschen Königs Richard, verlobt gewesen (Redlich S. 413—415, vgl. 372 f.).

An dem eigentümlichen Gegensatz, daß der Dichter zu Anfang der 70er Jahre, wahrscheinlich bald nach König Richards Tode, im 'Engelhard' einen Prinzen Ritschier von England als niedrigen Intriguanten einführt und 12—15 Jahre später im 'Turnier' einen König Richard (man beachte die deutsche Namensform) als Muster fürstlicher Milde und 'deutscher' Tapferkeit hinstellt, werden wir nicht ernsthaft Anstoß nehmen dürfen — aufzuklären vermag ich ihn nur allenfalls aus der Tendenz des spätern Werkes.

3. Wir wenden uns zu dem übrigen Personal. Die Verbindung zwischen dem Turniergedicht und dem 'Schwanritter' stellen die Grafen von Cleve her, deren Wappen hier V. 1320 ein Schwan zugeschrieben wird, während es dort V. 516 bis 520 bis auf die Farben, die umgekehrt werden müssen, richtig blasoniert erscheint: mit Herzschild rot in weiß (statt weiß in rot)[1]. In die irrige Angabe über das Schwanenwappen begreift Konrad auch die Grafen von Geldern ein (V. 1320), die in Wirklichkeit einen Löwen gold in blau führen, und außerdem die fränkischen Grafen von Rieneck (V. 1322), deren Schild 8fach quergeteilt rot-gold war; hier liegt o. Zw. eine heimatliche Reminiscenz aus einer Zeit vor, wo der Dichter den Unterschied zwischen Schild und Helm noch nicht erfaßt hatte[2]: denn die Rienecker haben allerdings (was bei Geldern und Cleve nicht zutrifft) als Helmschmuck den Schwan über der Krone.

Mag man immerhin der Nennung der Grafen von Cleve am Schlusse des 'Schwanritters' an sich geringen Wert beilegen, sie

1) Der goldene 'Lilienhaspel', der in der offiziellen Heraldik meist als das clevische Wappen erscheint und der das silberne Herzschildchen, das ihm aufliegen soll, wohl gar verschwinden läßt, ist ursprünglich nichts weiter als das Schildgespänge, das erst später als Wappenbild aufgefaßt wurde.

2) Man kann den Irrtum um so leichter verstehen, als das verkleinerte Schildbild nicht selten auf dem Helme wiederholt wird.

gewinnt Bedeutung wenn im Turnei V. 514f. *von Cleven der gehiure ein grâve missewende bar* angeführt wird: als der einzige deutsche Graf neben zwei Herzögen, zwei Markgrafen und einem Landgrafen. Hier muß eine Persönlichkeit der Zeitgeschichte vorgeschwebt haben: Graf Dietrich (VII) von Cleve (1275—1305), einer der besondern Günstlinge Rudolfs von Habsburg, der seit 1276 als Gemahl der (damals zweijährigen!) Nichte des Königs, Margareta von Habsburg-Laufenburg galt, wenn auch die Hochzeit erst im J. 1290 stattfinden konnte (Redlich S. 643 u. Anm.): Rudolf sendet ihm 1276 als 'dilecto filio suo' die Belehnung zu (Urk. bei Redlich S. 756), ernennt ihn 1279 zu seinem 'consiliarius et familiaris domesticus' (Urk, bei Redlich S. 759), er nennt ihn neben andern unter seinen 'Helfern' 1282 (Redlich S. 519 Anm. 5), und wenn er auch zeitweise über ihn (wegen der hessischen Kämpfe) die Reichsacht hatte verhängen müssen, so blieb er ihm doch zeitlebens persönlich gewogen, wie neue Gunsterweisungen vor und nach der Hochzeit bezeugen.

Es ist sehr wohl möglich daß KvW. dem Grafen, der oft in der Umgebung seines königlichen Schwiegeronkels weilte, persönlich nahe getreten ist; bei einer solchen Gelegenheit mag der Basler, um dessen geographische Kenntnisse es sonst sehr übel bestellt ist, auch einiges über Nimwegen mit seiner alten Kaiserpfalz erfahren haben: *diu lît dâ sich der snelle Rîn wil sêwen und ergiezen und in daz mer kan fliezen, als ez noch mangêm ist bekant: Niumâgen ist diu burc genant.* Die Belehnung mit Nimwegen welche Dietrich erstrebte, erlangte er freilich erst 1290 (Redlich S. 507), aber seit Stadt und Burg 1282 aus geldrischem Pfandbesitz an das Reich zurückgelangt waren, ist davon gewiß öfter die Rede gewesen.

Aber noch etwas hat der 'Schwanritter' mit dem 'Turnei' gemeinsam: das ist die Figur des Herzogs von Sachsen und die Blasonierung seines Wappens, die Konrad buchstäblich aus dem ältern Gedicht herübergenommen hat: T. 398—420 = Schwr. 906—928. Es ist das einzige historische Wappen das der 'Schwanritter' bietet: ganz so hat es Herzog Albrecht II. von Sachsen-Wittenberg geführt (Posse, Die Siegel der Wettiner II 22f., Taf. XXVII 4. 5 u. bes. XXVIII 1), der am Abend des Krönungstages (24. Okt. 1273) seine Hochzeit mit Gertrud-Agnes, der dritten Tochter Kg Rudolfs feierte. Niemals sonst hat sich KvW. ein derartiges Ausschreiben seiner selbst gestattet: es war eben für ihn eine sachliche Anleihe, und er brauchte nicht zu befürchten, daß sie ihm von einem litterarischen Kritiker aufgemutzt würde.

Noch eine dritte geschichtliche Persönlichkeit könnte dem Dichter allenfalls im 'Schwanritter' vorgeschwebt haben: die Herzogin von Brabant, welche hier für das Erbrecht ihrer Tochter in die Schranken tritt, ruft die Erinnerung wach an die kraftvolle Gestalt der Herzogin Sophie von Brabant, welche im thüringisch-hessischen Erbfolgekriege (1247—1264) die Rechte ihres Sohnes Heinrichs des Kindes gegenüber den Wettinern (und zeitweise den Welfen) durchsetzte. Und anderseits hat ein Herzog von Brabant den Konrad sehr wohl gekannt haben mag (s. u. S. 126 f.), seit 1282 in heftigem Erbstreit um Limburg gestanden.

Es sind alles nur lose Fäden die ich hier knüpfe; ich hoffe, sie werden beim 'Turnier von Nantes', zu dem ich zurückkehre, fester werden.

Die Dichtung beginnt (V. 1—91) mit einem überschwänglichen Preise der Milde König Richards von England, in dessen Mitte eine Anekdote steht (V. 24—66); *er gap und gap und gap et dar* heißt es V. 86 mit einer kaum ungewollten Reminiszenz an Walther von der Vogelweide. — Der König, der ein Freund ritterlicher Kampfspiele ist, begibt sich mit 100 Schildgefährten zu einem Turnier nach '*Nantheiz*' (durch Reime gesichert V. 99. 106. 239. 706)[1]). Am Vorabend wird eine '*vesperîe*' geritten (V. 133), bei der der König Richard den normannischen Baron Gottfried von Gane (V. 154) besiegt (— V. 220).

Es folgt ein üppiges Nachtmahl und am andern Morgen nach der Messe die Einteilung der weitern Kämpfe. Aus den 4000 zum Turnier erschienenen Rittern sollen zwei gleich starke Parteien gebildet werden, eine deutsche und eine wälsche (— V. 296); zu jeder von beiden gehören 3 Könige und 7 Fürsten und Grafen.

A. Deutsche Partei:

I. der König von England (297 ff.) als Führer,
II. der König von Dänemark (326 ff.),
III. der König von Schottland (354 ff.);
1. der Herzog von Sachsen (390 ff.),
2. der Markgraf von Brandenburg (424 ff.),
3. der Markgraf von Meißen (450 ff.),

1) Wir nehmen allgemein an, daß dies das aus dem Parzival als Stadt der 'Berteneyse' bekannte Nantes, das alte *Namnĕtes* ist, obwohl keine altfranzösische Form die Brücke zu Konrads Schreibung schlägt. Daß der König bei der Reise das Meer passieren muß, wird nicht gesagt, und schlimmer: wer der Wirt ist der die Einladungen ergehn läßt, erfahren wir nicht. Die Stadt liegt irgendwo fern im Westen, und mit Absicht ist durch den Schauplatz das Ganze in den Bereich der Fiktion gerückt.

4. der Landgraf von Thüringen (474 ff.),
5. der Herzog von Brabant (504 ff.),
6. der Graf von Cleve (514 ff.),
wozu dann im Verlauf der Kämpfe hinzutritt
7. der Herzog von Braunschweig (991 ff.).

B. Wälsche Partei:

I. der König von Frankreich (527 ff.) als Führer,
II. der König von Spanien (543 ff.),
III. der König von Navarra (570 ff.);
1. der Graf von Bretagne (590 ff.),
2. der Herzog von Lothringen (608 ff.),
3. der Graf von Bar (622 ff.),
4. der Graf von Blois (636 ff.),
5. der Herzog von Burgund [Hs. *Surgunne*] (656 ff.),
6. der Graf von Artois (668 ff.),
7. der Graf von Nevers (678 ff.).

V. 689—1156 folgt die Darstellung des Turniers, das mit dem Siege der Deutschen und neuen Bezeugungen von Richards Freigebigkeit endet.

Die Auswahl der Wälschen interessiert uns kaum mehr als den Dichter, der hier genommen hat was ihm an Wappenbildern zugänglich war; soweit er daran Überschuß hatte, hat er das nächstliegende bevorzugt. *Surgunne* V. 656 ist in *Burgunne* zu ändern: sechsfach (schräg) geteilt gold-blau ist der Schild von Burgund! Der Graf von Blois mochte ihn vom Partonopier her interessieren, einen Herzog von Lothringen, Friedrich (Ferry III), konnte er auf dem Turnier von Basel 1276 gesehen haben, und die Angelegenheiten des Grafen Thibaut von Bar hatten für das nachbarliche Basel vielfach Interesse, auch wenn wir davon absehen, daß Rudolf von Habsburg vor Jahren einmal eine Heiratsabrede zwischen seinem Erstgeborenen Albrecht und Thibauts Tochter Jolande getroffen hatte[1]).

Nun aber zu den deutschen Fürsten! Der Herzog Albrecht von Sachsen war, wie wir sahen, seit 1273 der Schwiegersohn König Rudolfs, der Graf Dietrich von Cleve wurde seit 1276 von ihm wie ein solcher angesehen. Einen dritten Schwiegersohn des Königs können wir in dem Markgrafen Otto dem Kleinen von Brandenburg ansprechen, der 1279 dessen dritte Tochter Heilwig (Hedwig) heimführte (Redlich S. 647. 748).

---

1) Die Tatsache ist erst in der neusten Zeit bekannt geworden, s. d. Urk. v. 1265 Juli 3 in d. Mitth. d. Inst. f. öst. Gesch. 25, 325.

Im gleichen Jahre knüpfte Rudolf auch die ersten nähern Beziehungen zu Heinrich dem Erlauchten, Markgrafen von Meißen an (Redlich S. 646), und im J. 1285 heiratete dessen Enkel Landgraf Friedrich (der Freidige) von Thüringen Agnes, die Tochter des Grafen Meinhard von Tirol: er wurde so der Schwager von Rudolfs Sohne Herzog Albrecht. So haben wir schon im J. 1285 — und das ist der frühste Termin zu dem wir das 'Turnier von Nantes' ansetzen dürfen — fünf von den deutschen Fürsten des Gedichtes als in nahen verwandtschaftlichen Beziehungen zum deutschen Königshause stehend erkannt. Zu Braunschweig hatte der König schon früh die beste politische Fühlung: im J. 1277 bereits übertrug er neben seinem Schwiegersohne Albrecht von Sachsen dem Herzog Albrecht dem Großen die 'gubernacio' über die Reichsstädte Lübeck, Goslar, Nordhausen und Mühlhausen wie alle Reichsbesitzungen in Thüringen, Sachsen und Slavien (Redlich S. 462). Dürfen wir aber gar mit Galle bis zum Jahre 1287 hinuntergehn, dann ist auch der Anschluß dieses Fürstenhauses an das Haus Habsburg vollzogen: am 19. April 1287 wurde zu Burglengenfeld in der Oberpfalz der Heiratsvertrag zwischen Herzog Otto dem Strengen von Braunschweig-Lüneburg und der Prinzessin Mechthild von Baiern, einer Enkelin König Rudolfs, abgeschlossen (Redlich S. 669 f.).

So scheint nur Brabant abseits des Familienkreises zu stehn — und doch nicht ganz. König Rudolf hat zu dem Herzog Johann I. von Brabant (1260—1294), dem Minnesänger — denn um den handelt es sich hier —, alle Zeit in den besten Beziehungen gestanden (vgl. Redlich S. 507. 658 f.); im J. 1282 nennt er ihn neben dem Grafen von Cleve und dem Landgrafen von Hessen seinen 'Helfer' (S. 519 Anm. 5), und wenn er sich in dem Streit um die Limburger Erbschaft (Redlich S. 656 ff.) nicht unbedingt auf seine Seite stellte, so geschah es gewiß nicht weil diese Freundschaft erkaltet war. Durch seine zweite Heirat mit Elisabeth von Burgund war Rudolf dem Brabanter auch verwandtschaftlich näher getreten, denn eine ältere Schwester der jungen Königin, Alice, war Herzog Johanns Mutter. Anscheinend hat der Herzog zu Anfang Februar 1284 an dem glänzenden Hochzeitsfest in Remiremont, kaum 10 Meilen von Basel, teilgenommen und ist über Basel heimgereist — vielleicht ist gar Konrad von Würzburg selbst dort gewesen und hat seine Kenntnis der französischen Heraldik bei dieser Gelegenheit vermehrt? Wenige Tage nach der Hochzeit, 1284 Febr. 11 übergibt König Rudolf zu Erstein im Elsaß dem neuen Neffen die niederrheinische Burg Kempen (Böhmer-Redlich,

Regg. 1817). Bestimmter aber läßt sich ein Aufenthalt des Herzogs in Basel für die gleiche Zeit des vorausgehenden Jahres nachweisen: 1283 Febr. 17 sind dort nicht weniger als drei Urkunden für Johann von Brabant ausgefertigt (ebda Regg. 1763. 64. 65).

Konrads Turnierdichtung erschien, eh ihr Kochendörffer eine erste historische Anlehnung zu geben versuchte, als ein sinn- und geschmackloser Einfall, von dem man den Dichter am liebsten entlastet hätte. Und nachdem Kochendörffers Datierung hinfällig geworden war, schwebte das scheinbar schrullenhafte Gebilde wieder ganz in der Luft. Mein neuer Versuch es historisch nicht zu deuten, aber zu verstehn, ist keine Rettung: manches bleibt noch heute unverständlich, und dem Geschmack des Dichters macht die Erfindung, macht das Ganze keine Ehre. Aber wir sehen doch jetzt ungefähr, worauf er damit hinauswollte.

Für Konrad von Würzburg, der bisher nur für die Ritter und Bürger von Basel und allenfalls einmal für diesen und jenen vornehmen geistlichen Herrn von auswärts geschrieben hatte, war mit der Neugestaltung des deutschen Königtums und seinen regen Beziehungen zu Basel die Aussicht eröffnet, sich auch den Höchsten dieser Welt zu nähern; im Spätjahr 1276 hatte er sich König Rudolf mit einem Preisgedicht auf die Unterwerfung des Böhmenkönigs empfohlen. Aber er hatte offenbar die Tasche des Königs ebenso verschlossen gefunden wie etwa der Schulmeister von Eßlingen, und er mußte froh sein weiterhin Aufträge in Basel selbst zu erhalten, und gar so umfangreiche wie den Peter Schalers oder den des Domsängers Dietrich am Ort. Beruhigt hat er sich dabei nicht. Zwar seine Spruchdichtung verstummte schon im Jahre 1277, aber noch in seiner letzten Lebenszeit nahm er mehrfach neue Anläufe, um den deutschen Reichsfürsten nahe zu kommen: das erste Mal mit dem 'Schwanritter', das zweite Mal mit dem 'Turnier von Nantes'.

Daß er für die Turnierdichtung die Auswahl der deutschen Kämpfer aus dem Familienkreise König Rudolfs von Habsburg getroffen hat, wird nach meinen Darlegungen niemand bestreiten wollen, und ich erwarte auch nicht die Frage oder den Einwand, warum denn nun dieser und jener fehle: etwa Ludwig von Baiern oder Meinhard von Tirol? Ich habe ja keine Konzepte und keine Korrespondenzen aufgedeckt, sondern nur aus der Dichtung selbst herausgeholt was sie hergab.

Vorangestellt hat der Dichter in sehr deutlicher Absicht das Lob 'König Richards von England' und seiner überschwänglichen Freigebigkeit. Ein englischer Richard war des kargen Rudolfs

milder Vorgänger auf dem deutschen Königsthrone gewesen, und eine Allianz mit England war dem Habsburger als höchstes Ziel erschienen. Indem der Dichter um seinen König Richard drei Schwiegersöhne König Rudolfs und vier andere Verwandte seines Hauses gruppierte, hegte er vielleicht die Hoffnung, durch sie, d. h. durch den einen oder andern von ihnen dem er ein Widmungsexemplar überreichte, auf den König selbst zu wirken. Und wenn es wirklich auch diesmal erfolglos blieb — nun, dann war die Rache süß gewesen.

Einem weitern Kreise erschien das 'Turnier von Nantes' als ein künstlerisches Bravourstück, in dem KvW. sich seinerseits für die eben in Aufnahme kommende Blasonierung der Wappen als sachverständig auswies. Ich halte es nicht für ausgeschlossen, daß er erst jetzt den Einfall hatte — oder die Anregung erhielt, das Wappen Herzog Albrechts von Sachsen-Wittenberg nachträglich in den 'Schwanritter' einzuschalten, vielleicht bei einem Widmungsexemplar das er diesem zugehn ließ: denn aus dem 'Schwanritter' tritt dies einzige historische Wappen auffällig heraus, im 'Turnier' ist es am Platze und fest eingefügt.

Die Handschriften des 'Turniers', deren gewiß alsbald mehrere angefertigt wurden, gelangten zunächst nur in jenen habsburgischen Familienkreis für den das Gedicht bestimmt war. Es ist möglich daß der für die deutsche Dichtung lebhaft interessierte Graf Albrecht (V.) von Hohenberg[1]) eine dieser Hss. an sich brachte und sie dann in Würzburg, wo er als provisus längere Zeit verweilte, dem Michael de Leone lieh, ebenso wie die Hs. der 'Klage der Kunst' und vielleicht auch die der 'Goldenen Schmiede'. Für die Erwerbung dieser Manuskripte könnte man auf Albrechts Straßburger Beziehungen verweisen, das 'Turnier' aber war ihm wohl als nahem Verwandten des habsburgischen Hauses[2]) zugänglich.

Der Text der einzigen Würzburger Handschrift ist nicht ohne Mängel, aber die Rezension von F. Roth-Bartsch hätte ihn, was den Wortschatz anlangt, doch mit mehr Pietät behandeln, anderseits aber das eigentümliche orthographische Gemisch nicht soweit bestehn lassen sollen, daß sie KvW. ein Nebeneinander von *kam*, *kœme* (alem.) und *kômen* (bair.) und anderseits gar *konde*, *begonde* (westmd.) zumutete. In die nachfolgenden Besserungsvorschläge

---

1) S. über ihn GGN. phil.-hist. Kl. 1899, S. 64 ff.; Zs. f. d. Alt. 53, 395 ff.

2) Er war der Enkel von Rudolfs Lieblingsschwager Graf Albrecht (II) von Hohenberg.

hab ich graphische Änderungen wie GDat. *tugent* st. *tugende* im Versinnern und was ich noch in den frühern Konrad-Studien als notwendig dargelegt habe, nicht einbezogen, betrachte auch die metrische Revision damit nicht als abgeschlosseu; sie bleibt einer neuen Ausgabe vorbehalten.

V. 47 ist mit der Änderung *biz her* zu *unze hër (: wer)* nicht in Ordnung gebracht, es muß unbedingt das Subst. *her* stm. eingeführt werden, also etwa: *ich bin besezzen nu mit her.* — V. 94 l. *und wart ie m ê r e dâ bekant* (st. *mê*). — V. 192 l. *daz wirt iu ⟨nu⟩ dur mînen munt.* — V. 224 l. *dâ was ⟨vil⟩ manic werder man.* — V. 229 die Änderung von *dem p l â n e in der heide* ist überflüssig. — V. 381 l. *g l e n z i e r e n missewende vrî*, vgl. 480. 867. — V. 404 die Änderung *t e i l* in *stücke* auf Grund von Schwr. 912 ist überflüssig; KvW. braucht beide Ausdrücke. — V. 480 f. l. *dar ûz sach man g l e n z i e r e n dâ einen löuwen vientlich*; das hsl. *glentzieren* ist eine echt konradische Bildung, die auch noch 867 überliefert ist und 381 eingesetzt werden muß, vgl. die parallele Bildung *grâzieren* (zu *grâzen*) 754. — V. 484 l. *rôt unde wîz s t r î f e h t e* (st. Hs. *stückehte*); die Änderung ist hier genau ebenso nötig wie 402, wo sie der Hrsg. auf Grund des Schwanritters vornimmt; der Dichter unterscheidet scharf *strîfe* (wagerecht), *strich* (senkrecht und schräg), *strîme* (strahlenförmig), und *stücke* (geteilt). — V. 513 l. *zogt ⟨hin⟩ ûf die plâniure* (vgl. 267). — V. 529 l. *⟨reht⟩ als ein rîcher künic tuot.* — 591 l. *g r â f s c h e f t e* mit der Hs., *grâveschaft* ist kein deutsches Wort. — V. 646 l. *entwerhes d u r c h die breite hin* (st. *über*). — V. 694 l. *und g e i n einander wâgen* (st. *wider*). — V. 764 l. *daz in daz v e l betouwen* (hs. *verch brauwen*). — V. 804 l. *golt, ⟨silber,⟩ sîde und samît.* — V. 809 l. *und von ⟨den⟩ swerten bitter.* — V. 813 steht *planůre*, V. 840 *planire*, V. 1026. 1127 *planiere* in der Hs., ich weiß nicht warum dies echt konradische Wort (das 131. 513 im Reim erscheint: *p l â n i u r e*) durch *plânîe* ersetzt werden mußte. — V. 854 l. *g e s t e i n e u n d o u c h d e s s t o u b e s mel* (st. *stoup und ouch gesteines mel*), vgl. alsbald 867. — V. 867 l. *g l e n z i e r e n durch des stoubes melm* mit der Hs. — V. 963 *unde grôzen smerzen hât* ist sicher falsch, wahrscheinlicher als *und ⟨vil⟩ gr. sm.* ist mir die Verdrängung eines zweiteiligen Adjektivs, also etwa *und angestbæren smerzen hât.* — V. 988 *ûz dem sich ⟨dâ⟩ ze schîne bôt.* — V. 1023 l. *wan sie ⟨dâ⟩ wurfen mangen abe.* — V. 1026 l. *plâniure* mit der Hs. (oben zu 813). — V. 1067 *von der schilte bôzen* ist unwahrscheinlich, l. *von r î c h e r schilte bôzen?* vgl. 1106. — V. 1127 l. *plâniure* mit der Hs. (oben zu 813).

Die Formel Glaube, Liebe, Hoffnung bei Paulus.

Ein Nachwort

von

R. Reitzenstein.

Vorgelegt in der Sitzung vom 23. Dezember 1916.

Ich habe in der Sitzung vom 8. April 1916 in der Zurückweisung eines erregten Angriffes v. Harnacks versucht, die Eigenart eines paulinischen Satzes, I Kor. 13, 13 νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα· μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη ans Licht zu stellen (Nachrichten Bd. 1916 S. 367 ff.). Neu erschienene oder früher übersehene Dokumente hellenistischer Frömmigkeit haben mir seitdem mancherlei Bestätigungen und Ergänzungen geboten, und der Umstand, daß der Angriff soeben in etwas anderer Form wiederholt ist, verlangt von mir noch ein Wort zur Klarstellung und Abwehr, ehe ich auf eine weitere Beteiligung an dieser Frage verzichte. Da es sich in dem paulinischen Satz angeblich um eine in der Urgemeinde oder doch vor Paulus ganz originell und unabhängig gebildete Formel für das Wesen der christlichen Religion handelt, hat der Gegenstand ja wohl für Philologen wie Theologen näheres Interesse.

1

Ich beginne mit zwei lexikalischen Bemerkungen, zu denen mir der neuste Band der Oxyrhynchus-Papyri durch die Veröffentlichung eines offiziellen Gebetes an Isis (Ox. Pap. XI 1380) Anlaß gibt. Der Papyrus ist im Anfang des zweiten Jahrhunderts n. Chr. geschrieben, etwa unter Trajan oder Hadrian, und bietet in seinem Hauptteil eine Aufzählung der Kultnamen der Isis nach

den einzelnen Stellen ihrer Verehrung, hierauf im Schluß allgemeine Lobpreisungen. Nun hatte ich in der vorigen Abhandlung S. 383 auf die seltsame Tatsache hingewiesen, daß das Substantivum ἀγάπη unserer ältesten synoptischen Ueberlieferung noch fremd ist, in der jüdischen religiösen Literatur nur vereinzelt auftritt und erst in der etwas jüngeren christlichen Literatur zu voller Verbreitung kommt. Daß die Wortbildung auf heidnischem Boden entstanden ist, ließ sich auf Grund der beiden von Crönert gebotenen Belegstellen bisher mehr vermuten, als beweisen. Diesen Beweis bietet jetzt die Isis-Litanei, in der Z. 28 als Beiname der Isis in der unterägyptischen Stadt Thonis Ἀγάπη, Z. 109 als Beiname in Italien Ἀγάπη θεῶν erscheint [1]). Sieht man die Litanei näher durch, so fällt besonders der überaus starke Gebrauch der Abstrakta als Beinamen auf; ihnen entsprechen z. T. Adjektiva, so die Ἶσις Φρονίμη in Ptolemais (Z. 117) der Ἶσις Φρόνησις an anderen Orten (Z. 44); den Sinn zeigen oft die einzelnen Lobpreisungen der Isis-Verkündigung von Ios (vgl. CIGr. XII *fasc.* 5 p. 217). So entspricht dem Beinamen Δικαιοσύνη offenbar die Verkündigung ἐγὼ τὸ δίκαιον ἰσχυρότερον χρυσίου καὶ ἀργυρίου ἐποίησα, dem Beinamen Ἀλήθεια (Pap. Z. 63) die Verkündigung ἐγὼ τὸ ἀληθὲς καλὸν ἐνομοθέτησα νομίζεσθαι. Aehnlich mag man mit dem Beinamen Ἀγάπη die Verkündigung ἐγὼ γυναῖκα καὶ ἄνδρα συνήγαγα . . . ἐγὼ στέργεσθαι γυναῖκας ὑπ᾽ ἀνδρῶν ἠνάγκασα vergleichen; heißt doch Isis auch Φιλόστοργος (Z. 12 und 131) und Φιλία (Z. 94), und denselben Gedanken drückt offenbar der aus dem Aegyptischen genommene Beiname ἡ τῶν θεῶν Ἁρπόκρατις (Z. 135) aus; Harpokrates ist ja dieser Zeit ganz gleich Ἔρως, ja man kann vermuten, daß Ἀγάπη θεῶν denselben Begriff wiedergeben soll. Der Sinn der Bezeichnung scheint danach klar, sie aus dem Christentum oder Judentum herzuleiten gleich unmöglich.

Die zweite lexikalisch für meine Untersuchungen wichtige Stelle findet sich im Schlußteil der Litanei Z. 152 ὁρῶσι [2]) σὲ οἱ κατὰ τὸ πιστὸν ἐπικαλούμενοι. Das kann, so weit ich sehe, nur entweder bedeuten ‘in der Weise, die dem Glaubensverhältnis zwischen Gott und Mensch entspricht’ [3]) oder ‘in der Weise der Gläubigen,

1) Die Lesung beider Stellen ist nicht unbedingt sicher (an der ersten Stelle ist das π nicht ganz klar, das η verloren, an der zweiten wäre für das erste α auch λ denkbar und ist danach eine Lücke von zwei Buchstaben (vor π), doch schützen sich die Stellen gegenseitig.

2) Die Lesung des Wortes ist unsicher, der Sinn der Herstellung sehr ansprechend.

3) So M. Pohlenz.

der Gemeinde', setzt aber jedenfalls einen allgemeinen Gebrauch von πίστις, πιστός, πιστεύειν für den persönlichen 'Glauben' an einen bestimmten Gott und für die Zugehörigkeit zu einem Gemeindekult voraus. Das ist für den Philologen gewiß nicht überraschend; einzelne Beispiele aus der heidnischen Literatur habe ich selbst oft angeführt, und oft ist von anderen betont worden, wie sich dieser Begriff des persönlichen Glaubens notwendig bilden muß, sobald eine Religion von ihrem Volkstum losgelöst in fremdem Lande oder Volke Bekenner sucht. Wo eine Religion Missionstätigkeit entwickelt, entsteht mit innerer Notwendigkeit die vertiefte und gesteigerte Bewertung des 'Glaubens'. Die Vorstellung, daß in jener Zeit nur das Christentum Glauben, Gottesliebe oder Hoffnung gekannt hat, ist ja gewiß unter Laien noch verbreitet genug, bedarf aber einer ernsthaften Widerlegung nicht mehr. Immerhin verdient jedes neue Zeugnis des Sprachgebrauchs Beachtung, und das Zeugnis der Litanei scheint mir sogar hervorragend wichtig. Ich muß dabei etwas weiter ausholen.

Die Litanei eröffnet einen überraschenden Einblick in die Verbreitung des Isis-Kultes und die Missionsarbeit der ägyptischen Religion; man kümmert sich offenbar in dem Mutterland um die Neugründungen von Gemeinden und Tempeln im Ausland und ist stolz darauf, daß Isis über den ganzen Erdkreis hin verehrt wird; eine feste Verkündigung hat sich gebildet; bestimmte Gebote (zwei an Zahl, vgl. Z. 155) hat die Göttin gegeben. Näher lehrt uns die Kreise, für welche die Litanei entworfen war, die auf der Rückseite desselben Papyrus erhaltene Schrift eines Anhängers des ägyptischen Gottes Imuthes (Asklepios), des Sohnes des Phtha, kennen. In geziert rhetorischem Griechisch bietet er ein altes ägyptisches Buch über die Wunder seines Gottes überarbeitet (Pap. 1381). Als seinen Zweck bezeichnet er (Z. 198): Ἑλληνὶς δὲ πᾶσα γλῶσσα τὴν σὴν λαλήσει ἱστορίαν καὶ πᾶς Ἕλλην ἀνὴρ τὸν τοῦ Φθᾶ σεβήσεται Ἰμούθην. Auch für den Aegypter sind also die Ἕλληνες das Weltvolk und zugleich die Heiden, die bekehrt werden sollen. Ich wage nicht zu entscheiden, ob die fühlbare Uebereinstimmung mit dem großartigen Worte des Paulus Phil. 2, 11 καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρός zufällig ist oder ob der Apostel sich formell an ähnliche Missionsverkündigungen hellenistischer Propheten anschließt[1]); daß der Aegypter den Paulus studiert hat, werde ich, trotzdem er wahrscheinlich

1) Der Originalität des Christentums täte das wohl keinen Abbruch; für die Frage, welche Elemente die Sprache des Paulus beeinflussen, hat es Wichtigkeit.

jünger ist, nicht glauben. Wie dem sei, die beiden neuen Schriften zeigen, daß die orientalischen Religionen damals zu dem Griechentum ganz ähnlich wie das Christentum stehen, und verdeutlichen das Empfinden der Zeit. Für das Empfinden des Verfassers der Imuthes-Schrift, also einer Missionspredigt[1]), ist wichtig, daß er sich als 'Prophet' fühlt (Z. 168 τὴν σὴν προφητεύων ἐπίνοιαν); nicht sein Wissen und Denken, sondern der Gott selbst wird das Werk zu Ende führen. Noch wichtiger fast sind die Andeutungen, die er über eine frühere theoretische Schrift über die Kosmogonie Z. 170 ff. macht: καὶ γὰρ τὸν τῆς κοσμοποιίας πιθανολογηθέντα μῦθον[2]) ἐν ἑτέρᾳ βίβλῳ φυσικῷ πρὸς ἀλήθειαν ἀνήπλωσα λόγῳ καὶ ἐν τῇ ὅλῃ γραφῇ τὸ μὲν ὕστερον (die φυσιολογία) προσεπλήρωσα, τὸ δὲ περισσεῦον (den μῦθος) ἀφεῖλον, διήγημα δεπου(?)[3]) μακρολογούμενον[4]) συντόμως ἐλάλησα καὶ ἀλλαττόλογον μῦθον ἅπαξ ἔφρασα. Wir haben in der Hermetischen Literatur zwei Schriften, die diese Beschreibung erklären, cap. III (bzw. IV) des Corpus, das noch ganz ein μῦθος πιθανολογηθείς ist, und die Κόρη κόσμου, die mit ihrer Anlehnung an Platos Timaios die Hereinziehung der φυσιολογία ebenso erläutert, wie in ihren wechselnden Darstellungen den Sinn des seltsamen Wortes ἀλλαττόλογος μῦθος. In der Tat scheint mir die Beschaffenheit der Hermetischen Schriften, die Flinders Petrie als treue Uebersetzungen aus dem Aegyptischen, Jos. Kroll (Die Lehren des Hermes Trismegistos, Münster 1914) als fast ausschließlich griechische Philosophie

---

1) Beachtenswert scheint mir auch die literarische Form des Buches, bzw. der Predigt, so gleich der Anfang mit seiner eigenartigen Vereinigung altgriechischer (z. B. orphischer) und echt orientalischer Verkündigungsformen (Z. 203): σύνιτε δεῦρο, ὦ ἄνδρες εὐμενεῖς καὶ ἀγαθοί, ἄπιτε, βάσκανοι καὶ ἀσεβεῖς . . . μέλλω γὰρ αὐτοῦ τερατώδεις ἀπαγγέλλειν ἐπιφανείας δυνάμεώς τε μεγέθη εὐεργετημάτων τε δωρήματα. Wir brauchen nur für den Prediger eine göttliche Figur wie Σοφία, Πίστις oder Ἑρμῆς, Ἀσκληπιός einzusetzen, um die Form einer Hermetischen Predigt oder einer Ode Salomos zu gewinnen (vgl. für diese Predigtformen Gött. gel. Anz. 1911 S. 554 ff. und für die Ankündigung *Corp. Herm.* XIII (XIV) 17, Poimandres 346, 4 μέλλω γὰρ ὑμνεῖν τὸν κτίσαντα τὰ πάντα κτλ.). Für den Schluß dieser Buchpredigten ist charakteristisch der Schluß der Serapis-Aretalogie Pap. 1382 οἱ παρόντες εἴπατε· εἷς Ζεὺς Σάραπις. Die Wundererzählung richtet sich der Fiktion nach an die Gemeinde, wie die christliche Wunderpredigt später tatsächlich (vgl. Augustins Wunderpredigt). Ein organisierter Gottesdienst wird vorausgesetzt, bei dem die Anwesenden zum Schluß eine Bekenntnisformel sprechen. Es ist hier das Credo einer nur ägyptischen und griechischen Glauben verbindenden Gemeinde.

2) Zu dem Ausdruck vgl. Philo *De migr. Abr.* 76 τῶν ἐν Αἰγύπτῳ σοφιστῶν, οἷς αἱ μυθικαὶ πιθανότητες πρὸ τῆς τῶν ἀληθῶν ἐναργείας τετίμηνται.

3) Sollte δ' Ἑρμοῦ oder δ' Ὥρου zu schreiben sein?

4) μακρολογουμ[ε]νο[ς] die Herausgeber.

bietend betrachtet, erklärt, seit wir diese Selbstcharakteristik eines derartigen Schriftstellers besitzen und die Missionstätigkeit der hellenisierten Aegypter kennen. Missionsschriften sind es, die sich in verschiedener Stärke dem griechischen Verständnis anpassen, wie wir ja ähnliche Versuche in der frühchristlichen Literatur seit der Areopagrede des Paulus nachweisen können. Auch für ihre Datierung hat der neue Papyrus also hohe Wichtigkeit.

So hat es denn in der Tat seine innere Begründung, wenn sowohl in der Isis-Litanei wie in der Hermetischen Literatur der Begriff der πίστις erscheint; vergl. *Corp. Herm.* IX (X) 10 p. 66, 11 Parthey ταῦτά σοι, Ἀσκληπιέ, ἐννοοῦντι[1]) ἀληθῆ δόξειεν, ἀγνοοῦντι δὲ ἄπιστα. τὸ γὰρ νοῆσαί ἐστι τὸ πιστεῦσαι, ἀπιστῆσαι δὲ τὸ μὴ νοῆσαι. ὁ γὰρ λόγος[2]) μου φθάνει μέχρι τῆς ἀληθείας, ὁ δὲ νοῦς μέγας ἐστὶ καὶ ὑπὸ τοῦ λόγου μέχρι τινὸς ὁδηγηθεὶς [φθάνει μέχρι[3]) τῆς ἀληθείας] καὶ περινοήσας τὰ πάντα καὶ εὑρὼν σύμφωνα τοῖς ὑπὸ τοῦ λόγου ἑρμηνευθεῖσιν ἐπίστευσε καὶ τῇ καλῇ πίστει ἐπανεπαύσατο. Die Gebete der Zauberpapyri bringen auch hierfür die Bestätigung. Das oft angeführte Gebet des Pap. Lugd. V col. 7, 17 (Dieterich, Fleckeisens Jahrb. Suppl. XVI S. 807) zeigt, wenn es den Propheten sprechen läßt ἐγὼ ἡ Πίστις εἰς ἀνθρώπους εὑρεθεῖσα[4]) καὶ προφήτης τῶν ἁγίων ὀνομάτων εἰμί, ὁ ἅγιος ὁ ἐκπεφυκὼς ἐκ τοῦ βυθοῦ dieselbe Personifizierung dieser Gotteskraft, die sich in dem Beinamen Ἶσις Ἀγάπη ausspricht, und belehrt zugleich über die Auffassung der πίστις: wer neue Gottesnamen verkündet[5]) und die Welt oder bestimmte Gaben auf einen bisher unbekannten Gott zurückführt, wie z. B. der Imuthes-Diener auf seinen Gott, bringt die πίστις auf die Erde; fühlt er sich, wie so mancher Prophet[6]) als Gottwesen, so kann er sich als die personifizierte Πίστις empfinden.

---

1) Die Begriffe ἐννοεῖν und ἀγνοεῖν gehen auf die innere Wahrnehmung, das innere Erleben.

2) Die Rede ist Offenbarung. Im Folgenden μοι CM.

3) φθάνειν ἔχει Hss. Die Worte sind sinnlos hier wiederholt.

4) ἐκρυθεῖσα vermutet Dieterich, dem Sinne nach sehr ansprechend, vgl. unten die chaldäischen Orakel.

5) Mit den Worten προφήτης τῶν ἁγίων ὀνομάτων ist zu vergleichen Pap. Ox. 1381 Z. 168 τὴν σὴν προφητεύων ἐπίνοιαν. Das Wort προφητεύειν wechselt mit καταγγέλλειν, beide sind gleichbedeutend mit κηρύσσειν. Das ist für die Auffassung des Prophetentums auf hellenistisch-ägyptischem Boden beachtenswert. Für den Wortgebrauch von καταγγέλλειν verweise ich auf Apostelgesch. 17, 18 ξένων δαιμονίων δοκεῖ καταγγελεὺς εἶναι. Der Verfasser dieses Abschnittes gibt mit guter Kenntnis wieder, was der Grieche bei einer derartigen Verkündigung eines neuen Glaubens oft gesagt haben mag.

6) Vgl. jetzt Gillis P:son Wetter, Der Sohn Gottes S. 21 ff.

Damit ist selbstverständlich nicht gesagt, daß das Christentum, das aus dem Judentum die Grundforderung der Gottes- und Nächsten-Liebe übernimmt oder in der Diaspora die Vorstellung von dem Glauben an Gottes Wundermacht zu dem persönlichen Glauben an Christus vertieft und erweitert, dabei vom Hellenismus beeinflußt ist (vgl. den vorigen Aufsatz S. 383). Nur unhistorische Betrachtungsart kann in den Begriffen Glaube und Liebe Ideen sehen, die einmal an bestimmter Stelle erfunden sind, wie philosophische Lehrsätze.

2

Auf eine andere Quelle hellenistischer Religionsanschauungen, die uns schon näher an Paulus heranführt, wies mich ein gütiger Fingerzeig Joh. Geffckens, nämlich auf die *Oracula Chaldaica*, die etwa der Mitte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. entstammen und keinerlei Berührungen mit christlichen Vorstellungen zeigen. In ihnen wird eine Dreiheit von Gott ausgehender Kräfte erwähnt, die in sich eine gewisse Einheit bilden, eine πηγαία τριάς [1]), deren Bestandteile πίστις, ἀλήθεια, ἔρως sind. Durch sie können die θεουργοί zur vollen Verbindung mit Gott gelangen (vgl. W. Kroll, *De oraculis Chaldaicis*, Breslauer philol. Abhandl. VII 1, 26); es heißt von ihnen πάντα γὰρ ἐν τρισὶ τοῖσδε κυβερνᾶταί τε καὶ ἔστιν [2]). Auch die ἐλπίς ist, wir wissen nicht, ob an der gleichen Stelle, erwähnt: ἐλπὶς δὲ τρεφέτω σε πυρίοχος. Ich gehe, da ich hoffen darf, daß Geffcken selbst die äußerst interessanten neuplatonischen Erläuterungen der Stelle und Erklärungen der Begriffe, besonders des Begriffes πίστις, näher behandeln wird, hier nicht darauf ein. Wenn in neuster Zeit zweimal von theologischer Seite versucht ist, die Aufzählung von vier Gotteskräften bei Porphyrios *Ad Marcellam* 24 τέσσαρα στοιχεῖα μάλιστα κεκρατύνθω περὶ θεοῦ· πίστις, ἀλήθεια, ἔρως, ἐλπίς für eine Entlehnung und Umbildung aus Paulus I Kor. 13, 13 νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα zu erklären, so ist diesem erkünstelten und ohne Verständnis der Zeit unternommenen Versuch damit wohl rasch ein Ende bereitet. Porphyrios, der mit den chaldäischen Orakeln wohl vertraut war (vgl. z. B. Augustin *De civ. dei* X 26 ff.), hat sie entweder hier benutzt

---

1) Psellus bei Migne *Patr. gr.* 122 p. 1152a und bei Kroll a. a. O. p. 74, 23. Zu dem Bild der vom Himmel entspringenden Quelle (vgl. für das Bild z. B. Philo *De migr. Abr.* 30) würde Dieterichs Conjektur in dem oben erwähnten Papyrus ἐκρυθεῖσα trefflich passen, vgl. oben S. 134, 4.

2) Die Beziehung der Worte ist leider nicht klar. War von Handlungen oder Empfindungen die Rede?

oder geht mit ihnen auf die gleiche ältere Formel zurück, die er dann wohl treuer bewahrt hat. Ich möchte hier Geffcken nicht vorgreifen. Wichtig ist mir, daß die Wahrheit hier nicht als der philosophische Begriff von dem 'neuplatonischen Intellektualisten' eingefügt ist[1]), sondern als der religiöse Begriff einer auf unmittelbarer Offenbarung beruhenden Sicherheit, wie er im Christentum selbst, in den gnostischen Systemen der Markosier und in den chaldäischen Orakeln erscheint. Daß er auch in der Quelle des Porphyrios eng mit der γνῶσις zusammenhängt, zeigt dessen erklärende Fortsetzung.

3

Zeigten die chaldäischen Orakel schon die Verbindung dreier Begriffe πίστις, ἀλήθεια, ἔρως zu einer Einheit und die Betonung der Zahl, die in jeder Formel notwendig ist, so können wir ähnliche Formeln vielleicht schon früher auch auf anderem Boden nachweisen. Philo z. B. bietet in den beiden Schriften *De praemiis et poenis* und *De Abrahamo* in breiterer Ausführung ein System, das zwei Triaden von Tugenden oder Gotteskräften kennt, ἐλπίς, μετάνοια, δικαιοσύνη einerseits, πίστις χαρά und ὅρασις andrerseits[2]). Zugrunde liegt eine Quelle, die in Sprache und Gedanken jener asketischen hellenistischen Mystik angehört, welche ich in meinem Buche '*Historia monachorum* und *Historia Lausiaca*' zu verfolgen versucht habe. Geschieden werden die Tugenden des πρακτικὸς βίος (erste Triade) von denen des θεωρητικὸς βίος (zweite Triade). Der wahre Asket soll beide Lebensarten nach einander durchlaufen (*De praem.* 51). Es ist die gleiche Scheidung, wie sie Euagrios später zwischen den πρακτικοί und γνωστικοί macht; sie scheint Philo zu der Scheidung und Nebeneinanderstellung der Essäer und Therapeuten[3]) geführt zu haben (vgl. *De praem.* 43 ἐν ὁσίοις καὶ γνησίοις θεραπευταῖς καὶ θεοφιλέσιν ὡς ἀληθῶς ἀναγραφέσθωσαν), ist aber selbst natürlich älter. Die Begriffe der ersten Triade scheinen dabei im wesentlichen aus jüdischem Empfinden entnommen oder nach ihm gemodelt. Anders die der zweiten. Auf hellenistischen

---

1) So v. Harnack Aus der Friedens- und Kriegsarbeit S. 7, in dem er nachdrücklich hervorhebt, daß dieser Begriff formell neben Glaube, Liebe, Hoffnung ganz disparat und ungefüge, ja geradezu unpassend sei, was nicht erst bewiesen zu werden brauche.

2) Schon Kroll (a. a. O. 26 A. 2) hat bei Gelegenheit der chaldäischen Triade auf die Ausführungen Gfrörers, Urchristentum I 445 ff. verwiesen, dessen Sammlungen dankenswert bleiben, wenn auch die Schlußfolgerungen verfehlt sind.

3) Vgl. Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. 1914 Abh. 8 S. 41 ff.

Einfluß weist zunächst der Begriff χαρά [1]), ebenso der Begriff ὅρασις θεοῦ, den Philo — vielleicht seinen Namenspielen (mit Israël) zuliebe, vielleicht, weil er die hellenistischen *termini technici* mehr meidet als aufsucht [2]). — in der Regel für den hellenistischen Begriff γνῶσις einsetzt. Selbst der dritte Begriff πίστις ist nicht mehr jüdisch. Hat doch auch die πίστις wie die beiden andern bei ihm die ἀλήθεια zum Zweck, aber sie beruht auf der Lehre, die χαρά dagegen auf der αὐτομαθὴς καὶ αὐτοδίδακτος φύσεως εὐμοιρία, die schon ein innerlicheres Erfassen der Wahrheit gibt; die volle ἀλήθεια beruht dann auf der ὅρασις θεοῦ (γνῶσις). Ich darf schon hier darauf verweisen, daß für Clemens von Alexandrien eine etwas andere Triade, nämlich πίστις, γνῶσις, ἀγάπη grundlegende Bedeutung hat, daß aber auch er dabei zwischen der auf Lehre beruhenden Gotteskraft, bei ihm der γνῶσις (er deutet den Begriff dahin um), und den nicht lehrbaren scheidet. Wie alt dies System ist, läßt sich zunächst nicht sagen; daß es sich in der Ausführung eng mit dem des Porphyrios berührt, habe ich früher mehrfach betont. In ähnlicher Weise wird noch mancher Mystiker Systembildungen versucht und Triaden, Tetraden, Hexaden (wie Philo), Dekaden oder Dodekaden von Gotteskräften, bzw. Tugenden gebildet haben (vgl. Nachrichten 1916 S. 389), und es ist nicht wunderbar, wenn in den meisten jene Grundbegriffe des religiösen Denkens und Empfindens πίστις und ἀγάπη irgend einen Platz finden. Einen Anhalt für die Bildung bietet auf hellenistischem Boden zunächst die im Kult weit verbreitete Bezeichnung der alten Volksgottheiten durch derartige Abstrakta, die sich zugleich als Gaben des höchsten Gottes fassen ließen, den wahren Grund das in aller Mystik und Gnosis besonders stark entwickelte Bedürfnis, neue Systeme zu bilden und eigene Lehren zu prägen. Die Philosophie wirkt dabei nur ganz schwach mit ein; selbst bei einem Manne wie Philo ist ja die Bildung jener Hexade von philosophischer Spekulation am wenigsten beeinflußt. Der Gedanke in derartigen Formeln das eigentliche Wesen einer Religion und ihren Anspruch auf Originalität zu

1) Sie ist hier Gotteskraft, die λύπη der Daimon, vgl. Poimandres S. 232. Wo in der Gnosis diese eigentümliche Auffassung begegnet, ist immer hellenistischer Einfluß sicher.

2) Es ist manchmal sehr reizvoll in Philos Umschreibungen die Formeln der hellenistischen Mystik zu verfolgen, vgl. z. B. *De praem.* 44 παρ' αὐτοῦ μόνος μετακληθεὶς τὴν ἰδίαν ὕπαρξιν ἀναφῆναι θελήσαντος ἱκέτῃ mit dem Hermetischen Loblied (Poimandres S. 338, 6) ἅγιος ὁ θεός, ὃς γνωσθῆναι βούλεται καὶ γινώσκεται τοῖς ἰδίοις. Philo beweist, daß die Formel vorpaulinischer Zeit angehört (auch κληθείς gehört zur Sprache der Mystik).

suchen, scheint mir noch unglücklicher, als der, sie als philosophische Erkenntnisse und Erfindungen zu fassen.

4

Wie weit durch diese Bereicherung des Materials die Ergebnisse der früheren Untersuchung bestätigt oder ergänzt werden, kann ich hier nur kurz andeuten und muß für die Einzelheiten auf sie verweisen.

Daß der Begriff πίστις sich auch im Christentum weiter entwickeln muß, sobald es von seinem Mutterboden entfernt unter dem Heidentum auftritt, ist begreiflich; notwendig wird für Paulus der Glaube, der Glaube an Gott und den Auferstandenen, zum Zentralbegriff. Die Auseinandersetzung mit dem Judentum und seiner Betonung der Gerechtigkeit zwingt fast dazu, von diesem Glauben auch eine Betätigung zu verlangen; das Wort Gal. 5, 6 ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομή τι ἰσχύει οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ πίστις δι᾽ ἀγάπης ἐνεργουμένη ist der klassische Ausdruck für sein Empfinden. Es verlangt eine Verbindung beider. Von hier aus ist es durchaus begreiflich, daß er in den Lobsprüchen an eine Gemeinde oder Einzelperson entweder deren Glauben allein hervorhebt oder ihren Glauben und ihre Liebe rühmt, bei breiterer Ausgestaltung dieses τόπος ἐγκωμιαστικός aber einmal auch eine andere Tugend mit hinzunimmt[1]). Ein Anlaß, über die allgemeinen und notwendigen Einwirkungen der Sprache hinaus Einfluß einer hellenistischen Formel anzunehmen, liegt um so weniger vor, als Paulus selbst an diesen Stellen offenbar gar nicht eine Formel oder ein System bieten will. Selbst die Verbindung von πίστις und ἀγάπη ist für ihn noch nicht zur Formel im engeren Sinne geworden und erscheint so an einer einzigen jungen Stelle der gesamten frühchristlichen Literatur, bei Ignatius. Daß dort hellenistisches Empfinden mitwirkt, wird sich später zeigen.

Eine wirkliche Formel liegt bei Paulus ein einziges mal vor, I Kor. 13, 13; nur hier sind die drei Begriffe in lehrhaftem oder dogmatischem Sinne miteinander verbunden. Die Eigenart dieser Stelle muß daher sorgfältig geprüft werden. Sie scheidet sich von den übrigen 1) durch die für die Formel charakteristische Beschränkung der Zahl (τὰ τρία ταῦτα = αὕτη ἡ τριάς); 2) durch die Bedeutung des Wortes ἀγάπη, das hier nicht die werktätige Nächstenliebe bedeuten kann, wenigstens wenn das Wort μένει sich auf ein Bleiben im Jenseits bezieht, wie das seit Irenaeus unzählige

1) So im ersten Thessalonicherbrief.

Theologen angenommen haben und noch annehmen und wie es mir sprachlich einzig möglich erscheint[1]); 3) durch die Einordnung dieser Formel in eine Polemik (die drei Begriffe werden, zahlenmäßig abgegrenzt, einem vierten, nämlich der γνῶσις, entgegengestellt; sie hat nur für das Diesseits Wert). Ist dies richtig — und darüber kann nur eine Nachprüfung des Zusammenhanges und der Wortbedeutungen in dem ganzen Kapitel entscheiden —, so ist die Annahme, das Urchristentum habe eine Formel πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, ἡ τριὰς αὕτη besessen, zwar an sich noch möglich, aber durch den sprachlichen Nachweis, daß ἀγάπη und ἐλπίς im synoptischen Evangelienstoff fehlen, nicht sehr wahrscheinlich gemacht; da sich in der gesamten urchristlichen Literatur nur zwei verständnislose Nachbildungen gerade dieser Paulus-Stelle finden[2]), müßte man zudem annehmen, daß eine früher allgemeine Formel gleich wieder spurlos entschwunden sei. Dagegen wäre unter der gleichen Voraussetzung die Annahme, daß es sich um eine hellenistische Formel oder deren Umbildung handle, an sich sehr wohl denkbar, da wenigstens ähnliche Formeln wirklich im Hellenismus nachgewiesen sind, gegen die sich hier die Polemik richten könnte. Die Entscheidung hierüber kann, wie gesagt, nur eine wirkliche Interpretation von 1 Kor. 13 geben; ich habe einen Versuch dazu vorgelegt und an einer früheren Deutung v. Harnacks die zahlreichen sprachlichen und logischen Verstöße nachzuweisen versucht. Eine Polemik, die das einfach ignoriert, vor Laien so spricht, als ob die unendlich viel behandelte Stelle jedem ohne weiteres klar sei, und dabei in ihrer Deutung nach Belieben wechselt, bringt keinen Schritt weiter.

Man kann die Frage nicht etwa dadurch umgehen, daß man behauptet in diesen Verbindungen bedeute ἀγάπη nicht die Gottesliebe, sondern immer oder fast immer die Nächstenliebe, also müsse man I Kor. 13, 13 hiernach deuten. In dem Grundgebot des Judentums wie des Christentums wird das Verbum ἀγαπᾶν ebenso auf Gott wie den Menschen bezogen, und jeder Blick in ein Bibellexikon zeigt, daß bei Paulus und seit Paulus ἀγάπη

1) Die enge Verbindung zwischen πίστις und ἀγάπη, die in Gal. 5, 6 liegt, ist dabei offenbar aufgegeben.

2) Polykarp Phil. 3, 3 citiert Paulus, gibt aber eine scharf betonte zeitliche (?) Reihenfolge ἀγάπη, πίστις, ἐλπίς und nennt die Wirkung ihrer Vereinigung die δικαιοσύνη. Hebr. 10, 22 (stark rhetorisch) stellt zwar πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη einander gegenüber, zeigt aber schon in den Worten τὴν ὁμολογίαν τῆς πίστεως, daß der Verfasser hier wie sonst zwischen πίστις und ἐλπίς sachlich nicht zu scheiden vermag (mit Heb. 11, 1 ist Philo *De migr. Abr.* 43. 44 zu vergleichen. Ausgesprochen wird die Gleichsetzung von πίστις und ἐλπίς Barn. 1, 6).

ebenso die Liebe zu den Menschen wie die Liebe zu Gott oder Christus oder wie die Liebe Gottes zu den Menschen bedeutet. Dem Worte selbst fehlt jede Beschränkung der Beziehung. Es könnte eine solche also nur innerhalb einer Formel und im Gebrauch dieser Formel erhalten. Ich habe die urchristlichen formelhaften und freieren Verbindungen in dem früheren Aufsatz der Nachrichten aufgezählt und darf hier darauf verweisen. Die Reihen, in welchen φόβος und ἀγάπη sich entsprechen (S. 386, hinzuzunehmen ist das Hermas-Citat bei Clemens Strom. II 55, 4) setzen die Beziehung beider Worte auf Gott voraus; sie sind christlich und jüdisch. Wenn II Petr. 1, 5 (Nachrichten S. 390) mahnt: ἐπιχορηγήσατε . . . ἐν τῇ εὐσεβείᾳ τὴν φιλαδελφίαν, ἐν δὲ τῇ φιλαδελφίᾳ τὴν ἀγάπην, so ist nicht nur mit ἀγάπη die Gottesliebe gemeint, sondern diese Wortverwendung muß dem Verfasser auch ganz selbstverständlich erscheinen; sonst hätte sicher schon er das Wort φιλοθεΐα geprägt. Gar nicht selten wechselt ferner der Gedanke bei demselben Autor; ein klassisches Beispiel dafür, Hermas *Vis.* III 8 und *Sim.* IX, wird uns noch später beschäftigen. Wenn Paulus (und seine Nachahmer) also in den Lobsprüchen der Gemeinde, dem τόπος ἐγκωμιαστικός, auch ἀγάπη als Nächstenliebe fassen, so hindert nichts, daß Paulus in einem anderen Zusammenhang auch die Gottesliebe hineinzieht; eine psychologische Erklärung habe ich Histor. Zeitschr. Band 116 S. 207 geboten und halte sie durchaus aufrecht. Der Begriff ἀγάπη ist dabei gewissermaßen selbständig geworden, der Hergang natürlich am verständlichsten, wenn wirklich eine hellenistische Formel benutzt und angepaßt ist. Denn hier kann die Liebe tatsächlich nur Gottesliebe sein. Bei den echten Formeln zeigt sich der hellenistische Einfluß am besten in dem Vortreten der unter sich verwandten Begriffe γνῶσις, ἀλήθεια, ὅρασις, ἐπιστήμη, ἐπίγνωσις [1]). Eine Verbindung von πίστις und γνῶσις gar weist immer auf hellenistischen Einfluß; hier ist ja auch πίστις die niedere Tugend, während in der paulinischen Verbindung πίστις καὶ ἀγάπη erstere die herrschende ist. Charakteristisch sind die den Formeln zu grunde gelegten Bilder, d. h. alten, halbverstandenen Sakralanschauungen, so die Bezeichnung der ἀγάπη als σύνδεσμος τελειότητος [2]). Eigentlich will jede Stelle individuell be-

1) Vgl. für die Beziehung zwischen den ersten Worten Philo oben S. 137, die Hermetik früher S. 390, Clemens früher S. 409 und vor allem die Ausführungen bei Porphyrius *Ad Marcellam cap.* 24.

2) Vgl. früher Nachr. S. 393 und hierzu in den chaldäischen Orakeln die Bezeichnung des ἔρως als συνδετικὸς πάντων, Kroll a. a. O. S. 26, aber auch Stellen wie Περὶ ὕψους 40, 1 σωματοποιούμενα δὲ τῇ κοινωνίᾳ καὶ ἔτι δεσμῷ τῆς ἁρμονίας πε-

handelt werden; die Interpretation muß entscheiden. Selbst ein gutes Lexikon wäre in der Hand eines Mannes, der nicht interpretieren kann, kein genügendes Hilfsmittel. Stellensammlungen gar, die in der Art unserer Katechismen zu den einzelnen dogmatischen oder moralischen Forderungen Belegsprüche aus der Bibel verzeichnen, sind für eine historische Erklärung der Wortbedeutungen und Wortverbindungen, die verschiedene Einflüsse sondern will, überhaupt unbenutzbar. Sie haben in dem hier behandelten Fall dazu geführt, daß man einerseits den Begriff der Formel als Idee und Bekenntnis faßt, ausspricht, daß die Formel 'Glaube, Liebe, Hoffnung' unlöslich an der einen Stelle I Kor. 13, 13 hängt, und selbst für die Verbindung 'Glaube und Liebe' den Begriff Formel so eng begrenzt, daß man hervorhebt, bereits Ignatius und Clemens von Alexandrien seien sich des formelhaften Charakters dieser Verbindung bewußt, andrerseits aber ganz unbefangen jede Stelle des Neuen Testaments, bei der auf derselben Halbseite zwei der betreffenden Substantiva oder Verba in beliebigen Verbindungen oder Beziehungen erscheinen, als Formel oder als Beleg für den urchristlichen Ursprung der Formel anführt. Das Christentum hat von jeher diese Empfindungen gekannt, also hat es schon vor Paulus die trinitarische Formel 'Glaube, Liebe, Hoffnung' besessen [1]).

Ich freue mich, daß M. Dibelius (Wochenschrift f. klass. Philologie 1916 Sp. 1041) hieran eine wenigstens indirekte Kritik übt, wenn er auch freilich die alte Anschauung auf einem neuen Wege zu rechtfertigen sucht, der mir zu hoch in die Wolken führt. Beweisend scheinen ihm offenbar nur die Stellen, an denen Paulus selbst die drei Begriffe zusammen nennt, und rückhaltlos gibt er zu, daß von ihnen nur I Kor. 13, 13 eine Formel bietet. Aber gerade daß die anderen Stellen keine Formel bieten, beweist ihm, daß eine solche Formel im Christentum vor Paulus bestanden hat. In I Thess. 5, 8 ἐνδυσάμενοι θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης καὶ περικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρίας störe ἀγάπη das Bild, sei also zugesetzt, weil Paulus eine schon vorhandene und gegebene Dreiheit in ihm habe unterbringen wollen. Ich sehe die Notwendigkeit des Schlusses

ρικλειόμενα. (Der Autor kennt und benutzt den mystischen Sprachschatz. Nichts war verkehrter als der unlängst wiederholte Versuch IX 9 zu athetieren und dabei diesen Sprachschatz und die Sprache Philos als vulgär zu bezeichnen).

1) Für die Methode charakteristisch sind die Ausführungen von Resch, Texte u. Untersuchungen XXX 3, 153 ff., die v. Harnack in einem gleich zu besprechenden Aufsatz anführt und nach den Citaten auch benutzt; allerdings macht er die Zurückführung der Formel auf ein Herrenwort nicht mit.

nicht ein; wollte Paulus eine gegebene Dreiheit selbständiger Begriffe unterbringen, so konnte er ja drei Waffenstücke (etwa Panzer, Helm, Schild) vergleichen; wir wissen, daß für ihn die ἀγάπη notwendige Ergänzung der πίστις ist; fügt er noch eine andere Eigenschaft zu — was an sich leicht auch ohne Formel erklärlich ist, — so vergleicht er sie natürlich mit einem zweiten Gegenstand. Noch weniger beweist mir Col. 1,4 [1]) ἀκούσαντες τὴν πίστιν ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ τὴν ἀγάπην ἣν ἔχετε εἰς πάντας τοὺς ἁγίους διὰ τὴν ἐλπίδα τὴν ἀποκειμένην ὑμῖν ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ἣν προηκούσατε ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου. Gerade, daß ἐλπίς hier nicht die Hoffnung als Kraft und Tugend, sondern einfach das Gehoffte bedeutet, weist nach Dibelius eher darauf, daß eine Formel schon bestand, in der dann ἐλπίς wirklich die Tugend bezeichnete. Ich glaube es nicht; der Gebrauch von ἐλπίς, Hoffnung, der hier vorliegt, ist weder im Griechischen noch einer anderen Sprache selten oder befremdlich; nichts veranlaßt, in der üblichen Ausführung des τόπος ἐγκωμιαστικός hier irgend einen geheimen Sinn oder Zweck zu suchen [2]). Der Beweis ist zu schwach, um gegen alle früher erwähnten Gegengründe die Existenz einer urchristlichen Formel wirklich zu erweisen, nach der man dann die Stelle des Korintherbriefes deuten müßte. Nur aus ihr selbst ist also die Entscheidung zu holen. Doch zeigt gerade Dibelius in seinen ruhigen Ausführungen, wie sorgsam ein derartiger Beweis aus den freien Anreihungen jener Begriffe geführt werden müßte, um wirklich mehr wie eine augenblickliche Beeinflussung von Sprachunkundigen zu ergeben [3]). Gewiß hat das Christentum auf diesem Gebiet unendlich viel neue Lebenskraft gebracht; aber in theoretischer Spekulation, Formeln und Devisen hat es sich, wie ich glaube gezeigt zu haben, zunächst wenig schöpferisch erwiesen, ich denke, weil es Wichtigeres zu tun hatte.

6

Vor etwa anderthalb Jahrzehnten gelang es mir, in der wenig

---

1) Das ich allerdings dem Paulus nur unter der Annahme zuschreiben könnte, daß er sein Denken und seinen Satzbau ganz geändert habe.

2) In I Kor. 13, 13 befremdet nicht, wie Dibelius meint, nur die Erwähnung der Hoffnung, sondern ganz ebenso die des Glaubens; Gegensätze bilden nur Liebe und Gnosis. Die Erläuterung habe ich früher geboten.

3) Wenn er einer ‘Arbeitsgemeinschaft’ von Theologen und Philologen dabei das Wort redet, so wird er sicher nichts gegen sie aus einem Buch anführen können, in dem ein Philologe dem Glück eines derartigen Zusammenarbeitens ein Denkmal des Dankes setzen wollte.

beachteten Hermetischen Literatur wertvolle Reste hellenistisch-religiöser Schriftstellerei nachzuweisen, die beiden Hauptstücke als heidnisch-gnostische Schriften darzutun und zugleich in einem Hauptdenkmal des christlichen Gnosticismus einen zusammenhängenden heidnischen Text aus der christlichen Uebertünchung herauszulösen. Damit war der von dem Theologen Weingarten aufgestellten, von Philologen wie Usener und Dieterich glänzend verfochtenen These, daß man zur Erklärung des Gnosticismus neben der christlichen Religion von dem heidnischen Kult und heidnischer Religion ausgehen müsse, eine neue, vielleicht kaum mehr erforderliche Bestätigung gewonnen. Da v. Harnack in seiner Dogmengeschichte, von Baur ausgehend, nur Christentum und antike Philosophie als Bildungsfaktoren anerkennen wollte, konnte ich mich nicht wundern, wenn ich von nun an von den spöttischen und verletzenden Bemerkungen, die er in der Neuausgabe der Dogmengeschichte und zahlreichen Einzeluntersuchungen gegen 'die Philologen' und 'die Religionsgeschichtler' richtete, mein volles Teil erhielt, ohne daß v. Harnack je auf das Sachliche einging. Ich selbst habe im Verfolg jener Arbeiten öfters v. Harnack sachlich widersprechen müssen, besonders wenn er mir in seinen Angriffen auf Philologen in grammatischen oder literarischen Dingen handgreiflich zu irren schien. Veranlaßt durch den ungewöhnlichen Ton einer neuen beiläufigen Bemerkung, die in verhüllter Form dem Gegner Schmutz vorzuwerfen schien, habe ich dann in meinem letzten Buche, das einer Grundvorstellung des Gnosticismus bis in vorchristliche Zeit nachging, versucht, den Gegensatz der beiden Auffassungen in großen Zügen darzustellen und die Widersprüche in v. Harnacks Erklärung jener weltgeschichtlich so wichtigen Geistesbewegung ruhig darzulegen. Ich schloß mit dem Vorschlag, statt jener Polemik einmal auf die sprachlichen und literarischen Hauptfragen einzugehen, die beide Auffassungen bedingen. Der Sache wäre das tatsächlich förderlich.

Wenige Wochen nach Absendung des Buches erhielt ich einen populären Aufsatz in den Preußischen Jahrbüchern (B. 164, 1 ff.) 'Ueber den Ursprung der Formel Glaube, Liebe, Hoffnung', in dem v. Harnack eine beiläufig und zunächst unter stärksten Vorbehalt vorgebrachte Deutung von I Kor. 13, 13 als schwere Schädigung der Originalität der christlichen Religion bezeichnete und zugleich die schlimmste Beschuldigung, die man gegen den wissenschaftlichen Arbeiter überhaupt erheben kann, gegen mich richtete, ich hätte mir bekanntes Material, weil es gegen mich spräche, verschwiegen, auf jene zur Debatte gestellten Grundanschauungen

aber mit keiner Silbe einging. Ich habe eine Anzahl Freunde aus ganz verschiedenen Berufen befragt, wie sie den auf meine ganze Tätigkeit ausgedehnten, mir seltsamen Vorwurf, ich hätte die Originalität der christlichen Religion mehrfach schwer geschädigt, verstünden, und von allen ausnahmslos gehört, daß sie nach dem ganzen Zusammenhang der Einleitung, dem Hinweis auf die Tagespresse und der Berufung auf die Gewissenspflicht, die den Theologen zwinge, in ihm nur eine Anklage auf Schädigung der Religion sehen könnten, die, um den Gegner empfindlicher zu treffen, in möglichst weite Oeffentlichkeit gezogen werden solle. Da diese Anklage sich durch ein Spiel des Zufalls nun gerade an eine Stelle knüpfte, in der Paulus nach meiner Behauptung gegen den Hellenismus polemisierte[1]), das Christentum also eher seine Originalität gegenüber dem Hellenismus bewies, sandte ich eine ruhige Aufklärung des Mißverständnisses, von dem v. Harnack ausgegangen war, und eine Rechtfertigung meines Verfahrens an die Preußischen Jahrbücher; ein Schlußwort sollte, wie mir mitgeteilt war, meinem Gegner zustehen. Da die Redaktion mir die Aufnahme versagen zu sollen glaubte, konnten diese Ausführungen erst mit einiger Verzögerung an anderem Ort (Historische Zeitschrift Bd. 116 S. 189 ff.) erscheinen[2]). Die wissenschaftlichen Behauptungen v. Harnacks hatte ich inzwischen in diesen Nachrichten (1916 S. 367 ff.) zu widerlegen und die Frage meinerseits durch eine Interpretation des ganzen Paulus-Kapitels und Heranziehung der abweichenden urchristlichen Formeln zu fördern versucht. Da die für das weitere Publikum bestimmte Aufklärung des Sachverhaltes (in der Histor. Zeitschrift) notwendig nur einem Teil der Leser zu Gesichte kommen mußte, vor denen die Anklage erhoben war, ich aber Grund hatte anzunehmen, daß das Mißverständnis beseitigt sei, dachte ich, daß v. Harnack selbst bei einer Gelegenheit dies in irgend einer Form den Lesern der Preuß. Jahrbücher mitteilen würde. Dies ist nicht geschehen, dagegen hat v. Harnack soeben in einem zum Weihnachtsfest erschienenen Buch 'Aus der

1) So *Historia monachorum* und *Historia Lausiaca* S. 101. 102. 254. Daß ich die Bedeutung dieser Polemik erst allmählich ganz erkennen gelernt habe, habe ich selbst Historische Zeitschrift Bd. 116 S. 207 hervorgehoben. An der wunderlichen Mißdeutung v. Harnacks glaube ich keine Schuld zu haben, hätte aber, wenn ich sie vorausgeahnt hätte, ihr besser vorbeugen können. Was ihn jetzt berechtigt, sie nach der wiederholten Aufklärung des Sachverhaltes, weiter seinen Ausführungen zu grunde zu legen, sehe ich nicht.

2) Von zwei oder drei rein stilistischen Aenderungen abgesehen, in unveränderter Form.

Friedens- und Kriegszeit' seinen Aufsatz wieder abgedruckt mit der Vorbemerkung: 'Zu vergleichen sind zu diesem Aufsatz, der hier mit leichten Kürzungen und unter Beschränkung der Polemik abgedruckt ist, die Antworten von R. Reitzenstein (folgen die Titel). Sie enthalten Anregendes und Förderndes, aber sie haben mich nicht überzeugt'. Jeder Leser muß annehmen, daß v. Harnack jene Antworten gelesen hat nnd gegen sie seine Behauptungen aufrecht erhält.

Die Beschränkung der Polemik, für die ein Grund also nicht angegeben ist, besteht darin, daß der Abschnitt über die Schädigung der Originalität der christlichen Religion weggelassen ist; der Leser muß den Vorwurf sich aus der pathetischen Einleitung und dem Schluß selbst bilden. In der zweiten Anklage ist der Versuch nachzuweisen, daß ich das angeblich unterdrückte 'Material' gekannt hätte, und die Frage, ob meine Vermutung überhaupt vorgetragen werden durfte, gestrichen; v. Harnack spricht nur noch von einer 'unbegreiflichen Unterlassung'. Geblieben ist trotz allen Einspruches die grundlegende Mißdeutung meiner Worte, als hätte ich jemals Paulus die Begriffe Glaube, Liebe, Hoffnung einer hellenistischen Mysterienreligion entnehmen lassen, während ich nur über die Vereinigung der drei Begriffe an der einen Stelle I Kor. 13, 13 zu einer Formel oder einem System gesprochen habe. Nach wie vor meidet es v. Harnack, auf die Deutung dieser Stelle irgendwie einzugehen. Geblieben ist die tendenziöse, ja z. T. entstellende Wiedergabe meiner Worte oder Beweisführung, gegen die ich Histor. Zeitschr. 197. 196 und Nachr. 404 protestiert habe. Geblieben ist der seltsame Beweis für das Alter der 'Formel', den angeblich die weiblichen Einzelnamen Pistis, Elpis, Agape geben sollen. Unverändert ist vor allem der positive Teil, die Herleitung der 'trinitarischen' Formel aus zwei noch älteren 'binitarischen', deren Vorhandensein vor aller Literatur dadurch erwiesen werden soll, daß eine Anzahl von Stellen der Literatur aufgeführt werden, an denen zwei dieser Substantiva räumlich nicht zu weit von einander getrennt stehen. Das Spiel mit dem Worte 'Formel', auf dem die ganze Annahme der Existenz einer Formel 'Glaube und Hoffnung' beruht, wird ruhig wiederholt.

Läge nur das vor, so hätte ich nicht mehr das Wort ergriffen, wenn ich auch zweifle, ob dies Verfahren in dem Falle noch einwandfrei ist, wo eine schwere Beschuldigung mindestens gegen die wissenschaftliche Persönlichkeit eines Gegners zu Unrecht erhoben und in ein möglichst großes Publikum geworfen ist. Leider

liegt aber noch etwas anderes vor. Ich habe in diesen Nachrichten S. 416 [1]) — nicht leichten Herzens — die Anklage erheben müssen, daß das Citatenmaterial, auf welches die Beweise sich stützten, weder mit wissenschaftlicher Sorgfalt gesichtet noch dem Leser so vorgelegt war, daß er urteilen konnte, wohl aber so, daß der Eindruck, urteilen zu können, in ihm erweckt wurde. Die Stellen waren 'sorglos für den Beweis zurechtgemacht' [2]), und zwar durch falsche Uebersetzungen, willkürliche Verkürzungen und Umbiegungen der Einzelstellen, die sie z. T. sinnlos machten, oder sonst durch Flüchtigkeiten aller Art. Ich habe in den Nachrichten S. 373 ff. die zehn Citate nachgeprüft, welche die Existenz zweier uralten Formeln 'Glaube und Hoffnung' und 'Liebe und Hoffnung' erweisen sollten; eines war wirklich richtig gegeben. Jetzt aber kehren alle diese Stellen genau in dem gleichen Wortlaut wieder, das Citat aus dem Galaterbrief (5, 5) 'aus dem Glauben entnehmen wir die Hoffnung', während der Text bietet 'die Hoffnung auf Gerechtigkeit' (eine zukünftige Rechtfertigung) wie jenes andere aus dem Hebräerbrief (6, 11) 'zur Vollbereitung der Hoffnung durch Glaube und Langmut'. In Wirklichkeit versichert der Schreiber: wir sind zwar von euch des Besten gewiß (gewiß, daß Gott euch nicht verdammen wird); denn Gott kann eure früheren Liebeswerke nicht vergessen; 'wir wünschen aber, daß jeder einzelne unter euch denselben Eifer um die Erfüllung der Hoffnung [3]) bis zu ende bewähre, damit ihr nicht träge werdet, sondern denen nachahmt, die durch Glauben und Ausdauer die Verheißungen erben'. Eine Formel 'Glaube und Hoffnung' könnte hieraus niemand erschließen, höchstens eine Formel 'Glaube und Ausdauer' (πίστις καὶ μακροθυμία). So geht es fort; unbedenklich und für den Leser unkenntlich werden all die Stellen, an denen ἐλπίς nicht die Hoffnung, sondern das Erhoffte bedeutet, wieder angeführt, und während sonst stilistisch manches geändert ist, ist in diesem entscheidenden Beweis trotz allen Einspruches kein Wort verbessert, kein Zeichen auch nur des Wortausfalles neu gesetzt. Er ist geblieben, was er war, eine Irreführung des Laien.

---

1) Histor. Zeitschr. S. 203 ff.

2) Histor. Zeitschr. S. 204.

3) Oder: die Gewißheit der Hoffnung, nämlich, daß sie selig werden. Von der Tugend oder Gotteskraft ist überhaupt nicht die Rede. Mit dem Worte ἐλπίς wird der Grundbegriff von πεπείσμεθα aufgenommen; πρὸς πληροφορίαν τῆς ἐλπίδος hängt natürlich von σπουδή ab. Ob man πληροφορία als Gewißheit, Ueberzeugung oder als Erfüllung der Hoffnung faßt, ist gleichgültig; daß es sich um den Tod und die Entscheidung Gottes handelt, zeigt der Zusatz ἄχρι τέλους.

Ich mag einen so schweren Vorwurf nicht ohne weitere Beweise lassen und doch nicht bloß wiederholen, was an der früheren Stelle (Nachr. S. 373 ff.) schon genügend dargelegt war. So hebe ich noch einen anderen Abschnitt heraus, der freilich darin günstiger steht, daß die meisten Citate nur in Zahlen angegeben sind (v. Harnack S. 13 ff.). Bewiesen soll werden, nach und neben Paulus liege ein Strom von urchristlichen Zeugnissen vor, daß das Paar Glaube und Liebe zusammen gehöre und 'daß sich in ihm das Wesen des Christentums als wirksame innere Verfassung gedacht darstellt[1] . . . Die Liebe aber ist hierbei stets oder doch fast immer als Nächstenliebe gedacht'. Die Beispiele sind in drei Gruppen geteilt; zunächst eine, in welcher das Paar Glaube und Liebe angeblich allein erscheine; von den sechs neutestamentlichen Beispielen gehören drei nicht her (Eph. 3, 17; I Tim. 1, 5; 4, 12), von denen aus den apostolischen Vätern ist eines richtig, das andere befremdet. Im Hirten des Hermas soll sich *Vis.* III 8 finden „Der Glaube aus dem sich die Liebe erzeugt". Gewiß würde das v. Harnacks Behauptung trefflich stützen, aber ich finde das in Anführungszeichen gesetzte Citat in keiner Fassung des Hermas. Er erwähnt *Vis.* III 8 in einer langen Allegorie sieben Frauen oder Tugenden beim Bau eines Turmes beschäftigt; ihre Namen sind Πίστις, Ἐγκράτεια, Ἁπλότης, Ἐπιστήμη, Ἀκακία, Σεμνότης, Ἀγάπη. Allein erscheint das Paar also grade nicht, eine engere Verbindung zwischen Πίστις und Ἀγάπη besteht nicht[2]. Ihr Verhältnis zu einander wird mit den Worten angegeben: ἐκ τῆς πίστεως γεννᾶται ἐγκράτεια, ἐκ τῆς ἐγκρατείας ἁπλότης, ἐκ τῆς ἁπλότητος ἀκακία, ἐκ τῆς ἀκακίας σεμνότης, ἐκ τῆς σεμνότητος ἐπιστήμη, ἐκ τῆς ἐπιστήμης ἀγάπη. Nach einer unklaren Erinnerung an diese Worte scheint von Harnack sich sein Citat frei gebildet zu haben[3]. Ich wies (Nachr. S. 390) ausdrücklich

---

1) Bei v. Harnack gesperrt.

2) Wie fern dem Hermas jeder Gedanke an eine solche liegt, zeigt die spätere Umgestaltung *Sim.* IX wo zwölf Tugenden, vier leitende und acht untergeordnete, erscheinen und der Glaube die erste große, die Liebe (hier Nächstenliebe, Gegensatz μῖσος) die letzte kleine Tugend ist. Nur die Stellung von Πίστις und Ἀγάπη an Anfang und Ende ist beibehalten, aber sie geht auf ein Original zurück, in dem Ἀγάπη die Gottesliebe bedeutete. Nur sie bildet Steigerung und Abschluß einer mit dem Glauben beginnenden κλίμαξ.

1) Wenigstens weicht die andere Fassung, die sich bei Clemens *Strom.* II 55, 3 findet, im Wortlaut noch weiter ab und zeigt das Paar ebensowenig allein. Das Wort ἐπιστήμη ist hier wie bei Philo und einzelnen Autoren des Neuen Testaments

auf das Anstößige dieser Art von 'Beweis' hin; sie erscheint unverändert wieder. — Es folgt eine zweite Gruppe von Stellen, in denen Glaube und Liebe mit anderen Begriffen (Langmut, Geduld, Friede, Furcht) verbunden sein sollen, Stellen, die also eigentlich nichts beweisen; von den vier neutestamentlichen Citaten weichen drei im Wortlaut wesentlich ab (I Tim. 6, 11; II Tim. 2, 22; II Tim. 3, 10); von den zwei Citaten aus der späteren Zeit ist eines (Clemens Strom. II 13) ungenau und irreführend angegeben[1]). Als dritte Gruppe werden 'mehrere Stellen' erwähnt, aus denen hervorgehe, daß man sich des bereits(!) formelhaften Charakters von 'Glaube und Liebe' bewußt war.

Zwei Stellen werden in Uebersetzung angeführt — mehr kenne ich überhaupt nicht — und bezeichnen beide angeblich dasselbe: „So schreibt Ignatius an die Epheser 14: „Glaube und Liebe, das sind Anfang und Ende des Lebens; der Anfang ist der Glaube, das Ende ist die Liebe; die beiden aber zur Einheit verbunden sind Gott". Ebenso liest man Clemens Strom. VII, 10: „Anfang und Ende sind Glaube und Liebe". — Ich muß der Nachprüfung ein paar Worte der Erklärung vorausschicken.

Wenn ein Ding als ἀρχὴ μέσον καὶ τέλος oder kürzer als ἀρχὴ καὶ τέλος eines anderen bezeichnet wird, so soll damit gesagt sein, es macht das Wesen dieses andern oder die in ihm wirkende Kraft aus, oder gibt dessen ganzen Inhalt wieder[2]). Seltener finden wir zwei Dinge bezeichnet die zusammen Anfang und Ende eines dritten ausmachen, wie etwa bei Philo (*De migr. Abr.* 56): Anfang und Ende der Menge und Vollkommenheit der Tugenden (in uns) ist das unaufhörliche Denken an Gott und das Herabflehen seiner Hilfe auf uns im Streite des Lebens[3]). Es sind dann in der Regel

---

für γνῶσις eingesetzt. Also ist ἀγάπη, wie in einer Reihe hellenistischer Systeme, die Gottesliebe.

1) Clemens II 12 = II 55, 4 wird aus dem Hirten des Hermas citiert; Funk will das Bruchstück in *Vis.* III 8 einreihen, sicher mit Unrecht. Die Liebe ist Gottesliebe.

2) Natürlich ist es falsch, eine Stelle wie Barnab. 1, 6 ἐλπὶς ἀρχὴ καὶ τέλος πίστεως ὑμῶν zum Beweis für eine Formel ἐλπὶς καὶ πίστις anzuführen, und sind die Worte sinnwidrig aus dem Zusammenhang gerissen, aber trotz allen Einspruches ruhig wiederholt.

3) Die lehrreiche Stelle lautet: τοῦ δὲ μεγέθους καὶ πλήθους τῶν καλῶν ἀρχὴ καὶ τέλος ἡ ἀδιάστατος περὶ θεοῦ μνήμη καὶ ἡ κατάκλησις τῆς ἀπ' αὐτοῦ συμμαχίας πρὸς τὸν ἐμφύλιον καὶ συγκεχυμένον καὶ συνεχῆ τοῦ βίου πόλεμον.

zwei synonyme oder sich nahestehende Begriffe, die so verbunden werden. Stehen die Begriffe sich ferner, so folgt aus der Formel selbst, daß sie eigentlich in ihrer Vereinigung auch schon den Anfang bilden müssen. Insofern ist der Satz des Ignatius 'Glauben und Liebe sind Anfang und Ende des Lebens, Anfang der Glaube, Ende die Liebe; wo die zwei vereinigt sind, ist Gott' unlogisch; denn Leben und Gott bedeuten hier offenbar dasselbe, das lebendige Gotteswesen in uns. Machen erst Glaube und Liebe in ihrer Vereinigung es aus, so können nur beide sein Anfang sein und beide sein Ende. Der seltsame Ausdruck erklärt sich aus jener hellenistischen Vorstellung, die ich früher Nachr. S. 389 eingehend erklärt habe und die v. Harnack nicht zu kennen scheint, daß eine Reihe nach einander niedersteigender Gotteskräfte in uns jenes Gotteswesen bilden (Anfang und Ende werden besonders hervorgehoben). Sie überträgt Ignatius auf die ältere Verbindung von 'Glaube und Liebe', indem er diese Verbindung damit zuerst zur Formel und zwar zur hellenistischen Formel macht und zufügt 'Anfang der Glaube, Ende die Liebe'. Wenn dagegen bei Clemens von Alexandrien drei Gotteskräfte Glaube, Gnosis und Liebe als wichtig aufgezählt werden, mit dem Zusatz 'die beiden Grenzen (ἄκρα) dieser Reihe, nämlich der Anfang, der Glaube, und das Ende, die Liebe, sind nicht lehrbar, wohl aber (das Mittelstück), die Gnosis', so zitiert v. Harnack wieder nur die Worte 'Anfang und Ende sind Glaube und Liebe', behauptet wieder, daß Clemens dasselbe sage wie Ignatius und den formelhaften Charakter der Verbindung Glaube und Liebe bezeuge[1]), und tut dies, wiewohl

---

1) Wieder ist hierbei ignoriert, daß bei Ignatius mit ἀρχὴ καὶ τέλος der Genetiv ζωῆς verbunden war, die Worte also eine ganz andere Bedeutung haben, als nach der Aufführung einer Reihe und dem erklärenden Wort τὰ ἄκρα (Gegensatz τὸ μέσον). Ich füge den Text ganz bei, da nicht der Hauptsinn, um den es sich hier handelt, wohl aber Einzelheiten schwierig sind und eine Erklärung vielleicht nicht überflüssig ist: Clemens VII 55, 5: πλὴν ἀλλὰ τὸ μὴ διστάσαι περὶ θεοῦ, πιστεῦσαι δὲ θεμέλιος γνώσεως, ἄμφω δὲ ὁ Χριστός, ὅ τε θεμέλιος ἥ τε ἐποικοδομή, δι' οὗ καὶ ἡ ἀρχὴ καὶ τὰ τέλη. καὶ τὰ μὲν ἄκρα οὐ διδάσκεται ἥ τε ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος, πίστις λέγω καὶ ἡ ἀγάπη, ἡ γνῶσις δὲ ἐκ παραδόσεως διαδιδομένη κατὰ χάριν θεοῦ τοῖς ἀξίους σφᾶς αὐτοὺς τῆς διδασκαλίας παρεχομένοις οἷον παρακαταθήκη, ἐγχειρίζεται, ἀφ' ἧς τὸ τῆς ἀγάπης ἀξίωμα ἐκλάμπει ἐκ φωτὸς εἰς φῶς. εἴρηται γάρ· 'τῷ ἔχοντι προστεθήσεται', τῇ μὲν πίστει ἡ γνῶσις, τῇ δὲ γνώσει ἡ ἀγάπη, τῇ δὲ ἀγάπῃ ἡ κληρονομία. Es handelt sich also überhaupt nicht um eine binitarische Formel, sondern um eine trinitarische, welche der Formel der chaldäischen Orakel (oben S. 135) eng entspricht. Also hat diese Stelle mit der des Ignatius inhaltlich nichts zu tun; wenn Stählin (im Apparat) eine äußerliche Benutzung anzunehmen scheint, so ist mir selbst

der Gegner gegen diese Entstellung nachdrücklichsten Einspruch erhoben hat (Nachr. 1916 S. 383, 2). Daß dieser Gegner gerade auf diese Triade des Clemens von Anfang an entscheidenden Wert gelegt hat, weil sie sich eng mit Porphyrios berührt, wird ignoriert[1]), sie selbst nirgends erwähnt[2]), wohl aber die Stelle, wo Clemens einmal Paulus I Kor. 13, 13 citiert, als Beweis für die urchristliche Formel angeführt.

Es handelt sich hier nicht um Dinge, über die man verschiedener Ueberzeugung sein kann. Ob Clemens von zwei oder drei Gotteskräften spricht, ob das wörtliche Citat aus dem Hirten des Hermas richtig oder falsch ist, ob Stellen wie Gal. 5, 5 sinngemäß wiedergegeben sind u. dgl., sind Fragen, die von aller subjektiven Meinung unabhängig entschieden werden können. Ueberall ist das Unrichtige trotz allen Einspruches vor einem weiten Leserkreis wiederholt und damit ein schwerer Angriff gegen die Gewissenhaftigkeit eines Gegners vor ihm begründet. Den Nachweis dieses Verfahrens vor jenen Leserkreis selbst zu bringen vermeide ich und will lieber vor ihm Unrecht behalten, als den Schaden noch vergrößern, den v. Harnacks Vorgehen der Theologie schon getan hat; ich stamme aus einem Theologen-Haus und habe einst Theologe werden wollen. Den Fachgenossen das Material noch einmal vorzulegen, ehe ich auf die Fortsetzung der Debatte verzichte,

---

das wenig glaublich. Der Sprachgebrauch ist eigentümlich, aber nicht ohne Beleg. Dem ersten Gliede der Reihe (πίστις) werden zunächst die beiden andern als τὰ τέλη entgegengestellt (vgl. für den Gebrauch in der zweigliedrigen Reihe Apostolios 3, 90 ἀρχὴν ἰᾶσθαι πολὺ λώϊον ἢ τελευτήν, Euripides *Androm.* 390 ἐκοιμήθην βίᾳ σὺν δεσπόταισι· κᾆτ' ἔμ', οὐ κεῖνον κτενεῖς τὸν αἴτιον τῶνδ', ἀλλὰ τὴν ἀρχὴν ἀφεὶς πρὸς τὴν τελευτὴν οὖσαν ὑστέραν φέρει; Properz II 10, 8. 9 und II 28, 15—19 *primus* und *extremus* von zwei Teilen; derselbe Sprachgebrauch ermöglicht dem Ignatius Eph. 14, 1, gegen den Hauptgedanken die Scheidung ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη zu machen). Der Plural τέλη zeigt dabei, daß die Reihe mehrgliedrig ist. Hierauf wird das erste und letzte Glied als τὰ ἄκρα zusammengefaßt und näher bezeichnet ἀρχή und τέλος. Damit der Leser sofort weiß, um welche Begriffe es sich handelt, wird die Erklärung πίστις und ἀγάπη beigefügt. Das erklärende λέγω zeigt m. E., daß es sich nur hierum handelt. Wohl kann ἀρχὴ καὶ τέλος (wie $\bar{\alpha}$ καὶ $\bar{\omega}$) auch im intensiven Sinn vereinzelt ohne Genetiv stehen, wenn ohne weiteres klar ist, worauf es sich bezieht. Aber hier ist das sogar ausgeschlossen, weil damit das dritte Glied, die γνῶσις, als vollkommen wertlos ausgeschaltet würde. Doch das sind Kleinigkeiten, wie sie der Philologe vielleicht nebenbei erledigen darf. Wir sind ja Pedanten.

1) Natürlich ist ἀγάπη in dieser Formel die Gottesliebe; nicht einmal das wird berücksichtigt.

2) Kann man überhaupt die Herrschaft dieser einen Formel wirklich beweisen, wenn man alle andern Formeln der urchristlichen Literatur ignoriert?

halte ich für mein Recht als Angeschuldigter und für meine Pflicht gegen die Wissenschaft. Es wäre ein Schaden für sie, wenn dies Beispiel, schwierige Fragen vor dem großen Publikum durch unrichtige Citate 'im Handumdrehen' zu erledigen, Nachahmung finden sollte.

R. Reitzenstein.

Die Reimvorreden des deutschen Lucidarius.

Von

Edward Schröder.

Vorgelegt in der Sitzung vom 13. Januar 1917.

Dieser kleine Aufsatz ist jetzt reichlich neun Jahr alt. Hervorgegangen aus der Besprechung einer Seminararbeit war er in den Herbstferien 1907 niedergeschrieben und bereits als Beitrag zu der Festschrift für Joh. Kelle angemeldet worden, als mich einige Lücken in dem aufgesammelten Material störten und ich mich in letzter Stunde entschloß einen Ersatz zu liefern. Bald nachdem dann (1911) die Wien-Lainzer Handschrift die erste wertvolle Bereicherung von Karl Schorbachs unendlich mühevoller Arbeit [1]) gebracht hatte, erfuhr ich, daß eine Ausgabe des 'Lucidarius' für die 'Deutschen Texte' der Berliner Akademie geplant sei, und es widerstrebte mir, dem jungen Germanisten das vorwegzunehmen was mir als reizvolle und keineswegs schwierige Aufgabe auf dem Wege der Edition zu liegen schien.

Nun ist während des Krieges die erwartete Ausgabe erschienen[2]). Nach dem Programm dieser Publikationenreihe durfte sich Felix Heidlauf das Ziel nicht hoch stecken, und so blieben hier wie in seiner fleißigen Dissertation [3]), die in der Hauptsache andern Dingen

1) Studien über das deutsche Volksbuch Lucidarius und seine Bearbeitung in fremden Sprachen [= Quellen und Forschungen Heft 74], Straßburg 1894; vgl. meine Besprechung Anz. f. d. Alt. 23, 107 ff.

2) Deutsche Texte des Mittelalters Band XXVIII: Lucidarius aus der Berliner Handschrift [26 hätte hinzugefügt werden müssen] herausgegeben von Felix Heidlauf, Berlin 1915.

3) Das mhd. Volksbuch Lucidarius, Berlin 1915; was hier S. 126—130 über die Reimvorreden steht, mag unter den Begriff der 'Kriegsware' fallen und daher mit Schweigen übergangen werden.

gilt, wichtige Fragen aus der ältesten Geschichte des Buches unbeachtet: merkwürdig allerdings bei einem Schüler Roethes, dem sein Lehrer durch die 'Reimvorreden des Sachsenspiegels' doch den Weg sollte gewiesen haben. Einem Rechtshistoriker, Eugen Rosenstock [1]), erschien diese Parallele bedeutungsvoll genug um seine Fachgenossen sofort auf die Erscheinung hinzuweisen, und diese mir in den Weihnachtstagen zugegangene Miszelle hat mich veranlaßt, mein altes Manuskript hervorzuholen und mit den wenigen Änderungen welche der handschriftliche und litterarische Zuwachs notwendig machte, zum Druck zu bringen.

Schorbach hatte in seinen 'Studien', die wir s. Z. als Prolegomena einer kritischen Ausgabe begrüßten, 42 Handschriften (darunter freilich Noo. 37—42 'verschollene und verlorene') und 82 Drucke (von 1479 bis ca. 1806 herab) verzeichnet. Dazu ist die von Clem. Biener aufgefundene und Zs. f. d. Alt. 53, 288 ff. besprochene Hs. des Jesuitenkonvents von Lainz vor Wien getreten; während diese Heidlauf entgangen ist, verzeichnet er Diss. S. 3 f. z. Tl. auf Grund des Handschriftenarchivs der 'Deutschen Kommission' noch 7 weitere Papierhss., sodaß jetzt die Gesamtzahl 50 erreicht ist.

Ich selbst besaß schon seit meiner Studenten-, ja seit meiner Gymnasiastenzeit Notizen und Teilabschriften von Lucidariushss. und habe diese dann auf Grund von Schorbachs Bibliographie ergänzt und erneuert. Einzelnes haben mir Freunde beigesteuert (Ehrismann, v. Kraus, Ries), die Abschrift seines Fundes stellte mir Dr. Biener zur Verfügung, die Wolfenbüttler Hss. und Inkunabeln hab ich für meinen Zweck an Ort und Stelle kopiert, den Bibliotheken von Basel, Berlin, Karlsruhe, Kassel, Melk, München und Wien gilt mein Dank für Übersendung ihrer Codices an die hiesige Universitätsbibliothek. So verfügt ich zuletzt über 20 Handschriften und drei Drucke, von denen aber eine Hs. als Kopie eines Frühdrucks und ein Druck als treuer Nachdruck eines andern ausschieden. Ich führe dies Material in knappster Form unter jedesmaliger Verweisung auf Sch[orbach] und H[eidlauf] hier auf, geordnet nach den von Schorbach richtig erkannten zwei Hauptrezensionen, denen ich als Anhang die gleichfalls von diesem schon zutreffend charakterisierte Wolfenbüttler Hs. 29. 9. Aug. beigefügt habe.

Heidlauf, der sich mit in diesem Falle wenig glücklicher Aus-

1) Zeitschr. d. Savigny-Stiftung XXVII Germ. Abt. S. 498—504.

wahl auf die Perg.-Hss. beschränkt, hat mir direkt kein Material hinzugeliefert, und seinen neuen Hinweisen auf junge Papier-Hss. nachzugehen glaubt ich mir ersparen zu dürfen. Um dem Herausgeber eines kritischen Textes nicht vorzugreifen, hab ich auf Siglen verzichtet und die Hss. mit den Zahlen von Schorbachs Verzeichnis aufgeführt, wobei ich freilich die neugefundene Lainzer Hs. als 43 hinter die verschollenen und verlorenen stellen mußte.

Mit A und B bezeichne ich die von Schorbach erkannten Rezensionen.

A ist ein direkter Ausläufer der Braunschweiger Originalausgabe des Lucidarius von ca. 1190, in B besitzen wir eine Bairische Redaktion, die sich zeitlich unmittelbar anschloß: die ältesten uns erhaltenen Bruchstücke des Werkes (jetzt von Fr. Wilhelm, Münchener Texte VIII S. 115—131 abgedruckt) gehören dieser Redaktion an, deren Urheber, wie der Prolog erweist, mit seiner dürftigen litterarischen Bildung noch ganz im 12. Jahrhundert wurzelte.

Handschriften der Rezension A.

2. Berlin, Kgl. Bibliothek Ms. germ. oct. 56, Perg., gegen Mitte des 14. Jh.s. Sprache ostmitteldeutsch: die Hs. entstammt der Schreibstube eines Deutschordenshauses; vgl. Schorbach S. 21, Anz. f. d. Alt. 23, 108. — Der Prolog Bl. 50b—51b, abgedruckt durch K. Schröder, Germ. 17, 408 f., Schorbach S. 133 f., Heidlauf Ausg. S. XII f.

9. Heidelberg, Univ.-Bibliothek Cod. pal. germ. 359, Pap., nach 1450. Sprache niederalemannisch (manchen Hss. des Diebold Lauber von Hagenau sehr nahe stehend); vgl. Sch. S. 29. Prolog in Prosa aufgelöst Bl. 66ab. Abschrift Ehrismanns.

10. Wien, K. K. Hofbibliothek, Cod. Vind. 3007 (früher Nov. 297), Pap., datiert von 1472. Sprache ostmitteldeutsch, von Baesecke, Wiener Oswald S. XIV in Schlesien lokalisiert. Vgl. Sch. S. 30 f. Prolog Bl. 128a.

43. Wien-Lainz, Bibliothek des Jesuitenkonvents X 88, Pap., Mitte des 15. Jh.s. Sprache rheinfränkisch, von Cl. Biener Zs. f. d. Alt. 53, 298 nach Hessen gesetzt [Wetterau?]. Prolog Bl. 93 f. Vgl. Biener (dem ich auch Abschrift verdanke) a. a. O. S. 288 ff.

Prolog des A-Textes.

Diz bůch heizet LUCIDARIUS,
und ist durch reht geheizen sus,
wan ez ist ein luhtere.
swer gerne vremede mere
von der schrift vernemen wil,
der mach hie wunders horen vil
in deseme cleinen bůche.
man soldez verne sůche
ê man ez vunde ensamt geschreben.
got hat ime den sin gegeben,
dem herzogen der ez schriben liez:
sine capellane er hiez
die rede sůchen an den schriften,
und bat sie daz sie ez dihten
ane rimen wolden.
wande sie ensolden
niht schriben wan die warheit,
als ez ze latine steit.
Daz daden sie willecliche
dem herzogen Heinriche,
der ez in gebot unde bat:
ze Bruneswich in der stat
wart ez gedihtet und geschreben.
ez enwere an dem meister niht beleben,
er het ez gerimet ab er solde.
Der herzoge wolde

1 elucidarius 2. **2** heyfet durch rechte 10. alsus 10. 43. **3** luhtere 2. B] erluchtere 43. 10; erlüchtunge 9. **4** woren schr. 10. worer schr. 9. **6** wunders horen] horen wonders 43; ir horen 10. (9.) **7** cleinen *fehlt* 10. (9.) **8** müste es 9; sal is 10. verre 2. 9; weite 10. **9** E wen 10. er daz 9. man ez] ys der man 10. entsam 2; allis sament 43. v. e.] zu male fünde 9; czu sampne vant 10. **10** got selbir 43. im *fehlt* 43. 9. der synnen 10. **11** dem herren 9; der herre 10. der *fehlt* 10. **12** sinen caplan 9. 10; einen capellan 43. **13** reite 9. an der schrifft 10; in der geschrift 9. *V.* **14—16** *stark entstellt* 9. 10. **15** an 2. 9. rime 9. 10. *den Plural* wolden : suldin *bewahrt trotz V.* 12 auch 10. **16** wan 2. 9. 43; wenne 10. er ensolle 9; sie nit ens. 43. **17** wenne 10; dan 43. denne 9. **18** an dem latine 9. 10. seit 43. *V.* **19** das welte der willige 9. *V.* **20** der herczog heynrichen (: williglichin) 10; herczoge riche 9. **21** der ez] Do her ys 10; Daz er 2. ime 43. **22** Brunswic 2. Brunswig 43. 9. brawnczweig 10. **23** w. ez *fehlt* 9. *V.* 24. **25** *fehlen* 9. **24** anden meistern 43; ane meister 10. **25** ab 2. ap 10. obe 43. **26** enwolde 10.

daz man ez hieze da
'Aurea gemma',
dô duhte ez dem meister bezzer sus
daz ez hieze 'Lucidarius',
wan ez ein luhtere ist.
der heilige geist gab ime die list:
er was der lerere,
und ⟨was⟩ der vragere
der daz bůch dihte.
man vindet *uz* maneger schrifte
ein deil geschreben dar inne.
der mit stedem sinne
die rede rehte merken wil,
dem mag antwurte geben vil
swes man *ez* vraget *daz bůch.*
der himel und erde geschůf
mit siner gotheide,
der neme den heren an sin geleide.

27 ez *fehlt* 43. dis bůch hette 9. da *fehlt* 9. 10. *V.* **28** aurea gūmis 10; aurean g. 9. **29** vnd ys dauchte 10. dem 2. bas 43; gůt 9; *fehlt* 10 alsus 9. 10. **30** das man nante 9. *VV.* 31—**44** *fehlen* 10. **31** es ist ein liecht 9. irluchter 2. 43, *doch vgl. oben V.* 3. **32** die list 2. 43.] den 9. **34** der freger 9; vraget 2. *V.* **35** daz buch dicke 2. ouch der 9. dis b. 43. **36** man gab im 9. uz] an 2. 43; von 9. aller schr. 9. **37** dar inne *fehlt* 9. *VV.* **38—43** *stark verändert* 9. **39** disse 43. **40** der m. 2. 43; dem solte er 9. antwurten geben 9; geben antwurt 43. vil *fehlt* 9. **41** des 43. in vraget 2. 43; *stark geändert* 9. d. b] vz der schrift 2. 43; *später Zusatz* genuch 2. **42** der erden 43. gestifft 43. *VV.* **43. 44** *fehlen in* 43, *das hier in den B-Text übertritt.* **44** neme d. h. an] sol nemen des h. sele 9.

Die uns erhaltenen Handschriften der Rezension A gehn auf einen Archetypus zurück, der bereits des III. Buches verlustig gegangen war und diesen Verlust am Schluß sehr ungeschickt bemäntelt, Sch. S. 134f. Wir dürfen also auch für den Prolog schon mit der Möglichkeit gemeinsamer Verderbnisse rechnen. Unsere vier Hss. teilen sich zunächst in zwei Gruppen durch die La. V. 5 *von der schrift* 2. 43] *von der worer schr.* 9. *von der woren schr.* 10. Dagegen ist die Verstümmelung des Prologs, der in 9 mit V. 30 abbricht, in 10 bis zum Schluß reicht und hier bei fast vollständiger Auflösung in Prosa gerade das letzte Reimpaar bewahrt hat, von den beiden Hss. selbständig vorgenommen worden.

Eh mir die Lainzer Hs. bekannt wurde, hab ich auch den Fehler V. 12 *sine capellane* 2] *sinen caplan* 9. *Seynen capellan* 10.

auf das Konto der gemeinsamen Vorlage geschrieben, und er mag immerhin so alt sein. Nun finden wir aber auch in 43 *einen capellan*, und die Irrung ist jedenfalls nicht derart daß sie uns zu einem Zusammenschluß von 9. 10 + 43 gegenüber 2 nötigte: der eigenartige Umstand daß der Fürst nicht seinen Kapellan, sondern gleich mehrere — zwei — mit der Arbeit beauftragte, konnte immerhin mehr als einem Schreiber unerwartet kommen und die Entgleisung in den naheliegenden Singular wiederholt veranlassen.

Die Hss. 2. 43, mit gelegentlicher Heranziehung von 9. 10 sowie der Rezension B ermöglichen im ganzen eine mühelose und sichere Herstellung des Textes, der nur gegen den Schluß hin, da wo 10 bereits ausfällt, eine zwiefache Schwierigkeit bietet. Die Verse 33—35 sehen in der Überlieferung so aus:

Er was der lerer vn̄ vraget daz buch dicke (: schrifte) 2.
er was der lerer vnd der frager der dis buch dichte (: schriffte) 43.
Er was der lerer vnd der frager ouch der das bůch dichte (: schrift) 9.

Es ist ohne weiteres klar, daß hier eine Verderbnis vorliegt die bis in den Archetypus zurückreicht, und zu deren Erklärung man sich zunächst vorstellen muß, daß wie in allen Hss. des 12. Jh.s auch in den ältesten Ausgaben des Lucidarius die Verse unabgesetzt (mit mehr oder weniger deutlicher Markierung des Schlusses) geschrieben waren. Der richtige Anschlußreim und damit der ganze Vers 35 ist bewahrt in 43 und 9, V. 34 dagegen war in der gemeinsamen Vorlage das Verbum ⟨*was*⟩ ausgefallen, vielleicht als vermeintlich überflüssig fortgelassen, und das nunmehr als *vragete* verlesene *vragere* veranlaßte *2 zu seiner radikalen Änderung: soll *dicke : schrifte* noch einen Reim darstellen, so würde auch diese zeitlich recht hoch hinaufgehn[1]). Bei *und was der vragere,* wie ich herstelle, ist *und* mit der Inversion als engerer (relativer) Anschluß zu fassen: 'während der Frager der war, der das Buch verfaßte'.

Schwieriger steht es mit den Versen 40. 41, weil hier außer 10 auch 43 mitten im Satze versagt. Biener hat Zs. 53, 290 schon richtig bemerkt, daß die Lainzer Handschrift [genauer jedenfalls ihre Vorlage] gegen Ende des Prologs nach V. 41 den A-Text verläßt und die Schlußverse 43. 44 aus der Rezension B gibt. Dabei kommt es zu einer Überleitung, und die fällt mit einer groben Ent-

1) Dem Sinne nach richtig hat inzwischen auch Heidlauf S. XIII Anm. 33 den Text hergestellt.

stellung in 2 zusammen, sodaß man vermuten möchte, gerade sie habe den Schreiber von *43 veranlaßt hier bei einem andern Exemplar Hilfe zu suchen. Nach den VV. 38. 39 'wer mit aufmerksamem Sinne die Darlegung in sich aufnehmen will', geht es weiter:

Hs. 2.	Hs. 43.
Der mac antwurte geben vil	*der mag geben antwurt vil*
Swes man in vraget vz der schrift.	*des man en fraget vss der schrift.*
Der himel vn̄ erde geschuf u. s. w.	*der hymel vnd der erden gestifft*
	(folgt B V. 31—36).

Das entstellte Reimpaar V. 41 f. hat schon ein alter Leser der Hs. 2 durch den Zusatz *schrift/genuch* auszuflicken gesucht, wobei er wenigstens richtig den Fehler in der ersten Reimzeile erkannte; auch Schorbach S. 134 Anm. hielt daran fest und erwog *ûz dem buoch (: geschuof).* Allein dieser apokopierte Dativ ist für Zeit und Heimat des Autors unmöglich. Roediger (bei Heidlauf S. XIII Anm. 39) vermutet den Fehler in der zweiten Reimzeile und lenkt genau in die Bahn ein welche, wie aus Zs. 53, 290 zu ersehen war, die Hs. 43 betreten hat: es wäre in der Tat das einzige Mittel um die Überlieferung von V. 41 festzuhalten. Aber diese ist ganz gewiß fehlerhaft. 'Die Schrift' kann nichts anderes sein als die Bibel, also wäre der Sinn der: 'wer aufmerksam liest, der wird im Stande sein, reichlich Antwort zu geben auf alles was man ihn aus der Bibel fragt'. Nun enthält aber 'das Buch', der Lucidarius, keineswegs bloß Bibelweisheit, sondern es schöpft, wie V. 8 f. hervorgehoben wird, auch aus abgelegenen Quellen, und soeben V. 36 f. (*uz maneger schrifte*) ist das noch einmal ausdrücklich wiederholt worden. Das was man an unserer Stelle erwartet ist: 'wer aufmerksam liest, der kann aus diesem Buche viel lernen, den kann dies Buch viel lehren'. Die Entstellung begann offenbar damit, daß dem Schreiber der Fehltritt passierte der jedem der mit alten Hss. viel zu tun gehabt hat, dutzendfach bekannt ist: er glitt aus einer Folge *swer — dem* in die gewöhnliche Folge *swer — der* hinüber; mit diesem *der* für *dem* V. 40 setzt also die Verderbnis ein, und was V. 41 folgt ist eben nur die Konsequenz: jetzt muß statt des Buches selbst der Leser die Antwort geben, und ihn befragt man natürlich nicht 'aus dem Buch', sondern 'aus der Schrift', ihm werden Fragen vorgelegt zu denen die Bibel den Anstoß gibt. Ob diese Verderbnis erst in der Vorlage von 2. 43 eintrat, oder ob sie auf den Archetypus zurückgeht, erlaubt uns die Textverwirrung in 9 nicht zu entscheiden, denn in jedem Falle hat auch 9 seine Vorlage misverstanden: *w'e die rede verstan wölte,*

dem(!) *solte er*(!) *antwurten geben mit fregē von recht, von dem himel vnd von den abgrunden, von got vnd von gotheite.*

Der Dichter des ursprünglichen, Braunschweiger Prologs gibt uns V. 24 f. zu verstehn, daß es nicht an ihm gelegen habe wenn das Werk nicht in Versen abgefaßt worden sei. Er war also in der Reimkunst erfahren, und das beweist auch seine kleine poetische Leistung. Zwar hat er sich nicht sonderlich um Variation der Versausgänge bemüht: auf engem Raume wiederholen sich die Bindungen *Lucidarius : sus* (1 f. 29 f.), *wil : vil* (5 f. 39 f.), *wolde*(*n*) *: solde*(*n*) (15 f. 25 f.), *dihte*(*n*) *: schrifte*(*n*) (13 f. 35 f.), aber seine Reime entsprechen durchaus der Technik der Zeit um 1190, in die wir das Werk setzen müssen. Die Reimbrechung übt er mit Geschick.

Von 22 Reimpaaren sind 15 absolut rein, 6 weitere sind es in der Sprache des Dichters, und nur ein einziger ist absolut unrein: *bůch : geschůf* 41 f. Man erinnert sich, daß gerade dieser Reim es ist der der Überlieferung verloren gegangen war und den ich wiederherstellen mußte; es handelt sich aber um die denkbar leichteste Form der Reimungenauigkeit, um Reime wie sie dem Dichter der zeitlich und örtlich dem Verf. des Lucidarius am nächsten steht, Eilard von Oberg ganz unbedenklich erschienen, s. Gierach, Zur Sprache von Eilhards Tristrant S. 98.

Von den dialektisch gefärbten Reimen ist in offener Silbe *i : e* (*geschriben : gegeben* 9 f.) ebenso allgemein md. wie *æ : ê* (*lûhtære : mêre* 3 f.). Das überschießende *-n* findet sich nur beim Infinitiv (*bůche : sůchen*) und ist hier der Reimpraxis der nachbarlichen Thüringer entlehnt. Die Bindung *ft : ht* (*dihte*(*n*) *: schrifte*(*n*) 13 f. 35 f.) entnahm der Verf. wohl der eigenen Aussprache, sie galt aber auch Eilard als erlaubt (Gierach S. 111). Schließlich ist *steit* (*: wârheit* 17 f.) eine dialektische Form.

Obwohl eminent niederdeutsche Reimbelege gänzlich fehlen, glaub ich, daß die Sprache des Autors doch stärker vom Niederdeutschen beeinflußt war als bei Eilard. Darauf führt mich vor allem der Prosatext, wenn auch nur durch einzelne Spuren, denn die Hs. 2, die allein für dessen Studium ernsthaft in Betracht kommen wird, hat durch den ostdeutschen Schreiber und teilweise wohl auch schon in dessen Vorlage ein ausgesprochen hochdeutsches Gewand erhalten, sodaß nur etwa zwischen überwiegendem *trocken, trucken* ein vereinzeltes *truge* bewahrt geblieben ist (Bl. 68[b] *sumeliche naz sumeliche truge*) oder für die Kälte *die kulde* erscheint (Bl. 74[b]). Dem Hochdeutschen zugestrebt hat natürlich der Verfasser auch in der Prosa, und zwar nicht nur orthographisch, sondern auch im Wortschatz: ich zweifele nicht daran daß auch

seine Sprache von vorn herein 'temperiert' war, wie es Roethe für den Sachsenspiegel festgestellt hat.

Die Spuren die ich in der Überlieferung der Vorrede außerhalb des Reims noch von nordmd. Beimischung finde, wie das Fem. *die list* V. 32, das swm. *rime* V. 15 und *ab* für *ob* V. 25, haben mich veranlaßt, den Text auch graphisch dem vermutlichen Bilde des Originals anzunähern, wobei ich freilich auf das seit Pfeiffer allgemein übliche *û* für *uo*, *î* für *ie* verzichten zu sollen glaubte. Die Längezeichen hab ich schon darum weggelassen weil sie z. B. bei *duhte*, *luhtere* kaum angebracht sind, anderseits das junge $e < i$ in *gegeben*, *geschreben* wohl vom Verfasser schon gedehnt gesprochen wurde, wenn er die Versausgänge auch nach überlieferter Praxis stumpf nimmt.

An diesem Vorwort ist nicht nur die Nachricht von Interesse, daß Heinrich der Löwe die Abfassung des Werkes angeregt und sich persönlich noch bei der Erwägung des Titels beteiligt habe, sondern eben auch die Tatsache des Titels selbst: der Lucidarius ist nämlich das erste Werk der deutschen Litteratur das uns mit einem zuverlässigen, vom Autor selbst gewollten Titel überliefert ist.

Jedermann weiß daß beim 'Heliand' und 'Muspilli' Schmeller, beim 'Merigarto' Hoffmann von Fallersleben Pate gestanden hat, daß der Versuch Graffs, dem Evangelienbuche Otfrids den Titel 'Krist' anzuhängen, gescheitert ist. Wenn Otfrid selbst sein Werk 'Liber evangeliorum' nannte, so bleibt es immerhin fraglich, ob er mit diesem Ausdruck, den er bei dem ihm wohlvertrauten Juvencus fand, nicht vielmehr die litterarische Gattung bezeichnen wollte: ich persönlich glaube nicht daß er dabei an einen Titel im eigentlichen Sinne gedacht hat. In der Folgezeit fehlen durch den Autor selbst bezeugte Titel bis über das Jahr 1200 hinaus: so deutlich wie Thomasin von Zirclaere V. 14681 *mîn buoch heizt 'der Wälhisch Gast'* hat sich vorher kein Dichter ausgesprochen, und die Didaktiker waren die ersten, die ihm in Festlegung des Titels gefolgt sind: Freidank, der Stricker, Ulrich von Lichtenstein, Konrad von Haslau. Unter den Epikern ist uns 'der Umbehanc' Blickers von Steinach noch nicht durch Gottfried (V. 4710), sondern erst durch Rudolf von Ems überliefert; ich kenne keinen früheren urkundlichen Titel als 'Keisir unde Keisirinne' im Akrostichon Ebernands von Erfurt.

Gewiß, die Litteraturgeschichte kann solche Benennungen nicht entbehren, aber sie sollte sich immer bewußt bleiben, wie sie zu ihnen gelangt ist — und sie sollte etwas vorsichtiger bei der Wahl

verfahren. Den Irrtum welcher Scherer mit dem Gedicht passiert ist das er 'Wahrheit' nannte, hat erst Schwietering, Über Singen und Sagen S. 12 aufgedeckt. Wenn man jenen Hartmann der so unvorsichtig war, sich wie zahlreiche andere mittelalterliche Menschen auf Pergament oder Stein als 'arm' (pauper) zu bezeichnen und der nun in der Litteraturgeschichte als 'der arme Hartmann' spukt [NB zur Verzweiflung der Examenkandidaten, für die er immer in die Nähe von Hartmann, dem Dichter des 'armen Heinrich' rückt], wenn man den nach dem Titel seines Werkes gefragt hätte, er würde zweifellos geantwortet haben: 'Credo'; so nannte man das Gedicht auch früher ganz richtig[1]), ehe man auf die 'Rede vom Glauben'[2]) verfiel. Diemer hat die ernste Strafpredigt Heinrichs von Melk gewiß mehr im Sinne des Autors 'Memento mori' genannt, als Heinzel 'Erinnerung an den Tod', wobei die Rubrik des Schreibers von Cod. Vind. 2696 'Von des todes gehügede' wenig glücklich übersetzt wurde.

Die Urheber der meisten von unsern Herausgebern und Litterarhistorikern aufgenommenen Titel sind die Schreiber von Sammelhandschriften. Dieser Brauch, durch ein Rubrum die einzelnen Stücke zu trennen und in ihm den Inhalt oder Charakter des nachfolgenden Werkes zu bezeichnen, setzt bereits im 12. Jh. ein. Zwar die Milstäter und die Vorauer Hs. üben ihn noch nicht, wohl aber der Kodex dem die kostbaren Colmarer Fragmente (Zs. f. d. Alt. 40, 305—331) entstammen und aus dem uns leider nur der eine Titel 'Cantilena de conversione sancti Pauli' erhalten ist, und weiterhin die soeben ans Licht gebrachten Blätter einer mittelfränkischen Sammelhs. (ed. Degering, Braunes Beitr. 41, 513 bis 553): es erscheint mir bedeutsam daß hier die deutsche Tobiasdichtung des Pfaffen Lambrecht überschrieben ist 'Liber Tobie' (S. 528) — also wieder ein lateinischer Titel! Mit lateinischen Titeln beginnt auch die deutsche Litteratur den Titelbrauch: nur zwischen zwei lateinischen Benennungen, 'Aurea Gemma' und 'Lucidarius', schwanken Herzog Heinrich und der 'Meister', sein Kapellan; das 'Speculum Saxonicum' war der Vorläufer des 'Sassenspiegels'.

Der Buchtitel hätte sich in der deutschen Litteratur gewiß auch ohne unser Werkchen durchgesetzt: diese Neuerung lag damals in der Luft, und es ist überhaupt schwer begreiflich, daß man sich so lange beholfen hat und dann noch den Umweg über das

1) Müllenhoff hat es nie anders zitiert.

2) oder ganz unglücklich der neuste Herausgeber: 'Rede vom glouven'!

Latein brauchte. Aber direkt Schule gemacht hat der Verfasser, das hat Rosenstock richtig gesehen, mit dem gereimten Vorwort zu seinem Prosawerk. Für ihn war diese Vorrede in Versen, in der er bekannte, er würde das Werk selbst lieber in gebundener Rede geschrieben haben, ein ganz persönliches Bedürfnis, andere übernehmen sie wie einen litterarischen Brauch. So zunächst Eike von Repgow, im 'Sachsenspiegel' sowohl wie in der 'Weltchronik'. Ein Jahrhundert später übertrug Konrad von Megenberg den poetischen Prolog in die naturwissenschaftliche Schriftstellerei: seine deutsche 'Sphära' hat er mit Reimpaaren, das 'Buch der Natur' sogar mit Titurelstrophen eingeleitet. Und schließlich ist (um 1350) auch das älteste, in Würzburg entstandene deutsche Kochbuch, das ich dem König vom Odenwald glaube zuschreiben zu dürfen, mit einer Reimvorrede erschienen.

Daß wie der lateinische Titel auch das metrische Vorwort in direkter Nachahmung lateinischer Vorbilder aufgekommen ist, erscheint von vorn herein natürlich: aber es bedurfte doch eben eines ersten Beispiels, und das gab der Verfasser des Lucidarius. Er seinerseits war aber auch nicht ohne Vorbild und Anlehnung an die Ausdrucksweise deutscher Dichter. An den Eingang der Tugendlehre Werners von Elmendorf[2]) erinnern Anklänge, die über das hinausgehn was die Sache von selbst ergab. Vgl. Luc. V. 12. 13 *sine capellane er hiez die rede sûchen an den schriften* mit WvE. V. 15f. *und liez mich in sinen bûchen die selbe rede sûchen*, Luc. V. 21 *der ez in gebot unde bat* mit WvE. V. 4f. *wandez ome gebot unde bat.*

Handschriften und Drucke der Rezension B.

a) Handschriften.

3. Berlin, Kgl. Bibliothek Ms. germ. oct. 26, Perg., Anf. d. 14. Jh.s. Sprache · niederalemannisch [rechtsrheinisch]. Vollstän-

1) Es gibt natürlich auch Fälle wo der in einer späten Sammelhs. überlieferte Titel nicht vom Schreiber dieses Kodex, sondern aus einer Vorlage stammt, die unter Umständen wesentlich älter sein und eine höhere Gewähr bieten kann. In der Ambraser Hs. rühren die meisten Überschriften von Hans Ried her, und sie sind meist töricht, einige bis zur Sinnlosigkeit. Aber wenn er Ulrichs Frauenbuch überschreibt '*Ditz puech heißet der Ytwitz*', so hat er das altertümliche Wort *itewîz*, das nach 1300 kaum noch bezeugt ist, aus einer guten alten Vorlage. Wir würden den Titel vielleicht ohne Bedenken annehmen — wenn nicht der Dichter selbst uns mitteilte, sein Büchlein solle '*der frouwen buoch*' heißen (660, 23)!

2) Eine Ausgabe hab ich nahezu druckfertig und hoffe sie noch in diesem Jahre herauszubringen.

diger Abdruck durch Heidlauf, der Prolog zuerst Altd. Blätter I 326 f., auch bei Sch. S. 136 f.

4. München, Universitäts-Bibliothek Cod. ms. 731, sog. Würzburger Hs. des Michael de Leone, Perg., v. J. 1350. Sprache ostfränkisch. Der Prolog Bl. 137^{cd}, Lesarten bei H. Ausg. S. 1. Vgl. Schorbach S. 22 f., H. Ausg. S. XIII[1]).

6. München, Kgl. Hof- u. Staatsbibliothek Cgm. 252, Pap., der Lucidarius dieser Mischhs. aus der Mitte d. 14. Jh.s. Sprache bairisch-schwäbisch. Sch. S. 25 f. Der Prolog Bl. 56^{ab} ist fortlaufend, aber mit scharfer Verstrennung geschrieben.

7. Melk, Bibliothek des Benediktinerstifts Cod. No. 468 (früher H 90), Pap., gegen Ende des 14. Jh.s. Sprache bairisch. Der Prolog Bl. 159^{ab} in Prosa mit nur teilweiser Markierung der Versausgänge. Sch. S. 26 ff.

8. Kassel, Ständische Landesbibliothek Ms. philos. oct. 5, Perg., nach 1350. Sprache mittelfränkisch. Prolog Bl. 140^{a}—142^{a}, in Prosa geschrieben, aber mit deutlicher Abtrennung der Verse. Sch. S. 28, vgl. GGN. phil.-hist. Kl. 1910 S. 335 f.

11. Basel, Universitäts-Bibliothek O. III. 20, Pap., 15. Jh. Sprache alemannisch. Der Prolog Bl. 1, in Prosa geschrieben mit nur teilweiser Markierung der Versausgänge, wurde zuerst mit einigen guten Besserungen ediert von W. Wackernagel, Die altdeutschen Hss. der Baseler Universitätsbibliothek (1835) S. 19. Vgl. Sch. S. 32.

13. Wolfenbüttel, Herz. Bibliothek Ms. 78, 4 Aug., Pap., v. J. 1438. Sprache bairisch. Prolog Sp. 172^{b} als Prosa geschrieben ohne Verstrennung. Sch. S. 33 f.

14. Wolfenbüttel, Herz. Bibliothek Ms. Helmst. 389, Pap., ca. 1430. Sprache niederdeutsch. Prolog Sp. 2^{a} als Prosa geschrieben, beginnt mit V. 19 und bietet nur 16 Verse. Sch. S. 34 f.

15. Melk, Bibliothek des Benediktinerstifts Cod. No. 603 (früher L 23), Papier, v. J. 1414. Sprache bairisch. Prolog Bl. 115^{b}. 116^{a}, vollständig, aber vom Schreiber als Prosa geschrieben und als Prosa aufgefaßt. Sch. S. 36 f.

18. München, Kgl. Hof- und Staatsbibliothek Cgm. 762, Pap., Mitte des 15. Jh.s. Sprache ostschwäbisch. Prolog Bl. 50^{ab},

1) Heidlauf schreibt Schorbach den Irrtum vom 'Hausbuch der Familie de Leone' nach. Das 'Hausbuch' des Michael de Leone liegt auf der Würzburger Universitätsbibliothek und ist von der sog. 'Würzburger Liederhandschrift' ganz verschieden.

als Prosa geschrieben mit teilweiser Bezeichnung der Versanfänge. Sch. S. 38 f.

19. München, Kgl. Hof- u. Staatsbibliothek Cgm. 404, Pap., Mitte d. 15. Jh.s. Sprache bairisch. Prolog Bl. 91[ab], hier in abgesetzten Versen. Sch. S. 39.

20. München, Kgl. Hof- u. Staatsbibliothek Clm. 9711, Pap., ca. 1400. Sprache bairisch. Prolog ganz frei behandelt und als Prosa ohne Absätze geschrieben. Sch. S. 39.

21. Wien, K. K. Hofbibliothek Cod. Vind. 2808 (Rec. 2119), Pap., v. J. 1459. Sprache bairisch-österreichisch. Der Prolog Bl. 291[a] ist ganz in Prosa aufgelöst, aber mit Zerstörung der Reime vollständig überliefert. Sch. S. 39 f.

27. Prag, Universitätsbibliothek No. XVI. E. 33, Pap., Mitte d. 15. Jh.s. Sprache bairisch. Prolog Bl. 158[a] (für mich von v. Kraus abgeschrieben) in Prosa, mit teilweiser Andeutung der Versabsätze. Sch. S. 46.

30. Karlsruhe, Großherz. Bibliothek S. Georgen No. 70, Pap., ca. 1480. Sprache alemannisch. Prolog Bl. 6[a], ganz in Prosa aufgelöst, mit Erhaltung nur weniger Reime. Sch. S. 48 f.

Die Münchener Handschrift Cgm. 1141 (Sch. S. 50: No. 33) hab ich nachträglich ganz ausgeschaltet, nachdem sich mir Schorbachs Vermutung bestätigt hat: es ist nur eine Abschrift des Båmlerschen Druckes (Augsburg 1479).

b) Drucke.

Von den undatierten Drucken hab ich nur den des Joh. Prüss von Straßburg (Sch. S. 63) verglichen, aus dessen Colmarer Exemplar mir John Ries den Prolog abgeschrieben hat: er erwies sich als ein Nachdruck der ersten Ausgabe des Anton Sorg.

Selbst eingesehen hab ich die beiden ersten datierten und überhaupt ältesten Ausgaben:

(S.) 6. 1479. Augsburg, Anton Sorg (Sch. S. 67), nach dem Münchener Exemplar, da das Berliner gerade hier versagt.

(B.) 7. 1479. Augsburg, Johann Båmler (Sch. S. 68. 141), nach dem Wolfenbüttler Exemplar.

Was den Prolog angeht, so hat S. nicht nur den weit bessern und vollständigeren Text, es steht auch nichts im Wege B. als einen Nachdruck zu bezeichnen, der mit Absicht die Prosaauflösung der in S. gr. Teils bewahrten Verse weiterführt. Ganz ausgefallen sind dabei V. 22—24. Im übrigen genüge eine Probe, um das Verhältnis der beiden zu illustrieren:

S.	B.
darum was die geschrifft hat bedecket daz hat Lucidarius alles erwecket.	Und darumb was man in anderñ bůcherñ dunckels vnd vnverståntliches geschriben vindet, das erklåret maister Lucidarius gar ordenlichen.

Es ist für die Sorglosigkeit der alten Drucker bezeichnend, daß Sorg selbst seiner zweiten Ausgabe (1480) das Erzeugnis seines Nachdruckers zu Grunde gelegt hat, dessen Text dann auch weiterhin maßgebend blieb (Sch. S. 142).

Für meinen Zweck ist nur der erste Sorgsche Druck von Interesse, den ich unten, soweit ich ihn heranziehe, kurzweg mit Dr. bezeichne.

Anhang. Mischrezension C.

Während wir in den jüngern Handschriften beider Ausgaben vielfach starken Verkürzungen und vor allem einer bald ungewollten bald absichtlichen Auflösung des Prologs in Prosa begegnen, ist noch einmal der Versuch gemacht worden, dem Texte des poetischen Vorworts eine neue Form zu geben:

12. Wolfenbüttel, Herz. Bibliothek Ms. 29. 9. Aug., Pap., vor 1450. Sprache alemannisch (Konj. *sig* = 'sit'). Prolog Bl. 78f., abgedruckt bei Sch. S. 138[1]), vgl. S. 32.

Diese Umschrift des Prologs rührt nicht von dem Schreiber unserer Handschrift her, der sich mehrfach verlesen hat (am schlimmsten V. 15 *hie was* für *hei waz*) und auch sonst wenig Geduld zeigt; in der Vorlage, die wohl dem 14. Jh. angehört haben wird, war unter dem neuen Titel 'Das bůch der erlúchtung' der Prolog in guter Buchschrift geschrieben: das ahmte der Kopist bis zum Schlusse von Z. 4 (*mere*) nach, um dann zu einer unschönen Kursive überzugehn.

Die Verse dieses Prologs C sind schlecht, aber von den 13 Reimpaaren sind 12 ganz rein[2]) — nur des alten Reims *junger einander* (B 25f.) ist der Redaktor nicht Herr geworden. Sein Machwerk (dessen Abdruck ich nicht wiederhole) erscheint um so kläglicher, als eine genaue Betrachtung zeigt daß der Urheber

---

1) Zur Kollation: Z. 2 l. *sprichet . . . einer*; nach Z. 20 keine Lücke und kein Absatz im Mskr. — Die Federprobe auf dem Vorsatzblatt gibt (als Besitzer?) den Namen *Ludewicus Eicher* (nicht *Eichler*!).

2) Auch der Schlußreim *van : an* ist gut oberrheinisch, s. Weinhold, Mhd Gr. § 23.

die beiden Prologe zur Hand hatte: daß er neben dem B-Text auch A benutzt hat, wies schon Schorbach S. 139 nach.

Prolog des B-Textes.

Diz buoch heizet LUCIDARIUS,
daz wirt geantvristet alsus:
daz ist ein lûhtære.
an dem buoche vindet man zewâre
manigiu tougeniu dinc
diu an andern buochen verborgen sint,
der underwîset uns diz buochelîn.
von der geschrift gewinnen wir den geistlîchen sin.
Diz buoch ist ouch genant 'Aurea gemma',
daz kiut guldîne gimme.
bezeichent ist uns dâbî,
wie tiure diz buoch sî,
wande swaz diu geschrift hât bedecket,
daz hât Lucidarius errecket.
Swer diz buoch gerne lesen wil,

1 ist gehaizzen 7. 21. **2** wirt geantvristet *Wackernagel*] wirt geantwirtet 11; wirt.'ge[tútzet] *auf rasur, hinter V. 3 verirrte glosse* antworthe 3; wirt (ist 7.*13. 21) gehantfest(et) 6. 7. 13, ein hantvest 21; spricht zů tůsche (teutsch) 4. 19. 30. Dr.; spricht im tùsch 30; sprichet 18; wirt genant 8; sol man versten 20; ist 15; *fällt fort* 27. **3** daz ist 3. 7. 11] vnd ist 15. 21; das es sey 6. 8. 19. 20; *fällt aus* 4. 13. 18. 27. 30. Dr. luhtere (leuchter) 3. 11. 19. 20. 30] erlůhtere (erleuchter) 4. 6. 7. 8. 21. Dr.; erlewchtung 15; lucerne 18; *fehlt resp. fällt aus* 13. 27. **4** an dem b.] an disem b. 6. 11. 18. 30. Dr.; an dem b. 13; an (in 8) den bůchen 4. 8; dar in 15; *fällt aus* 20. **5** vil manic 4. 6. 19. tougeniu 11] taugène 4; tougende 18; tawgen 19; tŏge 3. 7; doegencliche 8; *fehlt* 6. 20. 21. 27. 30. [Dr.] **6** an andern 6. 18. 27. 30] anderen Dr.; an den 3. 4. 11; an 20; in den 19. an a. b.] an (in) dem pûch 7. 13; in im 21; den luden 8; vil menschen 15. **7** der 3. 11. 18.] des 4. 8. 13. 19; das 6. 7. 15. 21. Dr.; *stärkere Änderung* 20. 27. 30. diz b. 4. 6. 7. 8. 27] daz b. 11. 19; diz bůchelins sin 3; dicz pûch 13. 18. 30. Dr.; daz puech 15. 21. **8** schrift 4. 8. 13. 15. **9** Ez heizzet auch 4; es haist 15. ouch *fehlt* 3. 7. 11. 27. 30. **10** kiut] kit 3. 11; bedeut 7. 8. 13. 15. (20.); sprichet 6. 18. 27; sprichet ze tůsche 4. 19; ist 21; [*fehlt* 30. Dr.] **11** bezeiget 3. bezeihet 11. peczaychet 7. 27. auch dapey 7. 13. 21. **12** důyrber 8; vil kospar 30; gůt 13. Dr. pûchlin 6. pûechel 19. **13** wann(e), wenne *alle Hss.*; darumb Dr.; *fehlt* 8. schrift 3. 4. 8. 13; pûcher 20. gedecket 18; bedewt 7. bedeüttet 13; hat b.] hie bedeckt hat vn̄ verborgen 30; sagt 21; *ganz frei* 20. **14** uns L. 3. L. alles 6. 7. 13. 21. 27. Dr. errecket 4. 6. 11. 19] volreckt 27; erwecket 8. Dr. geweckcht 15; enplecket 18; durchfarn vnd bedeütt 13; durchvaren vnd webert 7. webårt vnd auch durchvaren 21. **15** das 7. 13. 20. Dr. buoch gerne *fehlt* 11; buoch *fehlt* Dr.; gerne *fehlt* 27. liset 30. lyst 21.

der gewinnet wîstuomes vil,
der ûz den buochen niht lîhte wirt ervarn,
wil er gedenken waz in Lucidarius gelêret habe.
Got der ie was und iemer ist ân ende,
der sol daz anegenge
an diseme buoche wesen.
swer daz gerne welle lesen,
der sol sich rehte verstân
wie ez umbe die schrift sî getân,
dâ der meister und der junger
redent wider einander.
Der daz buoch hât ist der vrâgære,
der heiliggeist ist der lêrære:
der sol uns an daz ende bringen,
daz wir die rehten wârheit ervinden

16 weißheit 13. Dr.; des w. 7. 19. 21; der wiczen 30; des sinnes 8. so vil 8. 11. 19. 30; so gar vil 7; als vil 21. *V.* **17. 18** *ganz frei* 20. Dr.; *V.* **17** *desgl.* 30. der 3] daz er 4. 6. 7. 8. 11. 13. 19. 21. 27; des er 18. von den puchen 27; auß andern půchern 18; ausserhalb der půch 6; *fehlt* 21. leichtlich 13. leichteclichen 18; pald 21; *fehlt* 4. 27. wirt ervarn 3.] wirt ervert 4. w. erfårtt 6. erveret wirt 8; wirt ervert 27; wirt irre 7. 21. irre wert 13; erfert 19; mag ervarn 11; erfaren kan 18. *V.* **18** *fehlt* 18. vnd wil 21. kennen 30. waz in] wie 8. geleret hat 11; hat geler(e)t 4. 6. 7. 8. 21. 30. hat gelernt 13; ler(e)t 19. 27. *VV.* **19—21** *fehlen* 30; *V.* **19** *fehlt* 19; *hier setzt* 14 *ein:* Got was iu ane ende vn̄ iūmer ist; der—ist] is ye vnd vmmer 8. ist ymer 27. ân ende *fehlt* 21. *V.* **20** *ganz frei* 7. 13. 20. sol auch 18. das anegende 6. anegen̄g 27; dat anbegin 8. 14; das anvanng 19. (15. Dr.). **21** bůchelin 4. puech peweisen 15. 21. **22** vnd wer 18. 19. 27. daz] ez 4. 8. 19. Dr.; das půch 7. 21; diß buch 13. 30; dar an 15. gerne *fehlt* 6. 7. 8. 13. 14. 15. 18. 21. 27. (30). welle] nu welle 6; wille vor war 14; wilt 8. wil 15. 27; sol 13; liset oder hert 30. **23** sölle 6. sich *fehlt* 8; *dafür* es 30. gar recht 7. 21. **24** vnd besehen wie 6. die geschrift 6. 18. 19. 27; das puech 15. 21; diß puch 13; *nur* das 7. sî] ys 14. ist 27. gestalt 21. **25** Das 18. Dat 8; *fehlt* 27. Dr. Ein m. u. ein j. 27. *V.* **26** *so* 3. 6. 19. Dr. dy redetten 27; sprechent 8. wider 11. 27; vnder 8. 14; mit einander redent 7. 30. m. e. retten 13. 21; wider e. rettent 18; Reden m. e. besunder 15. Mit e. reden besunder 4. **27** vnd der 21. 27. ditz (diß) 13. 18. 30. Dr. hat 3. 11] haltet 18; in der hand hat 30; schribet (schreibt) 4. 6. 7. 8. 13. 14. 15. 18. 27. Dr.; schraib 21. der *fehlt* 8. 15. der] ein 11; *fehlt* 14. 27. ist d. vr.] ist d' vrager vnde der iunger 3. 13. ist der junger vn̄ der fräger 30; *fehlt* 14. **28** vnd der 15. 21. 27. 30; aber der 13. 14. der hg. ist] So ist der h. g. 19. heilig *fehlt* 14. ist der] der ist der 13; *fehlt* 27. der l.] ein l. 11; der wysseger 8; der maister vn̄ der lerer 30. der lerer vnd der meister 13. **29** vnd der 27. můz 4. vns also 4. 8; vns das 6. 15. an daz] an 8; zů 6. Dr.; an des půchs 7. **30** auff das 15; dar 14. rechte 8. Dr.; *fehlt* 15. 18. 20. 21. 27 + 3. 11. w. erv.] erbeit uberwinden 3. 11. ervinden 4. 7. 19. 27.] befinden 18. Dr.; vinden 6. 8. 14.

umbe alliu diu dinc
diu an den buochen verborgen sint.
Des helfe uns diu êwige wîsheit,
diu ân aller slahte arbeit
alle dise werlt hât gezieret
und uns den êwigen wîstuom hât gelêret.

15. 21. 30; mugen vinden 13. 20. *VV.* 31. 32 *fehlen* 27. 31 gantz umb 6. Dr.; vnd 7. 13. 21; Vmb dat 8. diu *fehlt* 7. 8. 13. 15. 21. **32** dy vns 20. an den b.] in den b. 8. 19. Dr.; an andren b. 18; an dem puech 15. 21. in dem p. 7; an dissem bůch(e) 6. 14. 30. 43 (*das von hier ab zu* B *tritt*). geschriben synd 7. *Zusatz:* Hie an deser erden geoffenbarit moegen werden 8. **33** h. mir 14. êwige *fehlt* 13; helig w. 30; haylig triualtichait 27. *V.* **34** *fällt aus durch Schluß* 18. 30, *durch Überspringen* (vgl. **35**) 7. 13. 21. a. sl.] a. hande 8; a. leye 14; alle 11. 27. Dr. **35** die a. 7. 13. 21 (*vgl.* **34**) + 20. alle] al 11; Allain 15; *fehlt* 4. 8. 14. 27. Dr. dise] die 27. 43. Dr.; *fehlt* 13. werlt 4. 14. 19. 43] welt 3. 6. 7. 8. 11. 15. 21. 27. Dr.; ding 13. 20. hât g.] hat genert 15; hat geer(e)t 6. Dr.; gezier(e)t hat 7. 13. 20. **36** uns *fehlt* 11. 27. den ê. w.] die ewige (*fehlt* 14) wisheit 8. 14. 15. 20. 43. êwigen *fehlt* 3. 11. hât g.] ler(e)t 15. Dr. geleret *aus* leret 4. geleret 27; gewert hat 20.

Aus den von mir benutzten Hss. der B-Gruppe heben sich zunächst 3. 11 als eng zusammengehörig heraus, wohl nur zufällig auch die einzigen Hss. welche den Lucidarius für sich überliefert haben. Sie allein bieten V. 30 für *die rehten wârheit ervinden*] *die erbeit*(!) *überwinden.* Man wird sie beide unmittelbar auf die gleiche Vorlage zurückführen dürfen, in der V. 2 *geantvristet,* über das kein Zweifel bestehn kann, durch nebengeschriebenes *geantwortet* oder übergeschriebenes *antwrtet* glossiert war: in 11 wurde *geantwirtet* in den Text aufgenommen, in 3 finden wir auf Rasur *ge[tútzet]* und am Schlusse der nächsten Zeile ein verirrtes *antwrthe.*

Durch eine andere gleichmäßige Entstellung desselben veralteten Wortes zeichnen sich 6. 7. 13. 21 aus, die dafür *gehantvestet* resp. *ein hantvest* (21) schreiben. Unter ihnen stehn sich 7 und 21 sehr nahe, auch mit vielen andern Verderbnissen; 13 erweist seine engere Zugehörigkeit zu diesem Paar durch die wunderliche Einschiebung V. 14 *daz hat Lucidarius allez [durchvarn und]*, wo Lucidarius als Autor und weitgereister Mann erscheint. Weiteres möge man aus den Lesarten entnehmen.

Die Verwandtschaftsverhältnisse zu einem vollständigen Stemma auszubauen, mit zahlreichen Zwischengliedern natürlich, wäre vielleicht möglich, aber sehr umständlich und deshalb zwecklos, weil über die Wahl der Lesung nirgends ein Zweifel aufkommen kann den ein Stammbaum der Hss. entscheiden würde. In nicht wenigen

Fällen sind bei der Beseitigung und dem Ersatz altertümlicher Wörter und Reime jugendliche Handschriften zusammengetroffen, zwischen denen sonst kein näheres Verhältnis besteht. Alles was in dieser Beziehung lehrreich sein könnte, hab ich in den Apparat aufgenommen, der aber immerhin entlastet werden mußte, um nicht auf den vierfachen Umfang des Textes anzuschwellen.

Im Gegensatz zu A war der Verfasser des Prologs B im Versemachen ein richtiger Stümper. Hat jener unter 22 Reimpaaren nur éinen wirklich unreinen Reim, so treffen wir bei diesem unter 18 nicht weniger als 10, denn es ist unter den unreinen Bindungen keine einzige die sich dialektisch rechtfertigen ließe. Er bindet im klingenden Reim *-nd- : -ng-* (*ende : anegenge* 19 f., *bringen : ervinden* 29 f.), im stumpfen *-nc : -nt* (*dinc : sint* 5 f. 31 f.); klingend *-ie- : -ê-* (*gezieret : gelêret* 35 f.), *-œ- : -â-* (*liuhtœre : zewâre* 3 f.); er gestattet sich die höchst altmodischen Reimbänder *ervarn : habe* 17 f., *junger : einander* 25 f. und schreckt vor dem Unreim *gemmâ : gimme* 9 f. nicht zurück. Unter diesen Umständen wird man auch den Reim *buochelîn : sin* 7 f. nicht gegen bairische Herkunft anführen dürfen, wenn diese anderwärts gesichert scheint. Mit seinen 55 % unreiner Reime würde man dieses Produkt unbedingt vor 1160 ansetzen, wenn man nicht wüßte, daß es erst an die Stelle eines gutgereimten Vorläufers aus der Zeit um 1190 getreten ist.

Zur Heimatsbestimmung können wir vor allem den Wortschatz heranziehen, der schon für den Prolog ausreicht, um ihm oberdeutsche und zwar bairische Heimat zu sichern. *anegenge* (*: ende*) V. 20 ist ein ausgesprochen hochdeutsches Wort, das in mittel- und niederdeutschen Denkmälern (vom Deutschordensland abgesehen) stets durch *anegin* stm., *aneginne* stn. ersetzt wird[1]). *tougen* V. 5 (auch im Text bei Heidlauf 32, 14. 16 u. s. w.) scheint im eigentlichen Norddeutschland nicht nachweisbar, fehlt jedenfalls in Niedersachsen ganz. Aber immerhin: *anegenge* sowohl als *tougen* sind auch in der Prosa A (Hs. 2) nachweisbar; mehr beweisen zwei andere Wörter: *errecken* V. 14 'erzählen', 'erklären' (auch im Prosatext B 37, 18. 40, 28) ist ausschließlich oberdeutsch und außer bei Hartmann nur bairisch und bairisch-fränkisch bezeugt (jüngste Belege Wirnt u. HvdTürlin); schließlich das für V. 2 unbedingt ge-

1) Ich bemerke bei dieser Gelegenheit, daß mich die Beweisführung von Brüch, der Hartmanns 'Credo' in Thüringen genau lokalisieren will, keineswegs überzeugt hat, soviel ich im einzelnen aus der tüchtigen Arbeit (Prager Studien H. 17) gelernt habe.

sicherte *antvristen* ist ein technischer Ausdruck der Klostersprache, der in frühmhd. Zeit nur noch bei bairischen Autoren bezeugt ist (zu Lexer s. v. füg ich noch Schönbach, Altd. Pred. II 35, 16. 20. 21; 36, 38) und mit dem Ablauf des 12. Jh.s verschwindet.

Da von den durch die Recensio festgelegten alten oberdeutschen Wörtern des Prologs B in den von Heidlauf benutzten Hss. 3. 4 zwei beseitigt sind, darf man auch im Text damit rechnen, daß, nachdem der oberdeutsche Redaktor hier bereits zahlreiche nieder- und mitteldeutsche Bestandteile ausgemerzt hatte, von jüngeren, andern Sprachgebieten angehörigen Hss. nun auch wieder zum mindesten die archaischen Elemente der Redaktion B, und darunter auch Neuerungen des Redaktors beseitigt worden sind. Das alles wolle man sich vor Augen halten, wenn man vorläufig gezwungen ist den Lucidarius in dem Abdruck der 'Deutschen Texte' zu studieren: er gibt gar nicht die alte braunschweigische Ausgabe, die sich wenigstens teilweise aus den Hss. 2. 43. (9. 10) herstellen läßt, auch nicht zuverlässig die wenig jüngere bairische Bearbeitung, sondern einen zwiefach veränderten Text.

Allerdings ist die mehr gelegentliche Ersetzung des altbairischen Wortschatzes durch die weitere Überlieferung der Redaktion B nicht entfernt so wirksam gewesen, wie die bewußte und beabsichtigte Verdrängung der niederdeutschen Wörter durch den bairischen Redaktor selbst. Wir finden in dem Glossar das Heidlauf seiner Ausgabe angehängt hat allerlei bajuvarisches Sprachgut, vor allem aber eine große Menge Wörter die man als oberdeutsch der Fassung A von vorn herein absprechen wird: *eitoven* und *reitwagen*, *blicschôz* und *ertbidem*, das swv. *spulgen*, das nom. act. *phnessunge* und wohl noch 15—20 andere. Der genaue Vergleich wird sich erst dann lohnen wenn uns der Versuch gereinigter Texte von beiden Rezensionen vorliegt, denn manches in dem von Heidlauf abgedruckten Text, wofür er keine La. angibt, halte ich vorläufig für Änderung des Schreibers der Handschrift 3: so z. B. *lerk* (*lirk*) für 'sinister', das gerade dem Bairischen zu fehlen scheint, aber sogut ostfränkisch wie alemannisch ist.

Wie ich eben andeutete: das Ziel unserer textkritischen Bemühungen muß zunächst die Wiederherstellung der beiden Rezensionen sein, wobei für B zwar die größere Arbeit zu bewältigen ist, dafür aber auch ein sicherer Lohn winkt; bei A kommen wir, wenn nicht neues hsl. Material auftaucht, einstweilen nicht über die verstümmelte Fassung hinauf welche der Archetypus dieser Gruppe uns überliefert hat.

Es wird langwierige und mühsame Arbeit sein, aber sie muß geleistet werden! Wir sind sie dem ältesten der deutschen Volksbücher schuldig, das zugleich das erste Originalwerk in deutscher Prosa darstellt und obendrein durch die Umstände unter denen es zu Stande kam, ein erhöhtes Interesse besitzt. Der Text den wir jetzt erhalten haben, war wenig geeignet um daran syntaktische und stilistische Beobachtungen zu knüpfen, und die alten Fragmente, die eben auch der Rezension B angehören, sind es auch nicht. Trotz manchen Störungen des Bestandes nicht nur, sondern auch des Wortlautes steht das Berliner Ms. germ. oct. 56 (2) dem Original doch in vielem näher. Beim Lucidarius wiederholt sich die Beobachtung die wir etwa in dem Bamberger Stück von 'Himmel und Hölle' machen, daß sich nämlich die Anfänge einer selbständigen Prosa erst langsam loslösen von der lange geübten metrischen Form: rhythmisch bewegte Kola mit Reim oder Assonanz lassen sich wiederholt deutlich herausstellen. Man vergleiche etwa mit Heidlaufs Text S. 31, 19—23 was ich hier aus der obengenannten Berliner Handschrift Bl. 75[a] buchstäblich abschreibe:

Si haben groze ere,
(wan sie eret got und alle sine engele)
sie envorchten den tot nimmer mere.
zu so getanen gnaden
sull wir alle gahen.
unser erbe ist an dem himele,
mit der gotes minne
sull wir kumen dar in.
des helfe uns der ware got,
der uns mit sime tode hat erlost.

Komposition und Charakter der Historia Lausiaca.

Von

Wilhelm Bousset in Gießen.

Vorgelegt in der Sitzung vom 11. November 1916 durch Herrn R. Reitzenstein.

In seiner „Historia Monachorum und Historia Lausiaca" hat Reitzenstein die für jede kritische Betrachtung der Historia Lausiaca[1]) grundlegende Beobachtung gemacht, daß die Termini γνῶσις, γνωστικός, πνευματικός (πνεῦμα), sich nur in einem Teil des Werkes, nämlich in dessen zweiter Hälfte und außerdem in c. 1—4 finden. Danach zerfällt ihm die Historia Lausiaca in zwei Abschnitte c. 1—28 (24), (von denen wiederum c. 1—4 abzutrennen seien), und c. 29 (25)—71. c. 1 (5)—28 repräsentiert den rein ägyptischen Abschnitt dieses Werkes, im zweiten Teil kämen noch ägyptische Abschnitte vor, erweitere sich der Blick aber über andere Länder. So ergibt sich für Reitzenstein der Schluß, daß der Verfasser der Historia jedenfalls für den ersten Teil eine besondere Quelle benutzt haben muß.

Ich möchte diesen Anregungen folgend die Untersuchung von neuem aufnehmen und wenn möglich noch ein wenig weiter führen.

Vielleicht läßt sich das Resultat Reitzensteins noch etwas genauer formulieren, wenn wir sagen, jene oben genannten Wendungen finden sich in der Historia Lausiaca überall da, wo wir Grund zu der Vermutung haben, der Feder des Verfassers der Historia Lausiaca selbst zu begegnen.

---

1) Ich zitiere nach Butlers Ausgabe der Lausiac History, Texts a. Studies VI 2, Cambridge 1904. (Kapitel, Seiten nebst Zeilen).

Ich suche diese Formulierung an dem von Reitzenstein beigebrachten Stoff zu erweisen. Überblickt man die Stellen, an denen (nach R. S. 148) der Begriff γνῶσις (γνωστικός) eine Rolle spielt, so sieht man leicht wie sie sich zunächst an einer Stelle der Historia zusammenhäufen, nämlich dem Kap. 47 (vgl. 137_2, 138_2, 139_{10}, 140_1, 140_4f., 140_9[1]), 142_6). Dazu käme noch 140_9 λόγοι πνευματικοὶ βίον σεμνὸν καὶ σώφρονα[2]) μὴ ἔχοντες. Von den rund 20 Stellen, die R. S. 146—148 für γνῶσις etc. aufführt, kommen 7 auf dieses eine Kapitel allein. Sehen wir es uns genauer an, so hebt es sich auch sachlich von allen übrigen ab. Es bringt — von der kurzen Einleitung über Chronios abgesehen — keinen Erzählungsstoff, sondern ein langes reflektierendes Gespräch über das Problem, wie Gott den Fall frommer Männer zulassen könne, unter Rückverweisung auf die c. 24—27 zum Teil erzählten Geschichten. Wenn irgendwo, so wird natürlich bei derartigen längeren Reflexionen die Autorschaft des Verfassers der Historia selbst in Betracht kommen[3]). Weiter werden als Teilnehmer am Gespräch neben Chronios, Jakob, Paphnut — vor allen auch Euagrios und dessen auch sonst mehrfach vorkommender Schüler Albanios genannt. Wir dürfen aber schon hier sagen, daß wenn irgend etwas vom Verfasser der Historia feststeht, es dies sei, daß er Verehrer und Schüler des Euagrios ist. Endlich steht dies spezifisch ägyptische — sagen wir genauer — „sketische“ Stück weit ab von den übrigen Stücken, die von der Sketis handeln. Man wird annehmen dürfen: aus der von R. vermuteten Quelle 5—24 stammt es nicht; es ist eine freie Zutat des Verfassers der Historia, das außerdem neben c. 45 (s. u.)[4]) die Disposition des zweiten Teils empfindlich stört, indem es sich mitten zwischen die Reihe palästinensich-syrischer Mönche stellt.

Es gilt, dieser Beobachtung weiter nachzugehen. Wenn außerdem ein Kapitel die Feder des Verfassers deutlich verrät, so ist es c. 41, der kurze Katalog einer Reihe frommer Frauen, die ihm auf seinen Wanderungen bekannt geworden sind. Das zeigt deut-

---

1) ἡ ἐμμάρτυρος γνῶσις, dazu Reitzenstein 147_2.

2) Über σώφρων σωφροσύνη vgl. Reitzenstein 164_4, in unserm Kap. noch 139_{14} τοῦ μάρτυρος τῆς σωφροσύνης ἀφαιρεθέντος.

3) Ich mache noch darauf aufmerksam, daß der Terminus (εὐχάριστος) φιλοσοφία 141_{12} als Bezeichnung des asketischen Lebens, soweit ich sehe, nur in unserm Kapitel der Historia vorkommt, jedenfalls in ihr sehr selten ist.

4) Ich nehme als gesichert an, daß Butler im Recht ist, wenn er dieses und die übrigen in PWTs fehlenden Stücke zum ursprünglichen Bestand der Hist. Laus. rechnet (s. u.).

lich die bissige Bemerkung, die am Anfang, bei der Erwähnung der heiligen Paula, gegen Hieronymus abfällt. Hier redet der Anhänger, Freund und Schüler der Euagrios, Isidoros, Ammonios, als der sich der Verfasser durch sein ganzes Buch hindurch gibt. Wir finden in diesem kurzen Kapitel 128 7 πνευματικὴ πολιτεία, 128 13 σωφρονεστάτη, 129 14 ἐντὸς . . . γνώσεως γενόμενοι[1]).

Weiter stimmt es mit unsern Beobachtungen überein, wenn gerade in dem Kapitel (38) über Euagrios, das übrigens wiederum außerhalb der ägyptisch-sketischen Reihe steht, der Satz begegnet: ἐντὸς οὖν δεναπέντε ἐτῶν καθαρεύσας εἰς ἄκρον τὸν νοῦν[2]) κατηξιώθη χαρίσματος γνώσεως καὶ σοφίας καὶ διακρίσεως[2]) πνευμάτων (120 12—14). Und auf derselben Linie liegt es, wenn am Schluß der Ausführungen über das Leben der älteren Melania, als deren Freund Rufin eingeführt[3]) wird, steht: οὗ γνωστικώτερος καὶ ἐπιεικέστερος ἐν ἀνδράσιν οὐχ εὑρίσκετο 136 3. Hier spricht wiederum der Anhänger des Kreises, der durch die Namen Euagrios Rufin (Melania) Chrysostomos dargestellt wird.

Fast in keinem Kapitel stellt der Verfasser seine eigene Persönlichkeit so in den Vordergrund wie in c. 35, der sehr stark novellistisch aufgeputzten Begegnung mit Johannes von Lykopolis. Wiederum steht hier der Name des Euagrios. Der Autor gibt sich als einer aus der συνοδία[4]), der ἑταιρεία des Euagrios. — Es wird wieder kein Zufall sein, wenn in diesem Kapitel Johannes von Lykopolis πνευματικός, ἀνὴρ πνευματικός genannt wird[5]) 102 20. 103 12.

Wenn wir weiter in der Einleitung zu dem kurzen Kapitel über Ephraim 126 1—6 wiederum den charakteristischen Termini

---

1) Auch auf die Wendung συνοδία 129 8 wird zu achten sein (s. u.); endlich verweise ich auf 129 13 ἐλευθερωθέντες . . . πάσης ἁμαρτίας; vgl. das weiterhin über den Terminus ἀπάθεια zu Bemerkende.

2) Man beachte von jetzt an auch diese Termini. Reitzenstein verweist mich brieflich noch auf 119 12 νέῳ καὶ σφριγῶντι τὴν ἡλικίαν; vgl. c. 2, 16 16 νέῳ ὄντι . . . σφριγώσης ἔτι τῆς ἡλικίας.

3) Über die Art dieser Einführung s. unten.

4) 102 9. 11. Vgl. oben das zu c. 41, 129 8 Bemerkte; 135 19 s. u, zu c. 46. Reitzenstein 149 4 notiert aus dem Dialog (des Palladios), I p. 7 οἶμαι γάρ σε ἐκ τῆς συνόδου εἶναι Ἰωάννου τ. ἐπισκ. Κωνσταντινουπ. Euagrios überschreibt seinen Mönchsspiegel: „πρὸς τοὺς ἐν κοινοβίοις ἢ συνοδίαις μοναχούς“, Greßmann, Euagrios, Text und Unters. Bd. 39, 4, S. 153.

5) Ich notiere nach Reitzenstein 164 4 noch den technischen Gebrauch von κατήχησις 103 18 und ἀποτάσσεσθαι 104 1, obwohl man nicht ganz sicher ist, ob diese Wendungen für den Sprachgebrauch gerade unseres Verfassers ausschließlich charakteristisch sind.

πνεῦμα, γνῶσις φυσική begegnen, so hat Reitzenstein (S. 146) bereits darauf hingewiesen, daß der betreffende Satz fast wörtlich aus den Practica des Euagrios stammt. Es ist der Schüler des Euagrios, der hier mit einer kurzen Einleitung die dann folgende Ephraim-Anekdote seinem Werk einverleibt.

Die Charakterisierung der älteren Melania [1]) schließt: c. 55. 149_{17}: διὸ καὶ ἠδυνήθη ψευδωνύμου γνώσεως ἐλευθερωθεῖσα πτερωθῆναι ... ἑαυτὴν ὄρνιν [2]) ἐργασαμένη πνευματικὴν διαπεράσασα πρὸς χριστόν. Es läßt sich wohl mit Sicherheit erweisen, daß die ganze Schilderung 149_{11} — (αὕτη λογιωτάτη) — $_{20}$ direkt aus der Feder unseres Verfassers stammt. Denn zu diesem Preise der ausgedehnten Gelehrsamkeit seiner Heldin und der Angabe der von ihr gelesenen Werke, deren Umfang nach Stichen berechnet wird, gesellt sich als vollständiges Analogon der Lobpreis des Ammonios c. 11, 34_{5-12}. Und wir werden noch nachweisen, daß dieser mit Sicherheit auf den Verfasser selbst zurückzuführen ist [3]). Ich verweise schon hier auf das schlechthin entscheidende Euagrios-Zitat c. 11, 34_{10-12}, in dem sich als einziger Stelle des ersten Teils πνεῦμα im technischen Zusammenhang findet (ἀνὴρ πνευματοφόρος; Reitzenstein 148). Man beachte noch, daß beidemale an der Spitze der Aufzählung mit Nachdruck Origenes, neben ihm Stephanos, Pierios erscheinen.

In der Vita des Serapion c. 37, die unser Verfasser wohl einer ihm fertig vorliegenden Quelle (Reitzenstein 61_4) entlehnt haben wird findet sich die Wendung 114_2 ἦν τετορνευμένος ἔν τε ἤθει καὶ γνώσει in einem deutlich als solchem charakterisierten Zwischensatz [4]), — genau so wie c. 34. 99_{17} die Wendung οὕτως γὰρ καλοῦσι τὰς πνευματικάς ein erklärender Zusatz zu ἄμμα ist.

Es bleibt nur noch eine einzige Stelle zur Besprechung übrig,

1) Die schlechte Kapiteleinteilung mit der neuen Überschrift Silvania hat es den meisten Forschern bis jetzt verdeckt, daß auch in diesem Kapitel nur von Melania (nicht von Silvania, die nur in einem beiläufigen Satz erwähnt wird) die Rede ist; vgl. Turner, Journal of Theolog. Studies 1905, 302—304. Reitzenstein S. 151 sagt richtig: „Wenn ferner von Melania gesagt wird".

2) Zu dieser Vorstellung und ihren Parallelen bei Euagrios vgl. Reitzenstein 151.

3) Es wird überhaupt zur kritischen Regel erhoben werden können, daß wo sich starke Berührungen in ganz verschiedenen Teilen des Werkes finden, immer die Hand des Verfassers (Redaktors) selbst tätig ist. Man vgl. übrigens auch ἀνὴρ εὐλαβὴς καὶ φιλόλογος 148_{18} am Anfang des Kapitels und c. 11, 32_{20} (von Ammonios φιλόλογος ἦν ὁ ἀνήρ).

4) Man beachte vorher die starke Hervorhebung des Origenes-Schülers Domninos.

nämlich c. 58, 152 1, wo Diokles von Antinoe ἀνήρ γνωστικώτατος genannt wird. Es scheint mir aber auch hier sehr wahrscheinlich, daß gerade das ganze c. 58 ein Werk aus der Feder des Verfassers ist. Darauf, daß es mit einem Hinweis auf den vierjährigen Aufenthalt des Verfassers in Antinoe beginnt, soll kein Gewicht gelegt werden, aber das Kapitel ähnelt mit seiner kurzen Aufzählung einer Reihe von Mönchen dem Frauenkatalog c. 41. Überdies ist auf die Wendungen zu verweisen: εἰς ἄκρον ἀσκούμενοι 151 11 [1]); πραότατος καὶ σώφρων 151 13; ἀπετάξατο συνετάξατο 152 8; τὴν κατὰ σῶμα σωφροσύνην 153 4 (dazu Reitzenstein 164 4). Der Satz: νοῦς ἀποστὰς θεοῦ ἐννοίας 152 10 kehrt fast wörtlich in dem Philoromos-Kapitel 45 133 24 wieder, das uns noch beschäftigen soll. Die Vorstellung, daß der Mensch durch Abfall des νοῦς von der ἔννοια θεοῦ zum κτῆνος ἢ δαίμων wird 152 10 f., berührt sich mit dem andern, daß Gott dem Hochmütigen den ἄγγελος τῆς προνοίας nimmt (c. 47: 139 11) [2]) und erinnert an hermetisches Milieu. Das mag vorläufig zum Beweise genügen.

Nach allem schon gesagten kann es nun nicht wundernehmen, wenn unsere Termini sich gerade auch in den ersten Kapiteln des ganzen Werkes (c. 1 u. 4) finden. Denn hier gerade tritt der Verfasser mit seiner Person und seinen angeblichen oder wirklichen Erinnerungen wiederum ganz besonders heraus.

Hier reiht sich nun eine zweite besonders wertvolle Beobachtung Reitzensteins an. Er hat es nämlich sehr wahrscheinlich gemacht, daß auch in diesen wie es scheint, allerpersönlichsten Stücken der Verfasser erstaunlicherweise nicht durchweg selbst schreibt, sondern einen älteren quellenmäßigen Zusammenhang bearbeitet. Ich stimme auch hier R.'s Beobachtungen durchaus zu, nur möchte ich hier und da Quelle und Bearbeitung etwas anders scheiden. Reitzenstein setzt bei der sonderbaren Vorstellung c. 1 p. 15 22 ff., daß der Held und Lehrer des Verfassers τοσαύτην γνῶσιν τῶν ἁγίων γραφῶν καὶ τῶν θείων δογμάτων gehabt habe, daß er selbst bei der Mahlzeit in Verzückung geraten sei: ἀπεδήμησα τῇ διανοίᾳ ἁρπαγεὶς ὑπὸ θεωρίας τινός, — und versucht eine ältere Quelle zu konstruieren, in welcher noch einfach von γνῶσις und der Ekstase des visionären Gnostikers die Rede gewesen sei. In dieser Quelle habe ferner nicht gestanden, daß Isidor darüber Tränen vergossen

1) Vgl. die schon oben zitierte Wendung 120 13 (Euagrios); 137 2 (c. 47): γνωστικώτατος εἰς ἄκρον; unmittelbar vor c. 58, 150 24 εἰς ἄκρον ἀπέσχετο. — Über 32 17 (c. 11) εἰς ἄκρον φιλοθείας; 77 14 (c. 24); 157 21 (c. 62) εἰς ἄκρον φιλοθείας; 150 15 (c. 57) s. u.

2) Vgl. Reitzenstein 147.

vergossen habe, daß er noch essen müsse, sondern in ihr habe Isidor seinen verzückten Zustand mit den Worten begründet: αἰδοῦμα μεταλαμβάνων ἀλόγου τροφῆς, λογικὸς ὑπάρχων usw. 16 3.

Ich stimme Reitzenstein darin durchaus zu, daß die Vorstellung von einer γνῶσις τῶν ἁγίων γραφῶν καὶ τῶν θείων δογμάτων, die den Menschen in Ekstase versetzt, eine recht merkwürdige ist; daß wir es überhaupt bei der γνῶσις τῶν ἁγίων γραφῶν mit einer Kompromißvorstellung und einer Einengung der ursprünglichen Vorstellung freier Gnosis auf „gnostische" Schriftdeutung[1]) zu tun haben. Aber Reitzenstein hat selbst S. 159 vortrefflich nachgewiesen, daß eben diese Kompromißvorstellung die unseres Verfassers und zugleich z. T. wenigstens auch die des Euagrios ist. Ich möchte demgemäß jenen ganzen Satz von der Gnosis dem Überarbeiter zuschreiben. Er fand ein kleines Apophthegma vor, in dem erzählt wurde, daß Isidor des öftern sogar bei der Mahlzeit von einer θεωρία (Vision) ergriffen, verstummt und in Ekstase geraten sei. — Ich stimme Reitzenstein weiter darin zu, daß das Vordrängen der eigenen Person in diesem Bericht p. 16 1 ἔγνων κἀγὼ τοῦτον πολλάκις zum Stil des Verfassers der Historia gehöre, und werde das an andern Beispielen hoffentlich zur vollen Evidenz bringen. Ich meine aber, daß wenn wir jene angebliche persönliche Reminiszenz herausnehmen, als Quelle ein zweites Apophthegma bestehen bleibt, das erzählte, wie Isidor bei Tisch in Thränen ausgebrochen, weil er noch immer irdischen Hunger habe, obwohl er doch von Gott der Paradieses-Nahrung gewürdigt sei[2]).

Tatsächlich finden wir in den Apophthegmata unter dem Namen Isidoros πρεσβύτερος Nr. 1 (Migne 65, 233) folgende Erzählung von ganz ähnlichem Gehalt: ἔλεγον περὶ τοῦ ἀββᾶ Ἰσιδώρου τοῦ πρεσβυτέρου, ὅτι ἦλθέ ποτέ τις ἀδελφός, ἵνα καλέσῃ αὐτὸν εἰς ἄριστον. ὁ δὲ γέρων οὐκ ἠνέσχετο ἀπελθεῖν, λέγων ὅτι Ἀδὰμ τῷ βρώματι ἀπατηθεὶς ἔξω τοῦ παραδείσου ηὐλίσθη.

Auf diese geringfügigen Abweichungen lege ich deshalb doch einiges Gewicht, weil wir, falls mein Vorschlag sich als richtig bewährt, hinter dem Verfasser der Historia keine ältere „gnostische" Quelle zu vermuten brauchen, deren Spuren sich abgesehen

---

1) Daß auch diese Schriftgnosis auf dem Wege wirklicher Ekstase sich dem Mönche enthüllt, wird dann doch festgehalten, besonders deutlich in dem Antonios-Apophthegma 26; Migne 65, 84.

2) Dabei mag in dem Ausdruck ἀλόγου τροφῆς λογικὸς ὑπάρχων (vgl. Reitzenstein 156 2) von dem Bearbeiter stilisiert sein. — Einen Widerspruch zwischen den beiden so rekonstruierten kleinen Erzählungen, vermag ich nicht mehr zu entdecken.

von c. 1 (4) sonst nirgends zeigen, vielmehr alle Stellen, in denen der Begriff γνῶσις πνεῦμα sich vordrängt, dem ersteren zuweisen können, während auch der Charakter seiner Quelle — wir haben es überall mit Apophthegmen-Literatur zu tun — klarer heraustritt.

So möchte ich auch die literarische Grundlage in dem Didymoskapitel (4) etwas anders konstruieren, als Reitzenstein das seinerzeit versucht hat.

Ich mache hier zunächst auf eine Beobachtung aufmerksam, welche auf die Technik und das schriftstellerische Verfahren des Bearbeiters helles Licht wirft und die auch für die weiteren Ausführungen von prinzipieller Bedeutung werden wird. Ich zitiere zunächst den in Betracht kommenden Zusammenhang: πλεῖστοι μὲν οὖν ὅσοι καὶ ὅσαι ἐτελειώθησαν ἐν τῇ Ἀλεξανδρέων ἐκκλησίᾳ ἄξιοι τῆς γῆς τῶν πραέων. ἐν οἷς καὶ Δίδυμος ὁ συγγραφεύς, [ὁ][1]) ἀπὸ ὀμμάτων γενόμενος, οὗ καὶ συντυχίας ἔσχηκα τέσσαρας ἐκ διαλειμμάτων [πρὸς αὐτὸν][1]) ἀπερχόμενος ἐπὶ δέκα ἔτη. τελειοῦται γὰρ ἐτῶν ὀγδοήκοντα πέντε. οὗτος ἀπὸ ὀμμάτων ὑπῆρχεν, ὡς αὐτός μοι διηγήσατο, τετραέτης τὰς ὄψεις ἀποβαλών, μήτε γράμματα μεμαθηκὼς μήτε διδασκάλοις φοιτήσας· εἶχε γὰρ τὸν κατὰ φύσιν διδάσκαλον ἐρρωμένον, τὸ ἴδιον συνειδός. Hier fällt sofort in die Augen, wie der Verfasser, nachdem er seine persönlichen Reminiszenzen gebracht hat, genau mit demselben Stichwort ἀπὸ ὀμμάτων zum zweiten Mal wieder einsetzt. Die Vermutung drängt sich auf, daß er hier eine Quelle interpoliert, in der das ἀπὸ ὀμμάτων nur einmal stand. Und diese Vermutung wird sich uns im Verlauf der Untersuchung an deutlicheren Beispielen glänzend bestätigen. Also fällt hier der Ich-Satz und dann auch das Aufdringliche ὡς αὐτός μοι διηγήσατο nach dem zweiten ἀπὸ ὀμμάτων als Interpolation heraus[2]). So erhalten wir den Anfang eines kleines Apophthegma, über dessen eigentümlichen, zur hier gegebenen Fortsetzung nicht stimmenden Charakter Reitzenstein S. 161 bereits das Nötige gesagt hat. Im folgenden 19_{25}—20_{4} ist das Ende der Erzählung wohl völlig verschüttet. Denn hier bringt der Verfasser eine lange Ausführung, welche durch *seine* Lieblingsidee der Schrift-Gnosis beherrscht ist und in erkennbarer Spannung zu der vorhergehenden Betonung

1) Fehlt in cod. T, dazu Reitzenstein 160 3. 4.

2) Reitzenstein möchte nach brieflicher Mitteilung jetzt etwa konstruieren: ἐν οἷς καὶ Δίδυμος ὁ συγγραφεὺς ὁ (wohl stehen zu lassen) ἀπὸ ὀμμάτων γενόμενος τελειοῦται ἐτῶν ὀγδοήκοντα πέντε. οὗτος . . . (?), — Das τελειοῦται möchte er halten wegen ἐτελειώθησαν 19 17. — Man wird wohl auf die völlige Wiederherstellung des ursprünglichen Wortlautes verzichten müssen. Aber die Art, wie die Bearbeitung erfolgte ist deutlich.

des ἴδιον συνειδός als des Lehrmeisters steht. — Dann folgt eine zweite Anekdote p. 20_{4-12} über eine Begegnung des Didymos mit dem heiligen Anton, und man wird nach dem obigen vielleicht nicht fehlgehen, wenn man annimmt, daß auch hier ein zu Grunde liegendes Didymos-Apophthegma vom Verfasser erst die persönliche Einleitung bekommen hat[1]. — Ebensowenig wird man geneigt sein die Einführung der dritten Anekdote von dem visionären Erlebnisse des D. beim Tode Kaiser Julian: διηγήσατο δέ μοι καὶ τοῦτο 20_{12}, ernst zu nehmen, zumal es sich hier um eine ausgesprochene Wanderlegende[2] handelt.

Es hat sich bisher herausgestellt, daß der Verfasser der Historia nicht überall selbst in seinem Werk redet. In wenigen bestimmten Kapiteln — ich nenne c. 1. 4. 35. 38. 41. 47. 58 — ist seine Figur und sein Sprachgebrauch ganz klar und deutlich zu erkennen. Auf weiten Strecken seines Werkes zeigten sich diese Charakteristiken nicht, namentlich eine große Partie c. 5—29 hob sich von diesem Sprachgebrauch sichtlich ab. Die Analyse der cc. 1 u. 4 durch Reitzenstein hat gezeigt, wie der Verfasser tatsächlich ältere Zusammenhänge bearbeitete. Es ist auch die ziemlich mechanische Art, wie er dabei verfuhr, klar geworden.

Es empfiehlt sich von hier noch einmal das Ganze des Werkes zu untersuchen und den Versuch zu machen, Redaktion und zu Grunde liegendes Quellenmaterial noch bestimmter zu sondern.

Ich beginne mit der Frage, ob sich nicht auch in dem wie es scheint als ganzen übernommenen Abschnitt, c. 5—29, hier und da redaktionelle Eingriffe zeigen, an denen das Verfahren des Verfassers mit seinem Material deutlich gemacht werden kann.

In c. 7 haben wir nach einer kurzen Reiseerzählung, natürlich im Ichstil, 24_{21}—25_{3} zunächst einen ganz objektiv gehaltenen Bericht über die Mönche auf dem nitrischen Berg. Dieser schließt vorläufig mit dem Satz: „auf diesem Berge sind sieben Bäckereien, die sowohl jenen wie auch den Anachoreten in der großen Wüste, 600 an der Zahl, dienen“ 25_{7-9}. Nun folgt die persönliche Wendung: „Nachdem ich nun auf diesem Berge ein Jahr geblieben und manchen Nutzen von den seligen Vätern, dem großen Arsisios und Putubastos und Asion und Kronios und Serapion erfahren hatte, zog ich weiter in die innerste Wüste“ 25_{10-13}.

---

1) Vgl. eine ähnlich Antonios-Didymos-Anekdote in den Vitae Patrum III, Nr. 218. Migne Patr. Lat. 73, 809.

2) Vgl. Theodoret, Hist. Rel. Migne 80, 1316 f.; Brief des Ammon (über das Kloster Pachoms c. 23, Acta Sanct. Mai III, p. 834. Vgl. dazu noch Weingarten Zeitschr. f. Kirchengesch. I S. 28_{3}.

Man sollte meinen, nun würde eine Beschreibung dieser innersten Wüste folgen. Aber weit gefehlt: Jetzt setzt sich die Beschreibung des nitrischen Berges ruhig fort „Auf diesem Berge[1]) von Nitria ist eine große Kirche„ — und läuft so weiter bis kurz zum Schluß des Kapitels.

Es drängt sich hier nach allem schon gesagten die Vermutung förmlich auf, der Verfasser habe in einen fertigen, von ihm übernommenen Bericht über den Berg Nitria und seine Mönche eine kleine persönliche Reminiszenz oberflächlich eingefügt.

Die Schlußsätze in diesem Kapitel führen dann bereits zu Kap. 8 „Amun“ hinüber. Eine der nitrischen Autoritäten, von dem der Verfasser die Amun-Geschichte selbst gehört haben will, Arsisios[2]) wird als Schüler des Anton neben andern eingeführt. Wie viel auf diese Behauptung direkter mündlicher Überlieferung zu geben ist, hat bereits Reitzenstein S. 25 beleuchtet. Höchstens könnte man annehmen, daß bereits in der Quelle des Verfassers Arsisios als Gewährsmann der Amun-Überlieferung genannt war. Jedenfalls gehörte das Amun-Kapitel zu der oder den schriftlichen Vorlagen, die er benutzte.

Über Or c. 9 berichtet der Verfasser außer einem allgemeinen Zeugnis der Melania über ihn, nur noch einen Ausspruch, der über ihn verbreitet war. Dieses Logion steht fast wörtlich in den Apophthegmata Patrum unter Or Nr. 2[3]). Sollten die Apophthegmata hier aus der Historia geschöpft haben? Das wäre möglich. Aber es muß betont werden, daß das Logion in letzterer

---

1) Man beachte die gleichmäßigen Satzanfänge: 24 24 μεταξὺ δὲ τοῦ ὄρους τούτου, 25 3 ᾧ ὄρει, 25 5 ἐν ᾧ ὄρει οἰκοῦσιν, 25 7 ἐν τούτῳ τῷ ὄρει, 25 13 ἐν τῷ ὄρει τούτῳ, 26 3 ἐν τούτῳ τῷ ὄρει.

2) Mit diesem Arsisios hat es eine besondere Bewandnis. Es wird von ihm hier berichtet, daß er auch den Pachom gesehen habe. — Nun kennen wir einen Schüler und Nachfolger des Pachom den Abbas Horsisi. Dieser Horsisi findet sich auch unter dem Namen Orsisios in den Apophthegmata Patrum mit zwei Parabeln, die wirklich von jenem A. Horsisi stammen, nebenbei der einzigen Überlieferung — wenigstens in der ältesten Grundlage der Apophthegmaten — die dem Pachom-Kreise angehört. Sollte nicht zwischen Arsisios und Orsisi(os) eine Beziehung bestehen und dann eine tabennisische mit einer sketischen Autorität verwechselt sein? Soweit ich sehe begegnet ein Arsisios uns außerhalb der Histor. Laus. nirgends als sketische Autorität (vgl. aber c. 47. 134 12). Die Annahme würde allerdings ein noch schlechteres Licht auf die „persönlichen“ Erinnerungen unseres Verfassers werfen.

3) Migne Patr. Gr. 65 p. 437. Hier wäre p. 29 13 τινα wohl mit T.s. zu streichen (Reitzenstein). Apophth.: ἄνθρωπον.

eingeführt wird mit den Worten: καὶ τοῦτο ἔλεγον ἐν τοῖς διηγήμασιν 29 12. Kannte der Verfasser doch vielleicht eine Sammlung von διηγήματα der Väter der Sketis, die dann in das große Sammelbecken der späteren Apophthegmata aufgenommen wurden?

Das Kapitel über Pambo (10) trägt ausgesprochenen Apophthegmencharakter in sich. Das größte der einzelnen Stücke, aus denen es sich zusammensetzt, will der Verfasser von der älteren Melania gehört haben. Auf diese Melania-Erinnerungen müssen wir noch einmal im Zusammenhang (vgl. c. 9 und übrigens bereits c. 5; weiteres unten) zurückkommen. Vorläufig notieren wir, daß zu der Erzählung hier eine merkwürdige Dublette in c. 58 — und hier als ein Bericht der jüngeren Melania vorkommt. — Wichtig aber ist für die Charakterisierung unseres Verfassers, daß Pambo von ihm in erster Linie als Lehrer des Bischofs Dioskur, der Brüder Ammonios, Eusebios, Euthymios und ferner eines Origenes[1]) eingeführt wird 29 15 f. Die an erster Stelle Genannten sind die aus dem Streit mit Theophilos bekannten vier langen Brüder. Hier haben wir also wieder den Kreis, der durch die Namen Euagrios, Chrysostomos, Rufin, Isidor (s. u.) umschrieben wird. Wir dürfen wohl annehmen, daß gerade diese Notiz von dem Verfasser der Historia selbst stammt.

Am Schluß dieses Abschnittes stehen zwei Logien. Von ihnen findet sich das eine, das Sterbewort Pambos 31 10—17, wörtlich in den Apophthegmata Patrum Pambo 8, das zweite 31 18—32 8, mit bedeutender Abweichung Pambo 9[2]). Man könnte wiederum sehr geneigt sein, anzunehmen, daß die Apophthegmata aus der Historia geschöpft haben. Aber einmal scheint mir das zweite Logion in den Apophthegmata besser überliefert zu sein. Denn während hier erzählt wird, daß Pambo sich gescheut habe, einen λόγος γραφικὸς ἢ πνευματικός zu sprechen, heißt es in der Historia nach übereinstimmendem Zeugnis der Handschriften λόγος γραφικὸς ἢ πραγματικός (!). Auch scheint mir durch die Zusätze in der Historia (λέγων μὴ κατειληφέναι. οὕτω μέντοι τὰς ἀποφάσεις αὐτοῦ ἐδέχοντο . . . ὡς ἀπὸ θεοῦ), der ursprüngliche Sinn der Überlieferung gestört zu sein. Denn nach diesen war davon die Rede: daß Paulus überhaupt vor pneumatischer Ausdeutung der Schrift Scheu hatte[3]),

1) Vielleicht identisch mit dem Origenes in Rufins Hist. Monach. c. 26, der hier allerdings als ein Schüler des Anton erscheint.

2) Migne, 65, p. 369 f.

3) Dazu liegen in den Apophthegmata Analogien vor, vgl. Ammon 2, Migne 65, 128; Zenon 4, Migne 176; Poimen 8, Migne 321.

während es nunmehr so erscheint, als hätte er mit dem Reden nur gezögert, weil er die Sache noch nicht verstanden [1]).

Zum Beweise für die Priorität der Apophthegmata reichen die Beobachtungen freilich nicht hin. Für die Priorität der Historia könnte man andererseits anführen, daß die Apophth. keine Gewährsmänner dieser Überlieferung angeben, während erstere beide Male Origenes und Ammonios nennt. In der sekundären Überlieferung verschwinden derartige Mittelsmänner sehr oft. Aber könnte nicht auch hier wieder das Bestreben des Verfassers der Historia vorliegen, seine Freunde in Verbindung mit Pambo erscheinen zu lassen? Bei dem ersten Logion fügt er neben ihnen noch λοιποὶ ἀδελφοί an und die Apophth. haben τοῖς παρεστῶσιν αὐτῷ ἁγίοις ἀνδράσιν. Hier scheint doch manches für die Annahme der Interpolation auf Seiten von Hist. zu sprechen.

Aber selbst gesetzt, daß unsere Apophthegmata von der Historia zum Teile abhängig wären, so würde immerhin die Wahrscheinlichkeit bleiben, daß der Verfasser der Historia hier seinerseits διηγήματα τῶν πατέρων bereits schriftlich vorgefunden hätte. Dieser Überlieferung wird dann auch die Pambo-Pior-Anekdote zum Schluß des Kapitels entstammen, 32_{9-15}.

Nach dem Gesagten werden wir erwarten, daß nun in dem folgenden Kapitel „Ammonios" der Verfasser besonders deutlich sich selbst zu Wort melden wird, und unsere Erwartung täuscht uns nicht. Wir begegnen zunächst einer Anekdote, wie sich Ammonios einst dem Bischofsamt durch Selbstverstümmelung (Abschneiden eines Ohres) entzogen habe. Eine derartige Erzählung, wie deren ähnliche vielsam im Umlaufe waren, wird in der Qunlle des Verfassers gestanden haben; sie gibt ihm Veranlassung zu einem Lobpreis des Ammonios 33_{18}—34_{12} [2]). Und in dieser allgemeinen Charakterisierung zeigt sich — es wurde schon oben darauf hingewiesen — dessen eigenster Stil ganz deutlich. Er feiert hier die große Gelehrsamkeit unseres Helden, seine Vertrautheit mit den Werken des Origenes usw., ganz so wie er später die ältere Melania schildert. Und dann folgt 34_{10} zum Schluß der Satz [3]), der uns jedes Zweifels überhebt: τούτῳ ψήφους

1) Freilich ist schon in der Apophth. durch das „εὐθύς" οὐκ ἀπεκρίνατο dieses Verständnis halbwegs eingeführt.

2) Auch die Notiz über Tod und Bestattung seines Helden 34 13—16, die uns nur im B-Text der Historia erhalten ist, mag der Verfasser selbst — vielleicht nachträglich — hinzugefügt haben.

3) Die Gruppe PTW läßt den Satz fort, wohl aus dogmatischen Gründen. (Butler).

ἐδίδου ὁ μακάριος Εὐάγριος ἀνὴρ πνευματοφόρος καὶ διακριτικός[1]), λέγων ὅτι οὐδέποτε αὐτοῦ ἀπαθέστερον[2]) ἑώρακα ἄνθρωπον. Reitzenstein hat bereits hervorgehoben, daß hier und nur hier im ersten Abschnitt πνεῦμα im technischen Sinn in dem Ausdruck πνευματοφόρος vorkommt.

Im 12. Kapitel berichtet der Verfasser von der Krankheit eines Mönches Benjamin. Zunächst hebt der Bericht ganz objektiv an bis zu dem Satz 35 6: πρὸ ὀκτὼ μηνῶν τοῦ θανάτου αὐτοῦ ὑδρωπίασε, καὶ ἐπὶ τοσοῦτον ὠγκώθη αὐτοῦ τὸ σῶμα ὡς ἄλλον Ἰὼβ φαίνεσθαι. Nun folgt die persönliche Reminiszenz. Der Bischof Dioskoros (!) damals noch Presbyter habe den Euagrios und ihn aufgefordert, den Kranken zu besuchen. Sie haben ihn in seinem furchtbaren Leiden gesehen und ein erbauliches Logion von ihm gehört. Nun wird 36 4 der fallen gelassene Faden genau an derselben Stelle wieder aufgenommen, τοὺς οὖν ὀκτὼ μῆνας δίφρος αὐτῷ ἔκειτο πλατύτατος und die Erzählung fast bis zum Schluß geführt. Dann folgt ein reflektierendes Wort, weshalb gerade diese Erzählung in das Werk aufgenommen sei 36 7—8. Aber nun erst wird nachträglich der Tod des Dulders erzählt: τελευτήσαντος δὲ αὐτοῦ αἱ φλιαὶ τῆς θύρας ἐπήρθησαν . . . τοσοῦτος ἦν ὁ ὄγκος.

Ich meine wir greifen hier wieder die Technik des Kompilators, die übrigens zum Schluß herzlich ungeschickt ist, mit Händen.

Die folgenden Kapitel, 13—16, sind völlig in objektivem Stil gehalten, der Verfasser gibt hier eine Reihe von Erzählungen einfach weiter; einmal[3]) am Schluß von Kap. 15 gibt er eine reflektierende Bemerkung über die eben erzählten Geschichten, die Mißverständnissen vorbeugen will[4]), und die Einleitung zu Na-

---

1) διακριτικός heißt auch Stephanos 77 14, als Gewährsmänner hier 77 18 οἱ περὶ τὸν ἅγιον Ἀμμώνιον καὶ Εὐάγριον! (vgl. hier auch die Wendung 77 14 εἰς ἄκρον γενόμενος ἀσκητής s. o. 100 1). Ferner 120 14 (vorher εἰς ἄκρον τὸν νοῦν) (Euagrios): χάρισμα γνώσεως καὶ. . . . διακρίσεως; 43 16 (allgemeine Charakterisierung des Makarios): τοσαύτης ἠξιώθη διακρίσεως.

2) ἀπάθεια 12 3 (Prooemium); 116 4 Schlußbemerkung zu Serapion (allerdings auch 115 18 ἀπαθῶς); 117 2 (Euagrios): ὁ σοφώτατος καὶ ἀπαθέστατος; 129 13 (c. 41): ἐλευθερωθέντες . . . πάσης ἁμαρτίας; 153 13 εἰς τοσοῦτον δὲ ἀπαθείας ἤλασεν ἡ γραῦς (in einer spezifisch persönlichen Bemerkung). — Allerdings auch 28 4 (Ammon) εἰς ἀπάθειαν ἐληλακότων. Über 143 8 (Elpidios) ἐπὶ τοσοῦτον δὲ ἤλασεν ἀπαθείας, s. u. Vgl. noch 85 22 εἰς τ. διάνοιάν μου οὐκ ἀναβαίνει πάθος. 139 19 f. (c. 47 !) αἱ τῶν ἐμπαθῶν ψυχαί; 16 22 πρὸς δαμασμὸν τῶν παθῶν (c. 2). Zu dem oben hervorgehobenen Gebrauch von ἐλαύνειν vgl. noch c. 11 (Ammonios) 32 17 εἰς ἄκρον φιλοθείας ἐλάσαντες, ebenso 157 21; ähnlich 150 15.

3) Auch will er das vorhergehende Logion, das übrigens schon einen ähnlichen reflektierenden Charakter zeigt, von Makar dem „Jüngeren“ selbst gehört haben 39 21.

4) Zu dem Ausdruck hier περιστατικαὶ ἀρεταί 40 9. 11, vgl. in der Schluß-

thanael 40_{12-18} wird von ihm stammen oder doch überarbeitet sein.

Und nun kommt der Verfasser zu den Erzählungen von den beiden berühmten Makaren (17—18). Er kann es sich hier nicht verhehlen: das Material, das er für beide hat, ist zum Teil recht fragwürdiger Art. So schickt er in den einleitenden Bemerkungen eine gewisse Entschuldigung vorauf. Er selbst trägt Bedenken, all das Merkwürdige, das er von ihnen erfahren, mitzuteilen, aber er versichert doch dem Leser, daß er nicht lügen will und deshalb solle man ihm auch glauben. Nun gibt er von dem älteren Makarios eine allgemeine Charakteristik[1]), und dann folgt er wohl im Ganzen seiner Quelle, denn er betont ja selbst zum Schluß, daß er diesen Makarios nicht mehr gekannt habe. Einmal wenigstens unterdrückt er einen gar zu merkwürdigen Bericht der Quelle (dem Rezept seiner Einleitung getreu). Er las in ihr sicher schon die allerdings mehr als merkwürdige Erzählung wie Makar einmal einen Toten im Grabe reden ließ, um einen ketzerischen Hierakiten zu widerlegen[2]). Hier regt sich sein schriftstellerisches Gewissen: „Es ging das Gerücht um, daß er einen Toten erweckt habe, um einen Ketzer, der die Auferstehung der Leiber nicht bekannte zu widerlegen. Und dieses Gerücht nahm überhand in der Wüste“ [3]).

Aber den andern Makarios hat er gekannt und hier will er neben dem, was er von andern erfahren, auch das berichten, was er selber mit angesehen hat. Was sollen wir freilich von einem Augenzeugen halten[4]), der (allerdings neben einem niedlichen von ihm angeblich belauschten[5]) Selbstgespräch des Makarios 56_{11}— 57_3, das leidlich echt aussieht) zu berichten weiß, wie Makar auf seine Bitte einen krebskranken Priester geheilt, der so zerfressen

bemerkung zu 12 p. 36_8 ὅταν τι περιστατικὸν ἀνδράσι δικαίοις συμβαίνῃ und c. 47 (!) p. 138_6 περιστατικὰ καὶ ἐκπτωτικά. Prooemium 14_3 περιστάσεις.

1) 43_{13}—44_1; über τοσαύτης ἠξιώθη διακρίσεως s. o. 107_1.

2) Rufins Hist. Mon. 28 hat uns, weniger wählerisch, die Legende erhalten, ähnliche Legenden übrigens auch in den Apophthegmata Makar 7, Milesios 1 u. 5.

3) Aber gegen das Märchen von der in eine Stute verwandelten Frau, das uns auf den ersten Blättern von 1001-Nacht wieder begegnet, hat er kein Bedenken gehabt.

4) Vgl. schon die hier durchaus zutreffende Kritik Weingartens, Ztschr. f. Kirchengesch., I S. 26.

5) Der Satz mit dem er sein Lauschen begründet: νομίσας αὐτὸν ὑπὲρ ἄνθρωπον, ὡς ἅτε ἀρχαῖον, ἀκροώμενος τί λέγει — ist in höherem Sinn wenigstens echt historisch. Die heiligen pneumatischen Männer gelten als Orakelträger, ihre λόγοι als heilige Orakel. (Zu dem allerdings unverständlichen ὡς ἅτε ἀρχαῖον schlägt Reitzenstein zweifelnd [brieflich] die Vermutung vor: ὡς ὄντα ἀκέραιον vgl. p. 75_9).

gewesen, daß man am Scheitel den Knochen gesehen habe (freilich erst nachdem dieser versprochen, als Unwürdiger dem Priesteramt zu entsagen) (54_8 ff.) — der betont, wie er selbst gesehen, daß Mahar über einem dämonischen Kranken gebetet, bis dieser in der Luft schwebte, 54_{22} ff. — der sich von Paphnut dem Schüler des Mahar persönlich erzählen läßt (57_{12}), wie der Heilige das erblindete Junge einer Hyäne geheilt habe[1]), und von der heiligen Melania gehört haben will[2]), daß sie das Schaffell als Geschenk besitze, das die dankbare Hyäne dem Heiligen gebracht habe. Ein derartiger „Augenzeuge" ist wirklich nicht ernst zu nehmen. Er streut wahllos seine Bemerkungen, daß er dies und das gesehen habe, in einen übernommenen Bericht ein.

Besseres oder wenigstens interessantes Material liegt gerade in den Stücken der Überlieferung vor, bei denen der Verfasser seine Augenzeugenschaft nicht betont. Sie zeigen alle denselben Typos. Makarios erscheint in ihnen als der große Asket, der alle möglichen Arten von Askese und asketischen Anforderungen ehrlich durch das Experiment an sich selbst erprobt. So werden diese Erzählungen zugleich zu einer leisen Polemik gegen verstiegene asketische Aussprüche. Dahin gehört die Erzählung, wie Makarios den Schlaf gänzlich zu überwinden sucht, aber schließlich den Ansprüchen der Natur nachgeben muß, wie er einmal versucht im Zustand der visionären Entzückung andauernd zu verharren, aber schließlich vom Himmel wieder herabsteigen muß[3]). Polemische Tendenz und zwar gegen das Wander-Mönchstum ist auch deutlich zu spüren in der niedlichen Anekdote, wie Makar sich auf den Boden setzend den Teufeln widersteht, die ihn aus der Zelle locken wollen „Zieht, Dämonen, zieht". Deutliche Tendenz gegen

---

1) Ein echtes Wandermotiv. Sulpicius Severus, Dialog I 15 berichtet die Geschichte von einem anonymen Anachoreten und einer Löwin. Rufinus H. Eccl. II 4 von einem der Makare und von einer Löwin. In den sogenannten koptisch erhaltenen „Vertues de St. Macaire" und der koptischen Vita (Amélineau, Annales du Musée Guimet XVII 134. 235) wird das Hyänenwunder vom älteren Makar berichtet. In der Überlieferung über die beiden Makare herrscht überhaupt ein heilloser Wirrwarr.

2) Es wird freilich nicht ganz klar, ob Melania das dem Paphnut oder dem Verfasser erzählt haben soll. Doch ist das erstere das Wahrscheinlichere. Es ständen dann hier zwei verschiedene typische Formen, in denen der Verfasser das überkommene Material weitergibt neben einander (Reitzenstein).

3) Vgl. zu den beiden Erzählungen Reitzenstein 152 f. Er wird darin Recht haben, daß hier eine Tendenz vorliegt, die mit den Geschichten in c. 1 u. 4 und überhaupt mit der überschwänglichen Stimmung im Euagrios-Kreis in einem gewissen Widerspruch steht.

die Pachomiosklöster spricht vornehmlich in den beiden Erzählungen, in denen der Heilige sich zunächst in der Art der Askese von Tabennä übt, dann incognito in das Kloster des Pachom wandert und die Mönche dort übertrumpft, bis Pachom auf Grund einer Offenbarung ihn erkennt und bewundernd begrüßt. — Irgend ein geschichtlicher Keim mag in diesen Erzählungen stecken. Es ist beachtenswert, daß in den Apophthegmata, diesem Werk aus dem Kreise der sketischen Mönche, Pachom nur ein einziges Mal genannt wird und gerade in einem Logion des Makarios Politikos (Migne 65, 304). Makarios der Städter in den Apophthegmata ist aber gleich unserem Makarios dem Alexandriner. Zu den anerkannten Größen des sketischen Kreises scheint dieser nicht gehört zu haben. Die Apophthegmata bringen von ihm nur drei Logien und eine Erzählung von ihm und dem älteren Makarios (unter dessen Namen Nr. 21 und Migne 269), bei der ersterer schlecht abschneidet und wegen seiner unbarmherzigen Strenge dem Bann verfällt.

Aber wie es mit der historischen Treue im engeren Sinn verhalten mag, jedenfalls lassen uns diese Erzählungen in Stimmungen, Strömungen, Tendenzen des sketischen Mönchstum sehr schön hineinschauen.

Das Kapitel über Moses den Räuber (19) enthält außer einer kurzen Einleitung, wohl aus der Feder des Verfassers, echten und guten Apophthegmatenstoff in rhetorischem Aufputz. Zu bemerken ist, daß die Unterredung zwischen Moses und Isidor Apohthegmata Moses 1, allerdings stark umgebildet, wiederkehrt. Die beiden folgenden langen Antonios-Anekdoten 21. 22 (Eulogios und der Krüppel. Paulus der Einfältige) will der Verfasser von Kronios resp. Kronios und Hierax gehört haben. Daß in diesen langen Erzählungen keine direkt mündliche Überlieferung vorliegt, dürfte an sich klar sein. Zum Überfluß finden wir am Schluß von c. 21 ein aus der Vita des Anton rein literarisch entlehntes Stück (69_4 ff.).

Wieder etwas stärker tritt der Verfasser Kap. 23 (Pachon) in den Vordergrund. Er berichtet ausführlich ein eigenes Erlebnis, wie er in die große Wüste ging und dem Pachon seine Begierde nach dem Weibe klagte, auch wird gleich im Anfang der Name des Euagrios genannt (75_5). Im Grunde aber ist diese ganze erste Erzählung doch wie es scheint nur die literarische Einleitung[1]) zu der eigenen Geschichte des Pachon, die etwa mit 75_{17} beginnt.

1) Der Übergang erfolgt mitten in der Rede des Pachon. Man beachte die

Damit ist der erste Abschnitt beendigt. Angehängt ist diesem in c. 24—28 eine Art chronique scandaleuse, eine Sammlung von leidvollen und schlimmen Mönchsgeschichten, die für unsere Kenntnis gewisser häretischer Tendenzen und Stimmungen im ältesten Mönchtum höchst wertvoll sind. Die Überleitung (c. 24) bildet ein Bericht, der von der bösen Krankheit eines Stephanos handelt und von seiner in ihr bewiesenen Geduld. Dann folgen Erzählungen von gefallenen Mönchen. Hier liegt nun ein sehr bemerkenswerter Tatbestand vor. Unser Verfasser greift nämlich in dem schon oft genannten c. 47 auf diese Berichte wieder zurück 137 16. Damals geschah auch das mit Stephanos, der sich schimpflicher Ausschweifung ergab, und das mit Eukarpios und dem Alexandriner Heron (c. 26) und dem Palästinenser Vales (c. 25) und das mit Ptolemaios dem Ägypter in der Sketis (c. 27). Unsere Aufmerksamkeit erregen hier namentlich die beiden ersten Nummern. Denn das, was hier von Stephanos angedeutet wird, steht im diametralen Gegensatz mit dem von Stephanos in c. 24 Berichteten und von Eukarpios war vorher gar nicht die Rede. Schon jetzt drängt sich die Vermutung auf, daß eine von unserem Verfasser benutzte Quelle mehr Erzählungen von gefallenen Mönchen bot als jener aufgenommen, und daß er dann in c. 47 auf die Sammlung zurückgreifend sie vollständiger im Exzerpt wiedergibt und dabei vergißt, daß er ja einige dieser Erzählungen unterdrückt hat.

Und es gewinnt sogar den Anschein, als erhielten diese Vermutung eine überraschende äußere Bestätigung.

Denn wir finden tatsächlich die hier vermißten Erzählungen in jener kleinen Sammlung wieder, welche der Syrer Anan-Jesu uns in seinem Paradies als zweiten Teil des Palladios (Ausgabe von Bedjan, Acta martyrum et sanctorum VII p. 193 ff.) in syrischer Übersetzung aufbewahrt hat. Dieser „zweite Teil“ der Historia Lausiaca bringt neben Apophthegmata-Überlieferung gleichsam als Nachtrag eine Reihe von Stücken, die sich in der voraufstehenden syrischen Überlieferung der Hist. Laus. nicht finden. Hier finden wir p. 292 ff. und 296 ff. tatsächlich die beiden Geschichten von Stephanos uud Eukarpios! Butler der in seiner Lausiac History I p. 79 ff. bereits auf diesen Tatbestand hingewiesen, wirft dort p. 83 die Frage auf, ob uns hier vielleicht ein verloren gegangenes Stück der Lausiaca erhalten sein könnte. Aber wie sollte sich

---

gelehrte Ausführung über die Herkunft der Sünde 75 13—16, die mit den folgenden grotesken Erlebnissen gar nichts zu tun hat und aus einer ganz andern Welt stammt.

dies allein in einer ganz sekundären syrischen Überlieferung erhalten haben und in der ganzen übrigen weitverzweigten Überlieferung verschwunden sein? So nimmt Butler im zweiten Teil seines Werkes (Anm. 90 zu c. 47) an, daß vielleicht die im Syrischen erhaltenen Geschichten auf Grund der Andeutungen in Hist. Laus. 47 frei erfunden sein.

Doch auch diese Auskunft unterliegt schweren Bedenken. Den syrischen Kompilator jener Sammlung wird man für die angenommene freie Erfindung jedenfalls nicht verantwortlich machen können. Denn es läßt sich nachweisen, daß fast alle in jener Sammlung stehenden Geschichten sich irgendwo in griechischer und lateinischer Überlieferung wiederfinden. Vor allem aber ist es kaum denkbar, daß diese höchst lebendigen Geschichten (s. die Übersetzung im Anhang) mit ihren vielen höchst interessanten Einzelzügen, auf Grund der einen Zeile in der Historia hätten erdichtet werden können.

Immerhin könnte Butler einen Grund für seine Vermutung geltend machen. Das erste der beiden genannten Stücke, in welchem Euagrios eine Hauptrolle spielt, ist von einem Euagrios-Schüler überliefert, der hier und da, genau so wie der Verfasser der Historia im Ich-Stil redet. Damit zeigt er in der literarischen Aufmachung eine so starke Verwandtschaft mit den betreffenden Partien der Hist. Laus., daß doch wieder die Annahme einer ursprünglichen Zugehörigkeit zu dieser oder einer Erdichtung auf Grund ihrer Angaben nahegelegt zu seiu scheint. Ich komme im Anhang unter Vorlegung einer Übersetzung auf diese Schwierigkeit zurück, betone aber, daß wie sich nun auch unser Urteil über die syrischen Stücke gestalten mag, der Schluß, den wir oben schon allein auf Grund der eigentümlichen Rückverweisung in c. 47 gewannen, in sich feststeht.

So gehe ich zunächst dazu über, auch für diese Kapitel die Frage zu erheben, ob in ihnen eigene Zutaten des Verfassers zur Quelle noch mehr oder minder deutlich zu erkennen sind. Merkwürdig ist es zunächt, daß c. 24 im Gegensatz zu den Andeutungen über Stephanos in c. 47 eine höchst erbauliche Geschichte von einem frommen Dulder desselben Namens bezeugte. Sollte der Verfasser vielleicht hier jene Skandalgeschichte unterdrückt und dafür eine andere unter demselben Namen eingestellt haben?[1]). In c. 25 drängt sich das subjektive Element nirgends vor, nur

1) Der Verfasser will sie von seinen Freunden Ammonios und Euagrios erhalten haben. Vgl. auch die Wendungen: εἰς ἄκρον γενόμενος — διακριτικός.

einmal ist von Makarios „unserem“ Presbyter (79_{15})[1] die Rede. Charakteristisch ist wieder c. 26 (Heron). Im allgemeinen ist die Berichterstattung ganz objektiv, aber der Verfasser der Lausiaca läßt es sich nicht nehmen 81_{15} ff. eine persönliche Erinnerung in den Zusammenhang einzuflechten. Er hat mit seinem Mitschüler Albanios (s. o.) den Heiligen in seinen guten Zeiten selbst gesehen und schildert dessen exemplarische Heiligkeit. Wiederum kann man diesen Ichbericht ruhig herausnehmen (81_{15}—82_{13}) und sehen, wie sich das Übrige besser als vorher zusammenschließt. Der Bericht c. 27 zeigt wiederum gar keine subjektiven Elemente. Zum Schluß aber hat dann der Sammler dieser sketischen Geschichten von gefallenen Mönchen in c. 28 eine kurze Erzählung von einer in Jerusalem gefallenen Jungfrau angehängt, die sicherlich in seiner sketischen Quelle nicht gestanden hat[2]).

Wir sind damit am Ende eines größeren Abschnittes c. 7—23, zu dem c. 24—29 als Anhang hinzugerechnet werden mag. Dieses Stück stellt sich als ein geschlossener Zusammenhang dar, als eine Beschreibung des sketischen Mönchstums. Es ist charakteristisch, wie in dieser Quelle „Ägypten“ geradezu als Ausland gilt (vgl. 30_{15}. 83_{8}). Die Sketis ist nicht Ägypten, ist eine Welt für sich. Das Mönchstum (Anachoretentum) hier hat ein ganz bestimmtes Gepräge, dessen charakteristische, sich von seiner Umgebung abhebende Haltung ich noch einmal im Zusammenhang zu behandeln gedenke. Für diesen Kreis der sketischen Mönche standen dem Verfasser Quellen, vielleicht nur eine Quelle, die am Schluß auf Grund äußerer Zeugnisse ganz deutlich heraustritt, zur Verfügung. Er hat diese mit einem Firniß persönlicher Erinnerung von oft sehr fragwürdiger Natur aufpoliert und so mit billigen Mitteln eine interessante Reisenovelle geschaffen. Eine Überlegung mag seine Abhängigkeit von älterem quellenmäßigem Zusammenhang noch deutlicher machen. Wieder und wieder stießen wir auf die Beobachtung, daß der Verfasser sich als Schüler des Euagrios und Anhänger seines Kreises fühlt. Weshalb bringt er uns in diesem ganzen Abschnitt keinen ein-

---

1) ἡμῶν > P, im folgenden haben PT ἡμῖν, andere Hndschrn lassen es fort. Man sieht daraus, wie leicht ein derartiges ἡμεῖς sich auch später noch einschleichen konnte.

2) Beachte 84_{4} den Terminus σωφροσύνη (s. o. 97_{2}); ferner σκηνή 84_{1}, das (im Sinne von Betrug) nur hier und 112_{1} c. 37 (Serapion) und im Dialog üb. d. Leben d. Chrysostomos c. 4. (Migne Joh. Chrysost. I p. 18) vorkommt, vgl. Reitzenstein 164_{4}.

gehenden Bericht über Euagrios und seine συνοδία? Er hat sich in den sogenannten „Zellen“ bei Euagrios aufgehalten; weshalb erzählt er davon nicht an dem Punkt, wo seine Reise ihn dorthin führt (c. 18 Anfang)? Weshalb bringt er erst — deutlich als einen Anhang — in c. 38 — einen Abschnitt über seinen Lehrer, den berühmten Heros der Sketis? Die Antwort kann nur sein: deshalb weil seine Quelle an dem Namen des Euagrios mit Stillschweigen vorüberging [1]) und er dieser Quelle so mechanisch folgt, daß er von sich aus keine neuen größeren Abschnitte hinzufügt. So mußte er sich damit begnügen, die Erinnerungen an seinen Meister und dessen Kreis zunächst zerstreut hie und da unterzubringen.

Der folgende in sich zusammenhängende Abschnitt der Historia beschreibt das Leben der Mönche in der Thebais, in deren Mittelpunkt die Schilderung des Pachom-Ordens (c. 32) steht. Ich greife das letztere Kapitel heraus, um wiederum die Technik der literarischen Arbeitsweise unseres Autors deutlich zu machen. Zunächst haben wir auch hier eine völlig objektive Berichterstattung auf Grund von Quellen, die uns die Organisation der Pachomiosklöster aus einer Zeit lange nach dem Leben und Wirken des Pachomios wiederspiegeln. Zum Schluß beginnen dann die Einarbeitungen. Es heißt 93 8 ff.: ἔστι δὲ τὸ πρῶτον καὶ μέγα μοναστήριον, ἔνθα αὐτὸς ὁ Παχώμιος ᾤκει τὸ καὶ τὰ ἄλλα ἀποκυῆσαν μοναστήρια, ἔχον ἄνδρας χιλίους τριακοσίους [ἐν οἷς καὶ ὁ καλὸς Ἀφθόνιος ὁ φίλος μου γενόμενος γνήσιος, τὸ νῦν δευτερεύων ἐν τῷ μοναστηρίῳ, ὃν ὡς ἀσκανδάλιστον ἀποστέλλουσιν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἐπὶ τὸ διαπωλῆσαι μὲν αὐτῶν τὰ ἔργα, συνωνήσασθαι δὲ τὰς χρείας]. ἔστι δὲ ἄλλα μοναστήρια ἀπὸ διακοσίων καὶ τριακοσίων [ἐν οἷς καὶ εἰς Πανὸς τὴν πόλιν εἰσελθὼν εὗρον ἄνδρας τριακοσίους]. Man sieht auch hier wieder wie schön sich der Zusammenhang zusammenschließt, wenn wir zunächst einmal den oben eingeklammerten Satz mit den persönlichen Erinnerungen [2]) streichen. Wie ungefüge und undeutlich schließt

---

1) Es wird sich nachweisen lassen, daß die Grundlage der „Apophthegmata Patrum“ an Euagrios ebenfalls so gut wie ganz vorüberging. Die griechische Überlieferung hat zwar eine Anzahl von Logien des E. Aber diese stammen alle (mit einer Ausnahme) aus dessen Werken und werden nachträglich eingefügt sein. Die lateinische Überlieferung bringt noch mehr Interpolationen aus den Euagrios-Schriften. Die große syrische Sammlung des Anan-Jesu nennt seinen Namen nur zweimal, darunter einmal infolge Verwechselung mit Euprepios.

2) Es scheint als wenn unser Verfasser den Aphthonios gelegentlich bei dessen Reisen nach Alexandrien kennen gelernt hat.

sich endlich der letzte Satz mit dem Verbum in der ersten Person an: es gibt aber auch andere Klöster mit zweihundert und dreihundert [in welchen ich, wie ich nach Panopolis kam, dreihundert Männer fand]. Lagen denn alle übrigen Klöster des Pachomios-Ordens etwa in Panopolis? Und wie kommt es, daß der Verfasser in diesen Klöstern 300 Insassen insgesamt fand, während vorher von mehreren mit zwei- oder dreihundert Insassen die Rede war? Man sieht, welche Verwirrung der Interpolator hier angerichtet hat. Unmittelbar an den oben ausgeschiedenen letzten Satz schließt sich dann der weitere Satz an: ἐν τούτῳ τῷ μοναστηρίῳ ἑώρακα ῥάπτας δεκαπέντε . , . κναφεῖς δεκαπέντε. Der Satz fehlt in unserer wertvollsten Gruppe PT und ist von Butler schon im Text eingeklammert. Es ist möglich, daß hier ein späterer Interpolator den Ichstil des Verfassers der Historia nachahmte. Dann beginnt von neuem die ruhige Schilderung ἐργάζονται δὲ πᾶσαν τέχνην 94_{9}—$_{10}$. Die darnach folgende Erwähnung der Schweinezucht der Tabenisiten, der Tadel des Augenzeugen wegen dieser Sache, die Antwort der Pachom-Mönche auf diesen Tadel (94_{11}—95_{5}) fehlen ebenfalls in PT al. (von Butler eingeklammert). Man weiß also wiederum nicht, ob hier der Autor selbst oder ein späterer Bearbeiter interpoliert. Eine Bearbeitung liegt auf alle Fälle vor.

Das vorliegende Kapitel bietet also wieder ein klassisches Beispiel für das Verfahren des „Autors“ der Historia Lausiaca[1]). Um dieses Kapitel gruppieren sich nun die übrigen, die von der Thebais handeln. c. 33 fährt im Bericht von 32 unmittelbar fort und behandelt die Pachomischen Frauenklöster. 33 B und 34 bringen zwei Geschichten aus diesem Milieu, (über die Parenthese 34 p. 99_{18} s. o.). Voran steht diesem Ganzen der Bericht über die Frauenklöster in Athribe[2]) und eine Wundererzählung von der frommen Jungfrau Piamun wahrscheinlich aus dieser Gegend, die hier (vgl. das oben Gesagte) als Ägypten bezeichnet wird. Hinter den Pachomios-Berichten folgt c. 35 das spezifisch persönliche Kapitel über Johannes von Lykopolis (ebenfalls Thebais). So hat

1) Reitzenstein verweist mich auch auf den abrupten Übergang, mit dem 88_{4} (nach einer kurzen Einleitung) mit καθεζομένῳ οὖν αὐτῷ die Erzählung von der Offenbarung der pachomianischen Klosterregel beginnt. Derartige abrupte Übergänge resp. Verkürzungen des quellenmäßigen Materials sind für die Arbeitsweise unseres Verfassers ebenso charakteristisch wie das Aufnehmen des fallen gelassenen Faden mit demselben Wort. Die gesamte Klosterregel ist natürlich einfach übernommenes Gut, eine Tradition, die freilich wie die Pachom-Forschung ergeben hat, spätere Verhältnisse des Ordens voraussetzt.

2) Athribe liegt nördlich von Tabennisi.

nun unser Verfasser hierher auch den Poseidonios c. 36 gestellt als ursprünglich thebaischen Mönch, obwohl er ihn selbst in Bethlehem kennen gelernt haben will. In der Form von Erzählungen des Poseidonios gibt er zwei Geschichten (eine davon spielt in der ägyptischen Porphyroswüste, die andere in Bethlehem), die er vielleicht wieder irgend einer schriftlichen Überlieferung verdankt. Der Schluß des Kapitels mit seinem Ausfall gegen Hieronymus stammt natürlich von ihm.

Gut disponiert hat er dann, wenn er an dieser Stelle den sonderbaren Heiligen, den Wander- und Bettelmönch Serapion unterbringt, der ja eben als Wandermönch bisher nirgends einzustellen war. Er wird das ganze Kapitel in Bausch und Bogen einer Quelle entlehnt haben[1]. Und nun endlich, wir wissen jetzt weshalb, bringt er als Nachtrag ein Kapitel über den von ihm so verehrten Euagrios. Viel wirklich Persönliches weiß er allerdings auch hier nicht zu berichten. Aber die interessante Vorgeschichte seines Helden hat er uns erhalten. War er so noch einmal zur Sketis zurückgekehrt, so konnte er hier nur auch einen zweiten Nachtrag bringen. In c. 39 berichtet er ganz im objektiven Apophthegmenstil von einem Helden der Sketis, den er bisher (vgl. Pambo c. 10) nur im Vorbeigehen erwähnt hatte.

Damit schließt er zunächst den ägyptischen Abschnitt im weiteren Sinn und wendet sich nunmehr den syrischen Mönchen zu. Er beginnt mit Ephraim v. Edessa und widmet ihm das Kap. 40, über dessen Komposition wir bereits oben gehandelt haben. Eine völlige Entgleisung ist es dann freilich, wenn er c. 41 den Katalog heiliger Frauen bietet. Vielleicht stellt er das Kapitel hierher, weil die erste der erwähnten Frauen Paula nebst ihrer Tochter Eustochion in Bethlehem ihren Aufenthalt hatte. Wir haben schon oben bewiesen, daß der betreffende Abschnitt im wesentlichen wirklich sein Werk ist. Schon gleich im Anfang treffen wir auf die polemische Wendung gegen Hieronymus. Wir werden aber weiter unten noch einmal auf diesen Abschnitt zurückkommen müssen.

Nun folgen weitere syrisch-palästinensische Mönche: 42 Julian v. Edessa, 43 f. Adolios und Innocenz auf dem Ölberg. Dann aber wird wieder die Disposition jäh unterbrochen mit Philoromos von Galatien[2]. Wir haben hier, wie wir schon wegen dieser Durch-

1) Vgl. das oben S. 107_2 über den Schlußsatz Gesagte; und zu der Parenthese 114_2 (ἦθος καὶ γνῶσις) s. o. 99.

2) Das wichtige Kapitel steht, wie schon einmal bemerkt. in der Überlieferung

brechung erwarten können, ein deutlich erkennbares Stück aus des Verfassers eigner Hand. Durch die Wendung: 133_{24} οὐ μέμνημαί ποτε ἀποστὰς κατὰ νοῦν τοῦ θεοῦ μου steht es in direkter Verbindung mit c. 58 152_{10} (Mönche von Antinoe), der Satz: ὃς πεζῇ τῇ πορείᾳ καὶ μέχρις αὐτῆς Ῥώμης ἦλθεν 133_{19} steht auch im Vorwort 11_{7}. Zu den charakteristischen Termini 133_{14} ἀφ' οὗ ἐμυσταγωγήθην καὶ ἀνεγεννήθην (auf die Mönchsweihe bezogen) vergleiche man Reitzenstein S. 164_{4}, und dazu gesellt sich das terminologische ἀπετάξατο 132_{20}. Das Kapitel gehört mit den Schlußkapiteln 66 ff. dem galatischen Milieu an. Es ist eben doch sehr wahrscheinlich, daß Palladios der Galater, später Bischof von Aspona in Galatien, die Historia geschrieben hat.

Schwierig ist das Urteil über c. 46, die ältere Melania. Es steht nicht ungeschickt an dieser Stelle, denn die Melania wirkte, wie der Schluß vermerkt, 27 Jahre in ihrem Kloster zu Jerusalem. Es hebt sich durch seine größere Ausführlichkeit von den übrigen syrischen Partien ab, zeigt aber durchaus den objektiven Stil eines Berichtes, der wesentlich Dinge aus vergangener Zeit, aus dem Jahr 373 behandelt. Daß der Bericht von dem Verfasser der Historia übernommen ist, wird an dessen Schluß deutlich. Wir wiesen nämlich bereits oben nach, daß der hier sich findende Bericht über Rufin der Feder unseres Autors entstammt. Und hier treffen wir nun wieder auf seine uns bekannte Interpolationstechnik. Ich stelle den Zusammenhang hierher 135_{18}: αὕτη . . . . μοναστήριον κτίσασα ἐν Ἱεροσολύμοις εἰκοσιεπτὰ ἔτεσιν ἐνεχρόνισεν ἐκεῖ ἔχουσα συνοδίαν[1]) παρθένων πεντήκοντα. ᾗ συνέζη καὶ ὁ εὐγενέστατος . . . . Ῥουφῖνος ὁ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας . . . . οὗ γνωστικώτερος καὶ ἐπιεικέστερος ἐν ἀνδράσιν οὐχ εὑρίσκετο. δεξιούμενοι οὖν ἀμφότεροι ἐν τοῖς εἰκοσιεπτὰ ἔτεσιν τοὺς παρατυγχάνοντας ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις εὐχῆς ἕνεκεν. . . .

Daß Rufin mit der Melania 27 Jahre in dem Kloster der ersteren zusammengewirkt haben soll, ist eine Vorstellung, die sich nicht mit dem deckt, was wir sonst von seinem Leben wissen. Auch die doppelte Wiederholung der 27 Jahre fällt auf und erinnert uns an die so oft schon nachgewiesene Quellenbehandlung

---

nicht sicher. Es fehlt, wie auch c. 42, 49, 52 in der Gruppe PWT. Da wir wenigstens in 45 deutlich die Feder unseres Verfassers erkennen können, so ist die Zugehörigkeit dieses Stückes zum ursprünglichen Werke gesichert, die der übrigen sehr wahrscheinlich.

1) Zu dem Ausdruck s. o. S. 98_{1}. Vielleicht beginnt schon hier die Feder des Verfassers spürbar zu werden.

unseres Verfassers. In der Quelle wird gestanden haben, daß Melania in ihrem Kloster 27 Jahre weilte und sich der Fremden annahm[1]).

Diese Annahme, daß in c. 46 eine greifbare Quelle aufgenommen und verarbeitet ist, wird sich uns im Lauf der Untersuchung noch einmal bewähren, wenn wir an die zweite Stelle kommen, in der das Leben dieser Melania in der Historia behandelt wird. Dort soll dann auch über die Beziehung unseres Verfassers zu ihr geurteilt werden.

An möglichst unpassendem Platz — hier mitten unter den syrischen Mönchen als Nachtrag zum ersten Teil — steht das Kap. 47. Wir haben bereits erkannt, daß es fast ganz aus der Hand unseres Verfassers stammt und eine wahre Fundgrube für die von ihm mit Vorliebe gebrauchten Termini ist[2]). Eine Ausnahme macht die Einleitung, die Erzählung über Chronios vom Dorfe Phoinike. Man nimmt an, daß dieser Chronios identisch sei mit dem oben erwähnten Kronios (7. 21. 22). Auch er ist Schüler des Antonios 137_2. Dann würde die verschiedene Schreibung des Namens auf verschiedene Überlieferungen deuten. Weshalb der Verfasser dies Kapitel gerade an dieser Stelle bringt, vermag ich nicht zu sagen. Sicher wird er sich der Identität des „Chronios“ mit „Kronios“ nicht bewußt geworden sein.

Jetzt folgen syrische (palästinensische) Mönche: 48 Elpidios mit Genossen, 49 Sisinnios, 50 Gaddanas, 51 Elias, 52 Sabas. Und auch Abraham c. 53 — wieder ein Beispiel eines gefallenen Mönches — wenn er auch Αἰγύπτιος genannt und sein Aufenthaltsort nicht angegeben wird — gehört doch wohl hierher.

So tritt von 40—53 ein — oft allerdings unterbrochener — Zusammenhang deutlich heraus: eine Reihe syrisch-palästinensischer Mönche. Schon daß der Verfasser selbst mit Stücken, die nachweisbar aus seiner Hand sind (c. 43. 45. 47), die schöne Disposition zu wiederholten Malen durchbrochen hat, macht wahrscheinlich, daß er diese nicht selbst geschaffen, vielmehr uns verhüllt

---

1) Auch der letzte Satz des Kapitels 136_{8-11} über die Beilegung des Schismas des Paulinus (Paulinianus? Butler, Anm. 88) stammt aus der Hand unseres Verfassers. Es ist der Schüler des Euagrios, der an der Bekämpfung der pneumatomachischen Ketzerei 136_9 sein Interesse bekundet.

2) Schon Butler in seiner Note 89 (II 224) verweist auf auffallende Parallelen dieses Kapitels mit Cassian, namentlich Collatio III 20 und ist geneigt, literarische Abhängigkeit von Cassian anzunehmen. Sicher wird man nur sagen können, daß dieser Typus der Darstellung, der sich von dem Stil der Apophthegmata stark abhebt, seine beste Parallele an Cassian findet (Reitzenstein).

und undeutlich gemacht hat. Für ihn charakteristische Wendungen finden sich in dem ganzen Abschnitt, wenn wir von den ausgeschiedenen Stellen absehen, so gut wie gar nicht.

Der Stil der gesammelten Geschichten hebt sich von denen des ersten Teiles merklich ab. Er ist bedeutend kürzer und knapper. Meistens wird nur eine knappe Charakteristik des betreffenden Mönches gegeben. Einzelne Geschichten werden selten überliefert. Das subjektive Element, der Ichstil in diesen Erzählungen, bleibt auf wenige immer wiederholte, meist einleitende Wendungen beschränkt: 42 ἀκήκοα, 43 ἔγνων τινὰ πάλιν, 50 ἔγνων γέροντα, vgl. 51 ἐπληροφόρησεν ἡμᾶς. Mit dem heiligen Innocenz (44) will der Autor freilich drei Jahre verkehrt haben, und er betont hier nachdrücklich die Wahrhaftigkeit seines Berichtes p. 131_{14}.

Einmal aber verrät er sich auch hier ganz deutlich als Interpolator eines älteren Berichtes. c. 48 berichtet er zunächst ganz objektiv von dem heiligen Elpidios: 142_{11}—$_{20}$. Dann heißt es: ᾧ καθάπερ βασιλίσκῳ τῶν μελισσῶν ἐν μέσῳ συνῴκει τὸ πλῆθος [1]) (mit T lat.) τῆς ἀδελφότητος [κἀγὼ δὲ συνῴκησα αὐτῷ] καὶ οὕτω τὸ ὄρος ἐπόλισε, καὶ ἦν ἐκεῖ ἰδεῖν διαφόρους πολιτείας. Auch in die folgende Erzählung, wie Elpidios beim Gebet einen ihn stechenden Skorpion tottritt, ohne sich um seinen Biß weiter zu kümmern [2]), hat sich ein „Wir" eingeschlichen: τοῦτόν ποτε τὸν Ἐλπίδιον ψάλλοντα ἐν νυκτὶ [καὶ συμψαλλόντων ἡμῶν]. Dann stört wieder der Satz 143_6 f. ᾧ συνετελειώθη καὶ Αἰνέσιός τις ἀνὴρ ἀξιόλογος καὶ Εὐστάθιος ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ersichtlich den Zusammenhang. Denn im folgenden ist noch immer sichtbar von Elpidios die Rede. Und auch der sich anschließende Satz ἐπὶ τοσοῦτον δὲ ἤλασεν ἀπαθείας (s. o. S. 107_2) — ὀστέων steht zusammenhangslos da. Nimmt man die Sätze heraus, so bleiben drei kleine διηγήματα nebeneinander stehen 142_{32}—143_3, 143_3—$_7$, 143_{10}—$_{16}$ [3]).

---

1) Die meisten Zeugen haben hier das unverständliche τῷ πλήθει. Reitzenstein schlägt vor συνῴκιστο πλῆθος [τῆς] ἀδελφότητος.

2) Auch hier liegt wieder eine nachweisbare Wanderlegende vor. Sie begegnet ganz ähnlich in der Vita des Pachom, Griech. Text (Acta Sant. Mai III) c. 64.

3) Das Verständnis des letzten διήγημα ist nicht ganz einfach. Der Sinn desselben ist offenbar der, daß Elpidios in einer Höhle wohnte, die sich nach Osten öffnete und hinter der der Fels aufragte. Er hat sich in den 25 Jahren seines Aufenthaltes so wenig von der Höhle entfernt, daß er niemals den westlichen Teil des Himmels und die Sonne nach der Mittagsstunde schaute. Das ist mit dem ἐπὶ δύσιν οὐδέποτε ἐστράφη allerdings nur undeutlich zum Ausdruck gebracht. Reitzenstein vermutet auch hier eine Verkürzung der ursprünglichen Erzählung (s. o. S. 115_1).

Wie weit nun diese in einen vorhandenen Bericht eingearbeiteten Beteuerungen der Autopsie auf Tatsachen beruhen, mag dahingestellt bleiben. Die Angaben, daß der Verfasser ein Jahr mit Poseidonios von Betlehem (c. 36), drei Jahre mit Innocenz auf dem Ölberge gewohnt haben will — und dazu käme noch der Aufenthalt bei Elpidios — machen den Forschern, unter der Voraussetzung, wir hätten in der Historia lauter echte geschichtliche Notizen über das Leben des Palladios unüberwindliche Mühe und bringen in die Rekonstruktion seines Lebens eine unglaubliche Verwirrung.

Was nun noch von der Historia übrig bleibt stellt sich — wiederum von den letzten Kapiteln abgesehen — als eine Sammlung von βίοι heiliger Frauen heraus. Dieser Katalog (zunächst c. 54—65) ist nur einmal durch das Kap. 58 „die Mönche von Antinoe" unterbrochen, das wir bereits als ein Stück erkannten, in welchem unser Autor ganz wesentlich selbst redet. Daß es gerade hier steht, erklärt sich daraus, daß c. 59 einige Nonnen von Antinoe behandelt werden.

Hier fesselt unsere Aufmerksamkeit zunächst der an erster Stelle stehende Bericht über die ältere Melania c. 54. Es ist der zweite, der uns in der Historia begegnet. Der Verfasser entschuldigt sich selbst wegen dieser Wiederholung: περὶ τῆς θαυμασίας καὶ ἁγίας Μελανίας ἀκροθιγῶς (vgl. Prooem. 4_7) μὲν καὶ ἄνω διηγησάμην, οὐδὲν ἧττον καὶ τὰ λείψανα νῦν ἐξυφανῶ τῷ λόγῳ. Aber einen Grund für diese Unordnung gibt er nicht an. Wir haben das Rätsel zum Teil bereits aufgedeckt; c. 46, die erste Ausführung über die Melania hat der Autor, wie wir nachwiesen, einer Quelle entlehnt. Aber weshalb hat er dann die übrigen Ausführungen über die Melania nicht gleich dort angehängt, wo seine Quelle sie brachte, weshalb bringt er erst hier ein zweites Kapitel über diese Heilige? Sollte er vielleicht auch dieses zweite Stück einer zweiten Quelle entlehnt haben?

Es kommt hinzu, daß die Angaben in den beiden Kapiteln sich zum Teil widersprechen. In c. 46 ist die Zeit von 27 Jahren für den Aufenthalt der Melania im Kloster von Jerusalem angegeben; hier sind es 37 Jahre (146_7). Dort verzichtet sie zu Gunsten ihres Sohnes auf ihr ungeheures Vermögen und nimmt nur ihre bewegliche Habe, die sie zu Geld macht, mit; hier ist sie noch im Besitz großer Mittel, und ihr Sohn und ihr Verwalter versorgen sie ständig mit Geld. Wenn der Verfasser diese letzteren Angaben auf Grund unmittelbaren Wissens machte, bleibt es wiederum unerklärlich, wie er die früheren widersprechenden so ohne weiteres

aufnehmen konnte. Die Annahme eines Kompilators, der beide Quellen nebeneinander seinem Werke einverleibte, würde die Sachlage am besten erklären.

Auch hier hätten wir dann wieder die Erscheinung, daß der Autor der Historia seiner Quelle einen persönlichen Annex angehängt hat. Dieser liegt, während das ganze c. 54 herübergenommenen Bericht[1]) enthält, in c. 55 vor. Es wurde bereits oben erwiesen, daß c. 55 nicht von Silvania, der vorübergehend erwähnten, sondern immer noch von Melania handelt und daß die zweite Hälfte dieses Kapitels 149_{11-20} alle Spuren einer direkten Herkunft von dem Verfasser der Lausiaca an sich trägt[2]). Kap. 55 beginnt nun, nachdem c. 54 der Bericht durch eine allgemeine Betrachtung über den Einfall der Barbaren in Italien vollständig abgeschlossen war ganz unvermittelt mit einem Wirbericht: συνέβη ἅμα ὁδεύειν ἡμᾶς ἀπὸ Αἰλίας ἐπὶ τὴν Αἴγυπτον προπέμποντας τὴν μακαρίαν Σιλβανίαν. Das „wir" umschließt offenbar Melania und ihr Gefolge und den Verfasser der Historia. Es ist außerdem die Situation in dem Leben der heiligen Melania aus dem vorigen Kapitel ungefähr festgehalten. Melania ist hier wie dort 60 Jahre alt (vgl. 146_{20} mit 149_{6}). Die hier angedeutete Reise von Älia nach Ägypten läßt sich allerdings kaum mit der im vorhergehenden erwähnten identifizieren, da diese von Caesarea nach Rom ging und (nur) 20 Tage dauerte (146_{20} f.) Entweder liegen hier verschiedene Angaben über dieselbe Reise vor, oder es fand die letztere vor der ersteren statt. Jedenfalls, während c. 54 weit über diesen Termin hinübergreift und die Erlebnisse der Melania in Rom bis zu ihrer Übersiedelung nach Sizilien schildert, greift der Anhang c. 55 auf dies frühere Datum zurück. — D. h. wir haben nun wieder alle Merkmale einer nachträglichen Interpolation im Ich-Stil zu einer gegebenen Quelle bei einander! Unsere Vermutung über c. 54 bestätigt sich von den verschiedensten Seiten.

Was es nun mit der Behauptung eines persönlichen Zusammentreffens unseres Verfassers mit der Melania für ein Bewenden hat, ist eine Frage für sich, mag aber doch gestreift werden. Es erweckt bereits Verdacht, daß das Alter der Melania in diesen Kapiteln falsch angegeben ist, sie ist aller Wahrscheinlichkeit nach

---

1) Daß sich auch in diesem Kapitel der terminologische Gebrauch von ἀποτάξασθαι 146_{18}, κατηχεῖν 147_{5} findet (s. o.), kann bei der weiten Verbreitung dieser Termini nicht gegen die Annahme des Quellencharakters von c. 54 sprechen.

2) Vgl. noch das Prädikat λογιωτάτη 149_{11} und dazu Reitzenstein 156_{2}.

in den Jahren 349—50 geboren[1]) und da jene Reise spätestens etwa 400 angesetzt werden kann[2]), so ergibt sich eine Differenz von 10 Jahren[3]) mit den hier vorausgesetzten von 60 Jahren. Auch die Reise ist schwer in dem uns bekannten Leben des Palladios — auf den man doch immer wieder als den Autor der Historia zurückkommt — unterzubringen. Wir wissen, daß Palladios am Schluß seines Aufenthalts in der Sketis erkrankte und dann über Alexandria nach Palästina gereist ist[4]), daß er von dort nach Bithynien ging und schon im Mai 401 auf einer Synode von Konstantinopel als Bischof erscheint[5]). Für die umgekehrte Reise von Palästina nach Ägypten fehlen für diese Zeit alle Belege. Turner, der in dem genannten Aufsatz (Journal of theol. Studies 1905 p. 354) diese Schwierigkeit streift, geht mir über sie zu leicht hinweg. Ich wage auch hier nicht recht zu entscheiden, aber möglich bleibt es, daß das ἡμεῖς in c. 55 nicht mehr als novellistischer Aufputz ist[6]).

Aber abgesehen davon, steht das Hauptresultat fest: in c. 54 liegt ein quellenmäßiger Zusammenhang vor, und c. 55 ist zu diesem ein Annex unseres Verfassers.

Und auch in dem Kapitel 61, das von der jüngeren Melania handelt, zeigen sich die Nähte deutlich, mit denen Berichte verschiedener Herkunft zusammengewoben sind. Der Anfang 155_{1-5} mit seinem Rückverweis auf c. 58 und der Schluß 157_{4-15} stammen hier sicher aus der Feder unseres Autors. Im letzten Satz meldet er sich sogar ganz direkt zu Wort und erzählt, daß er von Melania und ihrem Gatten Pinian (wahrscheinlich in Kampanien) freundlich aufgenommen wurde, als er in der Angelegenheit des Johannes Chrysostomos nach Rom ging (157_{10-15}). Dieser Schluß versetzt uns in das Jahr 405[7]), und bemerkenswert ist es,

1) Vgl. Butler, Lausiac history II 223, Anm. 86.

2) Butler II 228 schlägt 398 vor.

3) Die Differenz stimmt auffällig mit der oben erwähnten: c. 46: 27 Jahre in Jerusalem, c. 45: 37 Jahre, überein.

4) Wir dürfen hier wohl den Bericht c. 35, 105_3 ff. (Joannes von Lykopolis) benutzen.

5) Preuschen, Palladius und Rufinus 244.

6) Ein persönlicher Zusammenhang zwischen unserem Verfasser und der Melania wird sich, wie Reitzenstein mir nachweist, doch wohl kaum leugnen lassen. Vgl. das oben über 149_{11} ff. Gesagte. — Weitere Melania-Erinnerungen in c. 5, 9, 10 (doch vgl. die Dublette in der Erzählung der jüngeren Melania c. 58); c. 18, die Notiz über das Schaffell, das die Hyäne dem Makarios gewidmet, sieht freilich wieder nicht nach direkter Überlieferung aus.

7) Dialogus de vita Chrysostomis c. 3.

wie der Autor sich hier so lebendig in jene Zeit seiner Reise nach Italien hineinversetzt, daß er im Präsens erzählt, als wäre die Situation noch gegenwärtig: „Sie wohnen jetzt auf dem Lande bald in Sizilien bald in Kampanien“ — während Melania, als er (nach allgemeiner Annahme) seine Worte schrieb, längst über Afrika nach Betlehem gewandert war. Aber wie man das auch erklären möge, das Zwischenstück in c. 61, das zwischen den beiden genannten Partien steht, hat nun einen ganz anderen Charakter. Es ist eine kurze Charakterisierung der Melania, ihres Lebenslaufes und ihres allgemeinen Verhaltens, das in sich abgeschlossen ist und zu dem jener persönliche Schluß nicht paßt. Und was noch merkwürdiger ist: die Wendung hier, daß die Heilige, indem sie all' ihr Hab und Gut im Ausland an die Klöster verteilte, es dadurch dem Löwenrachen des Alarich entriß (156 16), führt uns allem Anschein nach in die Zeit nach 410! Man könnte zur Not diese Wendung auf die ersten Einfälle Alarichs in Italien 402 f. beziehen; aber diese Auskunft bleibt doch recht unwahrscheinlich, zumal wir im Leben der heiligen Melania von Gerontios [1]) c. 19 die bemerkenswerte Parallele finden: „Nachdem sie (Melania) die Besitztümer in Rom und Italien, in Spanien und Kampanien verkauft hatten, segelte sie nach Afrika. Sogleich stürzte sich Alarich auf die Güter, die die Selige veräußert hatte“.

In dem kurzen Kapitel haben wir also wahrscheinlich wiederum zwei Stücke, die unter ganz verschiedener zeitlicher Orientierung geschrieben sind, wobei dann zugleich das Paradoxon entstanden ist, daß die Quelle des Autors in eine spätere Zeit weist, als seine persönlichen (anachronistischen) Ausführungen [2]).

Sollten wir vielleicht diesen Beobachtungen noch eine greifbarere Gestalt geben und sie in einen größeren Zusammenhang einrücken können? Der letzte Teil der Historia Lausiaca (c. 54—65), in dessen Zusammenhang die beiden eben besprochenen Stücke stehen, enthält bekanntlich zum allergrößten Teil Lebensbeschreibungen berühmter Frauen. Könnte vielleicht eine Sammlung von Vitae heiliger Frauen unserem Verfasser als Quelle vorgelegen haben? Die letzten drei Stücke 63 (von der Jungfrau, bei der

1) In „Sancta Melania giuniore senatrice romana“, Roma 1995. — Ich verdanke den Hinweis der neuen Ausgabe der Kemptener Bibl. d. Kirchenväter „Griechische Liturgien Palladios, Gerontios“ 1912, p. IV, S. 16.

2) c. 62 ist ein Nachtrag zum vorhergehenden Kapitel, an dessen Schluß sich der Verfasser selbst zu Wort meldet (157 22 f.) und das auch sonst aus seiner Hand stammen mag. Vgl. 157 21 ἄνδρες λογικώτατοι (vgl. zur Betonung des λόγος Reitzenstein 156 2) καὶ εἰς ἄκρον φιλοθείας ἐλάσαντες (s. o.).

Athanasios Aufnahme fand), 64 Aufnahme des Origenes bei der Juliana), 65 (die Jungfrau in Korinth) sehen in der Tat ganz so aus als wären sie aus einer solchen Quelle in unser Werk hineingeraten. Sie stehen in ihrer Umgebung fremd da, handeln garnicht von Einsiedlerinnen der ältesten Mönchszeit, sondern von berühmten christlichen Jungfrauen überhaupt [1]).

Es mag ferner darauf hingewiesen werden, daß der Verfasser, ja eigentlich zwei Kataloge von berühmten Frauen bringt, einmal einen kürzeren in c. 41 und dann eben diesen längeren, den ganzen Abschnitt 54—65. Man könnte vermuten, daß er zu jenem kürzeren Katalog in c. 41, der ja ganz ein Werk aus seiner Hand ist, zunächst durch eine Lektüre seiner Quelle angeregt wurde und daß er diese nachahmte: ἀναγκαῖον δέ ἐστι καὶ γυναικῶν ἀνδρείων μνημονεῦσαι . . . αἷς καὶ ὁ ϑεὸς τὰ ἴσα τοῖς ἀνδράσι τῶν ἄϑλων ἐχαρίσατο [2]) — um dann später die Quelle selbst neben ihrer Nachahmung seinem Werk einzuverleiben.

Freilich bleibt das alles eine Möglichkeit, die sich nicht recht zu greifbarer Wirklichkeit gestalten will. Jedenfalls hat der Verfasser selbst in dieser letzten Partie seines Werkes sehr viel stärker eingegriffen. Die Olympias c. 56, die er der Melania folgen läßt, hat er persönlich kennen gelernt, vgl. Dialog 17 p. 60; eine Wendung aus dem Dialog (ebend.): λέγεται δὲ παρϑένος ὑπάρχειν, ὡς ἡ φήμη διδάσκει — findet sich p. 150 5 fast wörtlich wieder: λέγεται γὰρ κεκοιμῆσϑαι παρϑένος, ἀλλὰ σύμβιος τοῦ Λόγου τῆς ἀληϑείας [3]). In dem folgenden Kapitel, das sich ebenfalls im Milieu von Konstantinopel abspielt, begegnen wir zahlreichen Spuren seines Stils. Auch das „Ich“ stellt sich hier wieder und zwar ziemlich

---

1) Daß der Verfasser die Jungfrau, die den Athanasios aufnahm, selbst kennen gelernt haben will (158 1), sich also auch dieses Märlein, (vgl. Weingarten, Ztschr. f, Kirchengesch. I S. 28) persönlich aneignet, daß er das Buch, in dem Origenes seine Aufnahme bescheinigte, selbst gelesen haben (160 11) will, kann uns, wenn wir seinen Stil kennen, nicht irremachen. Ebensowenig wie die Bemerkung, daß er die Erzählung von der Jungfrau in einem uralten Buch des Hippolyt, dem Bekannten der Apostel (!) gefunden habe (160 18 f.).

2) Vielleicht darf darauf hingewiesen werden, daß in der Gruppe PWTs dies c. 41 ganz unterdrückt, dafür aber die oben mit den ersten Worten zitierte Einleitung 128 1—5 an den Kopf von c. 63 gerückt (Jungfrau von Alexandrien) und dieses Kapitel dann an die Spitze des ganzen Abschnittes 54—65 gestellt ist (s. die Tabelle bei Butler p. L.). Könnte nicht der Überarbeiter von PWTs noch durch eine Kenntnis der von uns vermuteten Quelle zu seiner gewaltsamen Umordnung veranlaßt sein, so daß ursprünglich tatsächlich diese mit jenem ersten einleitenden Satz begonnen hätte?

3) Vgl. Reitzenstein S. 6 4.

ungezwungen ein[1]): ταύτην ἔγνων ἐγὼ διὰ πάσης νυκτὸς κοπιῶσαν (150 19).

Nicht klar ist die Sachlage auch bei den Kap. 59—60: die Nonnen von Antinoe. Sie lehnen sich an das schon besprochene c. 58 an (Mönche von Antinoe). Wir haben bereits nachgewiesen, daß in diesem Stück die Feder des Verfassers besonders deutlich zu spüren ist. Nun läge die Vermutung nahe, daß dieser sein Elaborat über die Mönche von Antinoe, die Quelle durchbrechend, hier als Pendant zu dem folgenden Kapitel einschob. c. 59 bietet denn in der Tat einen Bericht, in welchem der subjektive Einschlag fast fehlt und der besondere Sprachgebrauch des Autors kaum nachzuweisen ist[2]). An einer Stelle finden wir allerdings den Ichstil: εἰς τοσοῦτον δὲ ἀπαθείας[3]) ἤλασεν ἡ γραῦς ὡς εἰσελθόντι μοι καὶ καθεσθέντι ἐλθεῖν καὶ συγκαθεσθῆναί μοι καὶ τὰς χεῖρας αὐτῆς ἐπιθεῖναι τοῖς ὤμοις μου ὑπερβολῇ παρρησίας (153 13—15).

Besondern Nachdruck hat man im folgenden Kapitel (60), der Geschichte von der Jungfrau, der vor ihrem Tode der Märtyrer Kolluthos erscheint, auf die Stelle gelegt, wo diese befiehlt ihre kostbare Hinterlassenschaft, des Clemens σύγγραμμα τοῦ Στρωματέως zum Propheten Amos, „dem verbannten Bischof" zu schicken (154 21). Man weist daraufhin, daß Palladios nach dem Dialogos c. 20 im Jahre 406 nach Syene verbannt wurde und bringt mit diesem Besuch seinen vierjährigen Aufenthalt in Antinoe zusammen (c. 58). Dann wäre der verbannte Bischof Palladios selbst. Das hat auf den ersten Blick etwas Einleuchtendes, und dann müßten wir doch wohl annehmen, daß Palladios selbst als Gewährsmann hinter c. 59. 60 stände wie hinter c. 58, und daß wir der Annahme einer Quelle für diese Sücke entbehren könnten. Es stände dann vielleicht so, daß er nicht nur c. 58, sondern c. 58—60 in einen quellenmäßigen Zusammenhang eingesprengt hätte. Aber die Kombination hat auch ihre Bedenken. Denn wie kommt es denn eigentlich, daß Palladios anstatt in Syene als Verbannter zu weilen, sich vier Jahre in Antinoe und Umgebung, das immerhin von Syene noch recht weit entfernt ist, und zwar immer noch als „verbannter Bischof" aufhält? Könnte vielleicht der ἐξωρισμένος ἐπίσκοπος einfach aus der Quelle herübergenommen sein? In PTW

1) Vgl. εἰς ἄκρον σεμνότητος ἐλάσασα (s. o.) 150 15; εἰς ἄκρον ἀπέσχετο 150 24; dazu κατηχήσασα 150 16 (und schon 150 8) und σωφροσύνη 150 18 (Reitzenstein 164 4).

2) Ich merke an: σωφροσύνη 154 3.

3) Über diese Wendung s. o. 107 2.

steht c. 60 mit 59 unmittelbar hinter 63: Geschichte von Athanasios und der Jungfrau. War der verbannte Bischof am Ende kein anderer als Athanasios?[1]).

Aber auch diese Vermutung bleibt eben eine solche, und es bleibt die Möglichkeit, daß die Komposition c. 58—60 doch wesentlich von der Hand unseres Verfassers stammen könnte.

Damit gelangen wir zum Schluß des Buches. Daß in c. 66—69[2]) eine Reihe von wenig bedeutenden Erzählungen aufgenommen sind, die in dem Milieu von Ankyra spielen, deutet, gerade wenn wir die bisher konstatierten Quellenverhältnisse des Buches überschauen, auf die Annahme, daß in der Tat Palladios Galates, der spätere Bischof von Aspona in Galatien, der Verfasser sein dürfte.

c. 70 die Erzählung aus Caesarea in Palästina, daß eine schwanger gewordene Jungfrau einen Lektor fälschlich bezichtigt und dann nicht gebären kann, — ist eine echte Wanderanekdote. Wir finden sie in den Apophthegmata von Makarios (Makar Nr. 1)[3]) erzählt; auch die koptische Vita des Makarios (Annales du Mus. Guimet 25, 70 ff.) stellt sie an den Anfang in dessen Lebensbeschreibung.

Und nun zum Schluß, c. 71 erzählt der Verfasser von dem „Bruder“, der von Jugend an bis auf den heutigen Tag mit ihm zusammen gewesen sei. Es wird allgemein angenommen, daß er mit dieser Wendung sich selbst einführt. In unserm Zusammenhang interessiert es uns vor allem, daß er sich hier als nimmermüden Wanderer preist, „106 Städte betrat er und nahm in den meisten Aufenthalt“ 167_{19} f. Dies Bild paßt zu unserm Erstaunen herzlich schlecht zu demjenigen, das uns bisher aus den persönlichen Angaben in seinem Buch erwuchs. Danach saß dieser „Bruder“ ruhig zwei bis drei Jahre in der Umgegend von Alexandria, ein Jahr auf dem Berg Nitria, neun Jahr in den Zellen (der Sketis); ein Jahr in Betlehem bei Poseidonios, drei Jahr bei Innocenz auf dem Ölberg, eine unbestimmte Zeit bei Elpidios in einer der. Höhlen von Jericho, vier Jahr bei den Mönchen in Antinoe!

---

1) Athanasios ist zwar auch nicht nach Antione verbannt gewesen, könnte aber in der Zeit seiner Flucht 356—362 sehr gut auch vorübergehend in Antinoe gewesen sein. Die Pachomios-Vita (Acta Sanctorum Mai) c. 88 erzählt, daß er zu der Zeit in den Pachom-Klöstern der Thebais gesucht wurde. Vgl. c. 92: Zusammentreffen Theodors mit Athanasios.

2) Vgl. hier 163_{16} ἐξασκοῦντες τὴν εἰς θεὸν σωφροσύνην 163_{14} ἀσκητικώτατον βίον καὶ σώφρονα.

3) Eine entferntere Parallele vgl. unter Nikon, Migne 65. 309.

Ist dieser „Bruder“ dann weiter Palladios gewesen, so war er zum mindesten seit 400 Bischof, war 405 auf einer Reise nach Rom, aber nicht als freier Wandersmann, sondern im Auftrage des Chrysostomos, dann 406 in der Verbannung in Syene, später aber wieder in seinem Bischofsamt. In diese Bischofs- und Verbannungszeit wird man doch jenes Wanderleben nicht unterbringen wollen. Wo bleibt dann Platz für dasselbe?! Nach den Angaben des Prooemiums 9_{12} ff. war er dreizehn Jahre Mönch, bevor er Bischof wurde. In diesen Zeitraum können wir ja nicht einmal die Jahre unterbringen, die er nach seinen bestimmten Angaben bei andern Mönchen gewohnt haben will, selbst wenn wir die vier Jahre in Antinoe (!) auf seine Verbannungszeit in Syene (!) in Anrechnung bringen. Und nun soll er noch 106 Städte durchwandert haben! Oder soll sich diese Wanderschaft auf seine vormönchische Jugendzeit beziehen! Aber er schildert doch wohl in c. 71 den „Bruder“ als Mönch; eines weltlichen Reiselebens hätte er sich wohl kaum gerühmt.

Es gibt kaum eine andere Rettung aus dieser Not, als die Erkenntnis, daß ein gut Teil der scheinbar persönlichen Notizen, die über die ganze Historia verstreut sind, zum novellenhaften Aufputz gehören und nicht ernst zu nehmen sind, vielleicht sogar z. T. aus der Quelle des Verfassers abgeschrieben sind. — Es soll damit nicht das Verdikt über alle Ich-Stücke der Historia gesprochen werden; wir haben im Lauf der Untersuchung den Versuch gemacht, zu scheiden. Was wir haben ist Dichtung und Wahrheit, die kaum noch überall von einander zu trennen sind. So wird alles mit Vorsicht zu behandeln sein. Das Leben des Palladios wird man aus Notizen außerhalb der Historia zu rekonstruieren haben. Nach dem Brief des Epiphanios[1]) an Johannes von Jerusalem war Palladios Galates im Jahr 394 bei Johannes von Jerusalem, Epiphanios warnt jenen vor diesen. Dann tritt er im Mai 400 als Bischof von Helenopolis auf einer Synode in Konstantinopel auf, war (nach dem Dialog) 405 in Sachen des Chrysostomos in Rom, ging 406 in die Verbannung nach Syene, ist dann später Bischof von Aspona und schrieb um 420, oder etwas früher, wenn wenigstens hier auf die Angaben des Prooeniums

1) Bei Hieronymus ep. 51 9. Preuschen, Palladius und Rufinus 243 hat Recht, dies Datum zu betonen, aber der Versuch ist hoffnungslos, damit die Daten der Historia vereinigen zu wollen. Die Annahme einer Verwechselung zweier Palladii, die letztlich Butler II 242 unter Widerruf seines früheren Verdikts im Anschluß an einen Artikel von Wittig vorschlägt, ist eine Auskunft der Verzweiflung.

der Historia Verlaß ist, sein Werk. Wenn wir hinzufügen, daß er ein Schüler des Euagrios war, zum Kreise der Isidoros, Dioskoros, Ammonios gehörte, ein Anhänger des Chrysostomos war, so ist damit ungefähr alles gesagt, was wir wirklich von ihm wissen.

Sein Werk aber hat er auf Grund von älteren Quellen geschrieben. Als solche traten mit Sicherheit oder mit mehr oder minder Wahrscheinlichkeit heraus:

1) Eine Sammlung von Erzählungen über die Mönche der sketischen Wüste[1]).

2) Material aus der Pachomiosüberlieferung,

3) ein Katalog syrischer Heiliger mit kurzer Charakterisierung.

4) — vielleicht — eine Sammlung von Lebensbeschreibungen heiliger Frauen.

Anhang.

In dem großen Sammelwerk, das man als eine Zusammenstellung klassischer Mönchsurkunden bezeichnen kann, dem Paradies der Väter von Anan-Jesu, findet sich an zweiter Stelle, hinter der Historia Lausiaca ein Stück mit der Überschrift „Geschichten der Einsiedler-Väter von demselben Palladios“ [2]).

Die Zusammensetzung dieses Werkes resp. dieser Kompilation von Überlieferungen ist in den einzelnen Handschriften eine sehr verschiedene, wie man aus der Gegenüberstellung zweier der wichtigsten Zeugen des Codex Vaticanus (Syriacus CXXVI) und dem Codex Budge bei Butler Lausiac-History I 79 ersehen kann.

Mit dem Vaticanus scheint der Hauptzeuge Bedjans die Pariser Handschr. Nr. 317 im wesentlichen übereinzustimmen. Da die uns interessierenden Erzählungen im Vaticanus und Parisinus stehen, können wir uns darauf beschränken, eine Analyse der Komposition dieses Stückes zu geben, wie es bei Bedjan vorliegt.

Die Kompilation beginnt mit zwei Stücken der Historia Lausiaca p. 193—200[3]), es folgen 6 Geschichten, deren Parallelen sich

1) Auch die Anekdoten, die der Verfasser von Isidoros und Didymos in den ersten Kapiteln zu erzählen weiß, mögen aus der sketischen Apophthegma-Überlieferung stammen. Isidor soll ja nach der Angabe der Historia früher in der Sketis gelebt haben. Didymos wird bei Rufin Hist. Monach. 24 unter den sketischen Autoritäten genannt. Daß sie hier in dem Milieu von Alexandria erscheinen, ist Zufall und hängt nur mit dem Gang seiner Lebenserinnerungen resp. der Novellen, die der Verfasser hier vorträgt, zusammen.

2) Ausgabe von Bedjan, Acta martyrum et sanctorum VII 1897, p. 193—329.

3) Die Erzählung von dem Asketen Markos aus Histor. Laus. 18 (Butler p. 56 3—10) und die von Eulogios und dem Krüppel H. L. 21.

zumeist in den verschiedenen Sammlungen der Apophthegmata wiederfinden p. 200—218, darauf wiederum Partien aus der Hist. Laus.: Adolios c. 43 (hier Aurelios), Moses der Aethiopier (c. 19), Pior und Moses der Libyer (c. 39), p. 218—226; dann wieder ein Stück aus den Apophthegmata 226—231[1]), das Leben des Euagrios[2]) (Hist. Laus. c. 38) 231—236, das Leben des Malchus[2]) (Hieronymus) p. 236—251; von da an nur noch Stoffe aus den Apophthegmaten p. 251—326, unter ihnen, die uns interessierenden beiden Geschichten von Stephanos und Eukarpios (p. 292—300), bis wir dann zum Schluß p. 326 noch das letzte Kapitel der Hist. Laus. nebst einem Satz aus dem Schlußwort finden.

Nun hat Butler über die der Historia Lausiaca entlehnten Stücke bereits Licht verbreitet. Er hat nachgewiesen, daß der Redaktor des zweiten Teiles vom Paradies des Anan-Jesu diejenigen Geschichten, die in der Rezension der Hist. Laus. des ersten Teiles fehlten, aus einer anderen Rezension und nach einer andern syrischen Übersetzung hier nachträglich eingefügt hat, (vgl. I p. 79 f. 86 ff.).

Die übrigen Stoffe hat er nicht näher untersucht, sondern sich mit der Bemerkung begnügt, daß sie z. T. aus der griechischen Sammlung der Apophthegmata stammten, zum Teil von ihm nicht hätten identifiziert werden könen (p. 79). Da mir die Identifikation für die weitaus meisten Stücke gelungen ist, so gebe ich meine Liste und bemerke dazu, daß ich die Stücke bei Bedjan nach den Seiten bezeichne, auf denen sie beginnen, die griechischen Apophthegmata nach Namen der Väter (die in alphabetischer Folge geordnet leicht bei Migne Patr. Gr. 65 auffindbar sind) und Nummer zitiere, die Erzählungen der lateinischen Vitae Patrum[3]) nach Buch, Kapitel und Nummer.

Es stellen sich folgende Parallelen heraus: Bedjan p. 200?; p. 209?[4]); p. 210 = V 16, 18; p. 216 = III 26; p. 217 = Romaios 2 = V 16, 17; p. 217 = V 5, 20 III 8; p. 226 = V 5, 41; p. 251 = Makar 2 = VI 3, 4; p. 252 = VI 3, 10; p. 254 = VI 3, 12; p. 259 = VI, 2, 15; p. 260 = VI, 3, 9; p. 261 = Makar 33 = VI 3, 2; p. 263[5]) = Bessarion 12; p. 265[5]) = Bessarion 1—5[6]);

1) Nach Butlers Inhaltsangabe scheint es im Vaticanus zu fehlen.

2) Die beiden Stücke stehen nicht im Vaticanus, wohl aber in der Handschrift Budge.

3) Vgl. Rossweyde, am bequemsten in dem Abdruck bei Migne, Patrol. Lat. 73.

4) Doch vgl. die kurzen Andeutungen in V 14, 16 und Ammon Nitr. 3.

5) p. 263 + 265 = VI 2, 1—4.

6) Das Sondergut p. 267 ist = Makarios 15.

p. 268?; p. 272 Vita Sanctae Marinae[1]); p. 277 ?; p. 278 ?; p. 285 = VI 1, 15; p. 292 Stephanos; p. 296 Eukarpios; p. 300 = V 5, 26; p. 301 ?; p. 302 = Migne 74, p. 378 Nr. 3[2]); p. 303 = V 5, 38; p. 305 = V, 5, 35; p. 306 = Serapion 1; p. 307 = Joan. ἐν τ. κελλίοις; p. 308 = Apollos 2; p. 309 = Nikon[3]); p. 310 Makarios 1; p. 313 = Daniel 8; p. 314 = Makar 3 = V, 18, 9; p. 316 Dublette zu p. 314[4]); p. 322 = Makarios 5; p. 322 = Paulos ἁπλοῦς. —

Man wird über diese Apophthegmaten-Sammlung ähnlich urteilen wie über die Stoffe aus der Historia. Sie scheinen eine Nachlese zu den dann folgenden größeren Sammlungen darzustellen. Neben einigen wenigen Stoffen harmloser Natur, deren bisheriges Verschwinden aus der Tradition dem Zufall zu verdanken sein wird, begegnen wir zumeist Erzählungen von bizarrem[5]) oder anstößigem Gehalt[6]), Berichten von enthusiastischen Visionen, merkwürdigen Wundern und derartigem. Diese Erzählungen scheinen zunächst eben wegen ihres Inhalts von der Überlieferung mißgünstig behandelt zu sein. Ein eifriger Sammler hat sie dann doch wieder zusammengebracht. Hier stehen nun am passenden Ort auch die beiden uns interessierenden Geschichten. Ich lasse zunächst eine Übersetzung folgen:

Bedjan p. 292: Über Stephanos, jemanden, der in schändliche Ausschweifung fiel. — Es war ein Mann in der Sketis mit Namen Stephanos. Der wohnte zehn Jahre in der Wüste. Und er war mit einer Matte bekleidet[7]). Und er wandelte dergestalt in Askese und Beharrlichkeit, daß er endlich nichts von dem, was begehrenswert und mit Annehmlichkeit verbunden war, dulden wollte. Er tadelte nun viele, die wegen Erkrankung eine Suppe oder einen Trunk Weines genossen. Es wurde ihm aber die Gabe der Heilung verliehen, sodaß er durch das Wort Dämonen austrieb[8]). Einmal kam jemand, der einen

1) = Vitae Patrum I. Migne 73, 691 ff.

2) In einem Anhang (c. 20) zu einer Redaktion der Historia Lausiaca. Der Anhang enthält ausgesprochenen Apophthegmaten-Stoff.

3) In Syr. Kosmos genannt.

4) Stark verändert und umgebildet.

5) Vgl. die Erzählungen, die mit V. Patr. VI 2 u. 3 parallel laufen, zumeist Berichte von absonderlichen (nackten) Heiligen.

6) Vgl. die Geschichten, die mit Stücken aus V. Patr. V 5 sich decken.

7) Vgl. Ammonas 4: ἦν τις γέρων ποντικὸς εἰς τὰ κέλλια φορῶν ψιάθιον. Diese notdürftige Bekleidung mit einer Matte ist in Zusammenhang zu stellen mit der in unserem Milieu häufigen Erscheinung vollständig nackter Heiliger.

8) Der bekannte Zug, daß der Asket die Gabe des Wundertuns bekommt.

unreinen Geist hatte, in die Sketis und bat, daß er geheilt würde. Und als er jenen Mann sah, der von dem Dämon hart gequält wurde, verrichtete er über ihn ein Gebet und heilte ihn. — Der wurde nun am Ende von der göttlichen Vorsehung verlassen, wegen seines unmäßigen Stolzes und Hochmutes. Es kam ihm nämlich der Gedanke, wie er in seinem Wandel die übrigen Väter übertreffe. Und zunächst trennte er sich von der Bruderschaft[1]). Und er ging hin und wurde Vorsteher in einem von den Klöstern Alexandrias[2]). Denn er sprach in seinem Übermut: Soll ich mich dem Makarios[3]) unterwerfen? Oder ist nicht mein Wandel besser als der seinige? Er kam aber so weit in seinem Wahnsinn, daß er nach Alexandria[4]) ging und der Unmäßigkeit und Trunksucht verfiel und dem Fleischgenuß und sich außerhalb der Ordnung der Reinen[5]) (?) stellte. Und zum Schluß fiel er und geriet in die Grube der Weiberlust, indem er beständig mit Huren verkehrte und in den Schankstättten der Krämer[6]). Er hing sich an die Huren und ohne Scheu und schamlos gab er sich der Lust hin, daß er zum Gespött aller seiner Bekannten wurde. Er entschuldigte sich aber bei denen, die ihn kannten und sprach: Den Vollendeten ist kein Gesetz geben. Und er sprach: Ich tue das wahrlich ohne Leidenschaft[7]). Und nicht ist die Hurerei etwas Hassenswertes, Häßliches, auch ist sie keine Sünde. Denn von Gott ist Mann und Frau geschaffen.

Vgl. aus dem Abschnitt der Hist. Laus., mit dem unsere Erzählungen zusammengehören c. 24, p. 77 14: οὗτος εἰς ἄκρον γενόμενος ἀσκητὴς καὶ διακριτικὸς κατηξιώθη χαρίσματος ....

1) Vgl. H. L. 25, p. 80 8—11. 26, p. 81 10—11. 27, p. 83 4—5. Die in diesen Kapiteln immer wieder hervorgehobene Verweigerung der Teilnahme an der Eucharistie wird in unserer Erzählung nicht besonders hervorgehoben.

2) Der Übertritt in das Klosterleben gilt hier fast schon als der Beginn des Falls. Diese leise Polemik gegen die Koinobien, die hier zum Ausdruck kommt, ist charakteristisch für das Milieu des sketischen Anachoretentums.

3) Vgl. die Empörung des Valens gegen Makarios „unsern Priester“ c. 25, p. 79 14 ff.

4) Auch Heron geht nach Alexandria 82 5, Ptolemaios treibt sich in „Ägypten“ (d. h. außerhalb der Sketis) herum) 83 8.

5) τάξις τῶν καθαρῶν oder auch τῶν λογικῶν. Das sich hier findende syrische Wort ܡܠܠܐ kann beide Bedeutungen haben.

6) c. 26, 82 9 (Heron) καὶ τὰς διατριβὰς εἶχεν ἐν καπηλείοις· οὕτως δὲ γαστριμαργῶν καὶ οἰνοφλυγῶν ἐνέπεσεν εἰς τὸν βόρβορον τῆς γυναικείας ἐπιθυμίας· c. 27, 83 8: ἑαυτὸν δεδωκὼς γαστριμαργίᾳ καὶ οἰνοφλυγίᾳ.

7) Dieser charakteristische Zug „gnostischen“ Libertinismus hat in den verwandten Kapiteln der H. L. keine Parallele, höchstens, daß man das An-

Wir kamen nun eines Tages nach Alexandria, ich und der selige Euagrios, wegen einer Sache, die uns dorthin gerufen. Und es waren vier Brüder mit uns. Da wir nun am Markt der Stadt vorübergingen, traf er uns zufällig, wie er gerade mit einer Hure wegen eines schändlichen Gelüstes sprach. Als nun der selige Euagrios ihn sah, weinte er und fiel ihm zu Füßen und bezeugte ihm Verehrung. Er nun beugte sein Haupt auch nicht im Geringsten. Vielmehr in maßlosem Stolz und Hochmut hub er an und sprach: Was wollen die Heuchler und Verführer hier?! Der selige Euagrios flehte ihn an, daß er mit ihnen in eine Herberge gehe. Er aber wollte durchaus nicht. Als er sich nun mit Mühe hatte überreden lassen, daß er mit uns ginge, fiel ihm der selige Euagrios um den Hals und küßte ihn und weinte und sprach zu ihm: Von all der Arbeit der Engel[1]) hast du dich bis zu der ganzen Tiefe der Bösen (Weiber) erniedrigt; vom Verkehr mit Gott hast du dich zum Verkehr mit den Huren gewandt. Anstatt des Wandels und Dienstes der Engel hast du den Wandel der Dämonen erwählt. Aber wenn auch der Satan bis zu diesem Sturz dich demütigen konnte, so bitte ich dich doch und flehe dich an, daß du die Hoffnung der Erlösung nicht zerstörst (ἀποκόπτειν). Vielmehr auf! — komm mit uns in die Wüste. Und es wird durch die Hülfe des barmherzigen Gottes dahin kommen, daß du wiederum zu deiner früheren Ordnung umkehrst. Jener nun war durch den Satan so gewöhnt an seine Denkweise, daß er nichts von dem, was zu ihm gesprochen wurde, verstand und hörte, auch nichts darauf antworte. Er sprach zu Euagrios: Ich war bis zur Stunde im Irrtum befangen. Aber jetzt habe ich in Wahrheit den Pfad (ὁδός) gefunden! Und er begann die Väter zu verspotten und sprach: Ihr seid in Wahrheit die Irrenden und mit diesem Lügenkleid sitzt ihr in der Wüste um der Menschen und nicht um Gottes willen. Und ihr seid für die Besucher gleich geschmückten Götzenbildern, und die Menschen beten euch an. Und so, voll von Stolz und Hochmut des Satans, verachtete er die Väter und brach auf, zu gehen. Er nun der selige Euagrios und alle die Brüder weinten und waren sehr betrübt über ihn.

---

deutende περιέπεσεν (sc. Heron) γὰρ ἑκουσίως τῇ ἀδιαφορίᾳ p. 87 7 heranziehen könnte. Vgl. über den hier so deutlich vorliegenden Zusammenhang zwischen Askese und dem Libertinismus des „Vollendeten", Reitzenstein 194 3.

1) Zu dieser bekannten Gleichsetzung der Mönche mit den Engeln vgl. z. B. Rufin, Hist. Mon. 1, p. 401 D.: utpote qui in corpore adhuc positus ad instar angelorum incorporeae vitae fungeretur officiis. Vgl. Reitzenstein, Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. 1914, S. 22 f.

Der aber führte eine Jungfrau, die eine Waise war und Einsiedlerin und keusch, unter dem trügerischen Vorwand in sein Haus, daß er ihr Unterstützung durch Almosen in dem, wessen sie bedürfe, verschaffen wolle, in Wahrheit aber (μᾶλλον δὲ) um seine Lust an ihr zu befriedigen. Und als er in dieser Erniedrigung eine Zeit von zwei Jahren verharrt, kamen am Ende Räuber in der Nacht über ihn, und banden ihn und schlugen ihn schwer und heftig, bis er alles was er in seinem Hause hatte zum Vorschein brachte und vor sie hinlegte. Und am Ende schlossen sie ihn und die, mit der er sich der Lust hingab, in einen Raum, in dem er wohnte, ein. Und als sie die beiden eingesperrt, legten sie Feuer an das Haus, und so verbrannten die beiden und starben einen bittern Tod. Und es erfüllte sich an ihnen, was von dem Lehrer der Völker gesagt ist: καὶ καθὼς οὐκ ἐδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει, παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς ἀδόκιμον νοῦν (Röm. 1 28) τοῦ ἀτιμάζεσθαι τὰ σώματα αὐτῶν ἐν αὐτοῖς (1 24), τὴν ἀντιμισθίαν ἣν ἔδει τῆς πλάνης αὐτῶν ἐν ἑαυτοῖς ἀπολαμβάνοντας (1 27)[1]. Denn der Feuerbrand hier ist nur ein Unterpfand (ἀρραβών) jenes Feuers, das alle Übeltäter quält. Das ist es, was sich mit Stephanos ereignete, weil er sich von der Bruderschaft getrennt[2]) und in seinen Gedanken sich überhoben und gemeint hatte, daß er vollkommen (τέλειος) sei.

Weiter über Eukarpios. Es war weiter in der Wüste ein Mann mit Namen Eukarpios. Der verbrachte achtzehn Jahre in der Zelle eingeschlossen, und andere brachten ihm seinen Lebensbedarf. Er bewahrte fünfzehn Jahre Stillschweigen, indem er überhaupt mit keinem Menschen sprach. Viemehr, wenn er einer Sache bedurfte, schrieb er es auf eine Tafel und gab (es) denen, die ihn bedienten[3]). So tat er (auch), wenn jemand ihm um ein Wort bat oder mit ihm sprach. Seine Speise war angefeuchtetes Kraut und Misch-Gemüse[4]). Denn mühsam (πονικός) war seine Lebensführung über alles Maß.

---

1) Vgl. die formell ähnlichen Schriftbetrachtungen H. L. 25, 80 23 f. und 27, 83 10 f. Vor allem vgl. das ähnliche Konglomerat von Römerbriefstellen am Schluß von c. 47, p. 142 3—9, (Röm. 1 28. 1 21. 26).

2) s. o. 131 1.

3) Wir haben hier eine klassische Schilderung des eigentlichen ἐγκλεισμός. Dieser ist im großen und ganzen dem sketischen Mönchstum mit seinem freien Zellenwesen, bei dem der gegenseitige Besuch der Mönche eine Rolle spielt, fremd. Aber es handelt sich hier ja auch um eine besonders strenge Form der Heiligkeit, die von vornherein als bedenklich geschildert werden soll.

4) Derselbe Ausdruck ܟܘܒܫܐ (dort ܝܪܘܩܐ) ܝܪܩܐ ist Bedjan p. 360 Z. 1. Übersetzung für λάχανα σύνθετα (lat. Text olera composita).

Am Ende trieben auch mit ihm die Dämonen ihr Spiel des eitlen Gedankens wegen, der über ihn kam. Zuerst löste er sich von der Gemeinschaft und dem Verkehr mit den Brüdern und von der Meditation der heiligen Schriften[1]). Und tat nichts anderes, als daß er beständig betete. Er überhob und rühmte sich in seinen Gedanken und meinte, daß er vollkommen sei, da er ja um der Reinheit seines Herzens willen beständig Gott mit seinem Geist (νοῦς?) schaue[2]). Er aber, der auch ihn versuchte, wie den seligen Hiob, erschien ihm in einer der Nächte, Satan in Gestalt eines Feuerengels und sprach zu ihm: Ich bin der Messias[3]). Eukarpios nun, da er ihn sah, meinte, daß das Gesicht wahr sei, fiel nieder und betete ihn an und sprach zu ihm. Was befiehlt mein Herr seinem Knecht? Sprach zu ihm, der ihm erschienen war: Weil du viele in deinem Wandel übertroffen und alle meine Gebote bewahrt hast, so ist mein Begehren, Wohnung bei dir zu nehmen. Aber nunmehr da du vollendet bist, so ist es nicht nötig, daß du dich weiter einschließt, auch ziemt es sich für dich nicht, daß du das Schweigen bewahrst. Sondern du sollst alle Brüder lehren, daß sie sich nicht mit dem Lesen der Schriften und dem Dienst (λειτουργία) der Psalmen beschäftigen, und daß sie sich nicht mit körperlichen Arbeiten abmühen, und daß sie sich nicht abquälen mit Fasten und mit Hunger und mit Wachen, vielmehr daß sie sich abmühen mit Arbeiten der Seele, so daß sie imstande sind sich allmählich auf eine hohe Stufe zu erheben und mich beständig im Geiste schauen[4]). Und ich will ihnen meine Herrlichkeit zeigen. Und dich, weil du alle in deinem Verhalten übertroffen hast, siehe so mache ich dich heute zum Haupt und Führer über alle Einsiedler, die in der Sketis wohnen. Denn nicht taugt Makarios[5]) dazu, ein Führer wie du zu sein. Eukarpios nun wurde um so stolzer und hochmütiger in seinen Gedanken, und glaubte und vertraute der Täuschung des Betrügers,

1) Auch hier ist von der Eucharistie nicht die Rede, wie das in den übrigen verwandten Kapiteln der Hist. der Fall ist. An Stelle dessen tritt hier das neue Moment der Schrift-Meditation ein.

2) Hatten wir in der ersten Erzählung den Wundertäter, so ist hier der τέλειος der Visionär. Zur καθαρότης τῆς καρδίας als Bedingung der Gottesschau vgl. etwa Euagrios Centur. III 5. VI 67. Zusatzkapitel 45 S. 461. (Frankenberg, Euagrius Ponticus, Gött. gel. Abh. XIII 2).

3) Auch dem Vales (c. 25) erscheint der Satan in Gestalt des Erlösers.

4) Auch hier ist die Vorstellung wie im vorhergehenden Stück, daß die τελειότης allen äußerlichen Mühen der Askese ein Ende bereitet. Der Vollendete ergibt sich der seligen Gottesschau.

5) s. o. 131 3.

und sein Geist wurde von ihm erregt, und er nahm Schaden an seiner Seele, mit dem Augenblick, da er den Teufel angebetet[1]).

Am folgenden Tage geschah es, daß eine Versammlung in der Kirche stattfand. Und der Satan erschien dem Eukarpios zum zweiten Mal und sprach zu ihm: Gehe heute, da alle Brüder sich versammeln, hin und lehre sie alles, was ich dir in vergangener Nacht befohlen habe. Eukarpios nun öffnete die Tür seiner Zelle, in der er sich eingeschlossen hielt, (οἶκος τοῦ ἐγκλεισμοῦ) und kam heraus, in die Kirche zu gehen. Es traf sich nun, daß A. Johannes[2]) zur Seite der Kirche saß, und die Brüder umgaben ihn und fragten ihn über ihre Gedanken. Als nun Eukarpios kam und den Johannes sah, wie ihn die Brüder umgaben, wurde er von Neid gegen ihn erfüllt und hub an und sprach zu Johannes mit Hochmut und bösem Gewissen: Warum schmückst du dich und sitzest wie eine Hure, die ihre Liebhaber zahlreich macht[3]). Oder wer hat dich verordnet, daß du Lenker für die andern seiest, da doch ich der Führer bin? Die Brüder nun, wie sie es hörten, erregten sich und sprachen: Und wer hat dich zum Führer in der Sketis gemacht? Es sprach Eukarpios zu ihnen: Ich wurde in vergangener Nacht vom Messias zum Führer gemacht. Künftighin wendet euch mir zu und ich will euch den Weg weisen, so daß ihr leicht auf ihm zu der hohen Stufe[4]) herrlicher Schau emporsteigen könnt. Künftig sollt ihr nicht mehr hinter den Schriften des Euagrios[5]) her irren, und sollt nicht mehr auf die Worte des Johannes hören. Genug ist für euch des Irrtums bis zu dieser Stunde. Und er begann die Väter zu schmähen. Den Makarios nannte er einen geschmückten Götzen, den die Irrenden anbeten, ohne daß er im stande sei die Brüder zu den himmlischen

---

1) Auch in der Geschichte Herons p. 80 5. 9 liegt der Akzent auf der Anbetung des Teufels. Mit ihr zieht der Wahnsinn in das Herz Herons ein.

2) Gemeint ist hier, wie aus dem folgenden ersichtlich, Joannes Kolobos, die berühmte sketische Autorität.

3) Die kleine Scene ist auch, für sich allein und ohne daß der Name des Eukarpios erwähnt ist, überliefert in der eigentlichen Apophthegmatasammlung im Paradies unter Nr. 502, Bedjan p. 638. — Eine entferntere Parallele steht im griechischen Text unter Joannes Kolobos 8.

4) Wenn hier zum zweiten Mal (s. o. 134 4) von „einer hohen Stufe“ in Verbindung mit der Schau die Rede ist und hier noch deutlicher gesagt wird, daß man zu dieser Stufe „emporsteigt“, so liegen hier offenbar bekannte gnostische Theorien über die Auffahrt der Seele durch die Himmel vor.

5) Zur Polemik gegen Euagrios hier und weiter unten vgl. c. 26 (Heron) p. 81 5 οἱ πειθόμενοι τῇ διδασκαλίᾳ σου ἀπατῶνται. οὐ χρὴ γὰρ διδασκάλοις ἑτέροις προσέχειν παρεκτὸς τοῦ Χριστοῦ.

Dingen zu führen. Und den Euagrios nannte er einen Wortdrechsler, der fürwahr die Brüder hinter seine Schriften her in die Irre führe und sie von ihren geistigen Arbeiten abbringe. Und die Dämonen trieben ihren Spott mit ihm, daß sie ihn emporhoben und wieder zur Erde fallen ließen[1]). Das alles war es, wodurch Eukarpios zu Fall kam, weil er die Brüder tadelte und verachtete und nicht über die heiligen Schriften und die Lehre der Väter nachsinnen wollte.

Zum Schluß von alledem, da die Väter sahen, daß er an seiner Seele Schaden genommen, legten sie ihn in Ketten und sperrten ihn ein[2]). Und es geschah, als sie ihn in Ketten gelegt, da brachten die heiligen Väter für ihn das Gebet dar die ganze Zeit von elf Monaten[3]). Und darauf kehrte seine Vernunft zu ihm zurück, und so wurde er von seinem Hochmut geheilt, und er merkte seine Schwäche und erkannte weiter seine Krankheit, wie die Dämonen ihren Spott mit ihm getrieben. Und es erfüllt sich an ihm, was gesagt ist[4]): ein veraltetes Geschwür wird durch Brennen geheilt. Und du fürwahr, die du erhöht wurdest bis zum Himmel, wirst bis in den Hades erniedrigt werden (Mtth. 11 23). Er lebte nun, nachdem er von seinem Hochmut geheilt war, ein Jahr und einen Monat[5]), während die Väter ihm befahlen, den Kranken zu dienen und den Armen die Füße zu waschen, und so entschlief er.

Wie hat man über das Verhältnis dieser beiden Erzählungen zu dem Abschnitt Historia Lausiaca 24—27 zu urteilen? Die wichtigste Beobachtung, bei der wir werden einsetzen müssen, ist die, daß in der ersten derselben ein Schüler des Euagrios im Wir-Stil berichtet. Das legt uns bei der im übrigen unleugbar vorhandenen nahen Verwandtschaft der sämtlichen Erzählungen die Vermutung nahe, daß der Erzähler, der hier mit Ich berichtet, derselbe sei, oder sein soll, wie der Euagrios-Schüler in Hist. Laus. 24—27, d. h. der Verfasser der Historia. Daraus ergäbe sich nun in der Tat entweder die Vermutung, daß wir es hier mit sonst verloren gegangenen, echten Stücken der Historia zu

1) Vgl. dazu den ersten Berliner Zauberpapyrus Z. 119 und Athanasios' Vita d. Anton c. 42 Migne 904 C. (Reitzenstein, Sitz.-Ber. d. Heidelb. Akad. 1914 Nr. 8, S. 37).

2) Das ist die übliche Gewaltkur, die man derartigen Ekstatikern angedeihen ließ. c. 25, p. 80 12 τότε δήσαντες αὐτὸν οἱ πατέρες καὶ σιδηρώσαντες ἐπὶ ἔτος ἓν ἀπεθεράπευσαν. 26 p. 81 10: καὶ αὐτὸς ἐσκοτώθη ὡς καὶ αὐτὸν ὕστερον σιδηρωθῆναι.

3) Vgl. die vorige Anmerkung: ἐπὶ ἔτος.

4) Zu der Schriftbeleuchtung am Schluß, s. das oben S. 133 1 Bemerkte.

5) Sehr lange hat Eukarpios jene väterliche Gewaltkur nicht überlebt.

tun haben, oder daß in unsern Erzählungen eine freie Erfindung und Nachahmung vorläge, zu der die kurze Andeutung Hist. Laus. 47 p. 137_{17} f. Veranlassung gegeben haben würde.

Zu Gunsten der einen wie der anderen Annahme ließe sich vor allem auch auf die zahlreichen Berührungen unserer Erzählungen mit Hist. Laus. c. 24—27, die in den Anmerkungen bereits hervorgehoben wurden, hinweisen. Diese erstrecken sich nicht blos auf den allgemeinen Gang der Erzählungen, das würde bei dem verwandten Stoff nicht weiter auffallen. Selbst daß hüben und drüben die gleichen Autoritäten der Sketis, Makarios und Euagrios, angegriffen und beleidigt werden, dürfte sich aus dem gleichen Milieu der Geschichten erklären. Aber die Übereinstimmung geht auch bis in die Einzelheiten des Wortlautes — man vergleiche z. B. die Schilderung des lasterhaften Lebenswandels des Heron und des Stephanos in Alexandria. Und bedeutsam ist endlich auch die Beobachtung, daß die Erzählungen von Vales, Ptolemaios, Stephanos, Eukarpios sämtlich mit Schriftbetrachtungen, wie wir sahen, schlossen[1]); noch bedeutsamer, daß das mit c. 24—27 ja unmittelbar zusammenhängende c. 47 mit einem Konglomerat von Sprüchen aus dem ersten Kapitel des Römerbriefs schließt, das sich in etwas veränderter Form am Schluß der Stephanoserzählung wiederfindet[2]).

Andererseits scheint mir doch der Schluß unmöglich zu sein, wir hätten es in den Erzählungen von Stephanos und Eukarpios mit freien Erfindungen auf Grund von c. 24—27 und 47 zu tun. Damit bliebe zunächst einmal das Rätsel, das uns die seltsame Rückweisung in c. 47 bietet, wieder ungelöst. Wir würden dann etwa den neckischen Zufall anzunehmen haben, daß der Verfasser der Historia einmal zwei Geschichten von Stephanos und Eukarpios kannte und zitierte, daß diese dann verloren gegangen und an ihre Stelle freie Erfindungen getreten wären. Vor allem aber spricht gegen diese Annahme der in so vielfacher Hinsicht originale und unableitbare Charakter unserer Erzählungen. Ich zähle die schon hervorgehobenen wichtigsten Einzelzüge noch einmal auf: Die Bekleidung des Stephanos nur mit einer Matte, (seine

1) In den Kapiteln der Historia Lausiaca ist das sonst selten; vgl. oben den Schluß von c. 22 (Paulus der Einfältige) 49 Sisinnios; und auch den Schluß des ganzen Buches.

2) Die Anspielungen auf Röm. $1_{21.26}$ werden 142_5 durch den Satz eingeleitet: περὶ δὲ ἑτέρων τινῶν τῶν δοκούντων ἔχειν γνῶσιν θεοῦ μετὰ διεφθαρμένης γνώμης .... Das sieht doch fast wie eine Rückverweisung auf unsere Stephanosgeschichte aus.

Wundertätigkeit); der Übertritt in ein Kloster in Alexandria als Anfang eines Falles, die theoretische (gnostische) Rechtfertigung seines lasterhaften Wandels, der Angriff gegen die Mönche als die geschmückten Götzenbilder[1]), die man anbetet; die ausführliche Schilderung des ἐγκλεισμός des Eukarpios, die Entgegensetzung von Schriftmeditation und ständiger gnostischer Gottesschau, die Gegenüberstellung der Freiheit des Visionärs gegenüber aller Mühsal geregelter mönchischer Askese, die Anspielung auf stufenmäßige Erhebung in der Vision, der Hinweis auf den Einfluß, den Euagrios durch seine Schriften auf die Mönchswelt ausübt, seine Beschimpfung als eines Wortdrechslers, die treuherzige Angabe, daß Eukarpios die Gewalttat der Väter nur um 13 Monate überlebt. Das sind so lebenswahre, und für den Charakter eines häretischen gnostisierenden Mönchstums so überaus wichtige Züge, daß man sich sehr schwer entschließen kann, sie alle der freien Erfindung eines Literaten zuzuschreiben. Und wenn auch auffällige Berührungen zwischen unsern Erzählungen und c. 24—27 vorliegen, so sind doch auch diese Kapitel selbt untereinander auf das engste verwandt. Diese Verwandtschaft könnte ja ebenso gut aus einer ursprünglichen Zusammengehörigkeit aller Erzählungen hergeleitet werden.

Damit wären wir wieder bei der Annahme einer ursprünglichen Zugehörigkeit unserer Erzählungen zur Historia Lausiaca angelangt. Aber es genügt wohl, gegenüber dieser Vermutung auf die bereits oben (S. 111 f.) hervorgehobenen Bedenken Butlers hinzuweisen. Es würde in der Tat alle unsere Vorstellungen von der Textüberlieferung der Historia Lausiaca gründlich über den Haufen werfen, wenn wir annehmen würden, daß einige ihrer Partieen in der gesamten weitverzweigten Überlieferung verloren gegangen wären und sich nur in einem so entlegenen Winkel erhalten hätten.

Gibt es noch eine dritte in Betracht kommende Möglichkeit, die zugleich dem Wir-Stil des Stephanos-Stückes gerecht würde? Sollten vielleicht die Kap. 24—27 nebst unseren beiden Erzählungen zu einer Quelle gehören, die aus Euagrios-Kreisen stammte und in denen ein Schüler des Euagrios — und zwar nicht der Verfasser der Historia Lausiaca — hier und da im Ich-Stil berichtete? Eine Reihe dieser Erzählungen führen uns ja in der Tat gerade in den Euagrios-Kreis hinein. c. 24 p. 78_2 gibt sich als eine Über-

1) Das erinnert etwa an die fulminante hellenische Polemik gegen das Mönchstum bei Eunapios, Vitae Sophistarum ed Schott p. 78. Boissonade ²472.

lieferung des Ammonios und Euagrios. Heron schmäht den seligen Euagrios c. 26 p. 81 5; in unsern beiden Erzählungen tritt dieser als eine anerkannte Autorität in den Vordergrund. Auch mit dem hier mehrfach erwähnten Makarios steht Euagrios als Schüler in engster Beziehung[1]). Das Kap. 47 der Historia, das sich auf unsere Erzählungen zurückbezieht, führt uns wieder mitten in diesen Kreis hinein. Daß es umfangreiche Euagriosüberlieferungen gegeben hat, die uns z. T. nur noch in entlegenen Quellen erhalten sind, zeigt ein Blick in die koptischen Zutaten der Vita des Euagrios (Preuschen, Palladius und Rufin S. 114—119).

Und so wäre es doch möglich, daß uns in der Tat mit der Existenz der Stephanos - Eukarpios - Erzählung in syrischer Überlieferung ein äußeres Zeugnis für die sich aus der Historia Lausiaca selbst mit aller Wahrscheinlichkeit ergebende Vermutung gegeben wäre, daß der Verfasser der Historia c. 24—27 eine Quelle stückweise benutzte, um diese dann c. 47 nebst den ausgelassenen Stücken zu zitieren. Diese Quelle wäre ein Komplex von Erinnerungen und Erzählungen gewesen, die aus dem Euagrios-Kreis stammte und von einem Euagrios-Schüler z. T. im Wir-Stil überliefert wurde. Wir werden dann weiter annehmen, daß diese Sammlung von Erzählungen sich auch gesondert außerhalb der Hist. Laus. in der Apophthegmaten-Überlieferung erhielt. Dem Kompilator des zweiten Teiles des Paradieses stand sie noch zur Verfügung. Da er aber sah, daß die übrigen Geschichten bereits in den ersten Teil der Sammlung der Historia Lausiaca aufgenommen waren, so brachte er nur die beiden überschüssigen Stücke: die Erzählungen von Stephanos und Eukarpios.

Wäre diese Vermutung richtig, so könnten freilich auch die wenigen Wir - Sätze, die sich in c. 24—27 der Historia finden, und die wir oben besprachen, einfach vom Verfasser aus seiner Quelle herübergenommen sein. Und man könnte im einzelnen hier nicht mehr scheiden. Andererseits wird sich eine persönliche Berührung des Verfassers der Historia mit Euagrios kaum bezweifeln lassen[2]), wenn diese vielleicht auch nur eine vorübergehendere war, als es nach seiner Darstellung erscheinen möchte.

Ich möchte aber diese Vermutungen mit aller Reserve auf-

---

1) Vgl. die capita practica des Euagrios Nr. 93. 94, Migne 40, 1249. In den koptischen Vertues de St. Macaire, werden eine Reihe von Makarios - Logien durch Euagrios überliefert. Annales du Mus. Guimet 25 p. 137. 157. 160. 195. 200.

2) Der Brief des Euagrios 51 (Frankenberg 599) bezeichnet den Palladios als Überbringer eines Schreibens von einem ungenannten Briefsteller.

gestellt haben. Mit voller Sicherheit wird sich das vorliegende Problem kaum lösen lassen. Vielleicht bringen neue literarische Funde hier neuen Aufschluß. Jedenfalls haben die interessanten Erzählungen von Stephanos und Eukarpios ihren eignen Wert, wie man auch über ihre Herkunft denken möge. Und was in dem Hauptteil der Abhandlung über den Verfasser der Historia Lausiaca und die eigentümliche Art seiner Quellenbehandlung gesagt ist, scheint mir festzustehen, wie man auch über den Zeugniswert der besprochenen Überlieferung urteilen möge.

Zur Geschichte der Sāṃkhya-Philosophie.

Von

H. Oldenberg.

Vorgelegt in der Sitzung vom 3. Februar 1917.

Das hocherfreuliche Erscheinen von Garbes Buch über die Sāṃkhya-Philosophie in neuer Gestalt gibt Anlaß, eine Reihe von Fragen die Geschichte dieser Lehre betreffend wiederholt zu erwägen. Für mich handelt es sich insonderheit darum, Auffassungen, die ich in meinem Buch „Die Lehre der Upaniṣaden und die Anfänge des Buddhismus“ vertreten habe, gegen Einwürfe Garbes zu verteidigen.

Als vor über zwanzig Jahren dessen „Sāṃkhya-Philosophie“ zum erstenmal erschien, war es klar, daß damit der Wissenschaft ein Werk von maßgebender Geltung geschenkt war. Diese Stellung wird dem Buch unzweifelhaft auch ferner verbleiben. Darin aber liegt, daß, wer in Einzelfragen von Garbes Auffassungen abweicht, die Pflicht haben wird sich mit ihnen auf das sorgfältigste auseinanderzusetzen[1]).

Es handelt sich vor allem um die Vorgeschichte, in der sich das Sāṃkhya zu seiner klassischen, insonderheit in der Sāṃkhya Kārikā vorliegenden Gestalt entwickelt hat. Lehren uns die Sāṃkhyapartien älterer Texte — einiger Upaniṣaden und des großen Epos — ein vorklassisches Sāṃkhya kennen, oder hatte das Sāṃkhya damals, im wesentlichen wenigstens, seine klassische Gestalt schon erreicht, vielmehr hat es von Anfang an allein in dieser Gestalt existiert, und erklären sich die Abweichungen, mit denen

1) Garbes „Sāṃkhya-Philosophie“ (2. Aufl.) führe ich im folgenden mit G., mein oben genanntes Buch mit LUAB. an.

es sich in jenen älteren Quellen darstellt, aus der Beimischung fremdartiger Elemente? Das erstere ist meine Ansicht[1]), das letztere die Garbes. Im Zusammenhang mit dieser Meinungsverschiedenheit steht eine solche über die Beziehungen des Sāṃkhya zum alten Buddhismus. Einfluß jenes Systems auf die Lehre Buddhas scheint kaum zu bezweifeln: ging er von einem vorklassischen oder vom klassischen Sāṃkhya aus? Ich werde im folgenden an erster Stelle die auf die Upaniṣaden und das Epos bezüglichen Fragen prüfen. Dabei hat es sich zu entscheiden, ob wir berechtigt sind, für das Sāṃkhya in seinen Beziehungen zum Buddhismus eventuell eine andere Gestalt als die der Kārikā in Rechnung zu stellen.

Zuvörderst also beschäftige ich mich mit den Upaniṣaden, in deren vom Sāṃkhya beeinflußten Partien G., wie erwähnt, das klassische Sāṃkhya zu Grunde liegend findet. Für ihn gibt es überhaupt nur dieses Sāṃkhya. Er schreibt dem System in dieser Hinsicht einen gewissen exzeptionellen Charakter zu. „Alle anderen Systeme zeigen ein mehr oder weniger loses Gefüge, in dem noch die Spuren des Allmählich-geworden-seins erkennbar sind; im Sāṃkhya-System dagegen haben wir einen Bau vor uns, der von unten bis oben planmäßig aufgeführt ist, in dem ein Stein auf den andern paßt" — so äußerte er sich früher („Beiträge zur indischen Kulturgeschichte" 75), und im selben Sinn sagt er jetzt (S. 10), daß Kapila, der Begründer der Sāṃkhyalehre, „nicht einzelne unzusammenhängende Gedanken, sondern ein System verkündet hat. Aus dem in den Lehrbüchern vorgetragenen Sāṃkhya-System kann man nur wenig fortdenken; sonst bleibt es kein System mehr". Mir scheint, daß Garbe hier, wie das wohl begreiflich ist, mit einer gewissen Einseitigkeit sich dem Eindruck der von ihm so eingehend in allen ihren Details durchforschten, in der Tat ungemein geschickt aufgebauten Kārikālehre hingegeben hat. Daß diese nur einem genialen Wurf ihre Gestalt habe verdanken können, ist doch,

1) Schon vor mir hat, wie ich in meinem Buch hervorzuheben nicht unterlassen habe, J. Dahlmann dieselbe Ansicht scharfsinnig vertreten. Wenn ich nun gegenüber Dahlmanns „maßloser Überschätzung des Alters des Epos" meine Reserven gemacht habe, so hätte ich damit nach Garbe (S. 38) „gerade den Punkt hervorgehoben, der Dahlmanns Arbeiten auf diesem Gebiet die Beweiskraft nimmt". Ich denke darüber doch anders. Auch wenn man das Mahābhārata, wie man m. E. muß, in wesentlich jüngere Zeit rückt als D., ist es immer noch alt genug, um ein älteres Sāṃkhya als das der Kārikā bezeugen zu können. Man muß das letztere allerdings nicht — worauf ich zurückkomme — für vorbuddhistisch halten.

glaube ich, viel zuviel behauptet. Man sehe, was für Schicksale beispielsweise die buddhistische Spekulation von den Pāli-Piṭakas bis auf Nāgārjuna oder Vasubandhu durchgemacht hat, oder selbst die Vaiśeṣikalehre in der verhältnismäßig kurzen Zeit von Kaṇāda bis Praśastapāda. Daß da das Sāṃkhya sich so absolut anders verhalten haben sollte — es ist wohl mehr als ein Jahrtausend, das für die Zeit von den Anfängen bis auf die Kārikā in Betracht kommt — wäre in der Tat eine höchst befremdende Ausnahmeerscheinung. So geht denn auch Jacobi, der mit Garbe in der Zurückdatierung des klassischen Sāṃkhya in die vorepische Zeit übereinstimmt, doch in der uns hier beschäftigenden Frage sehr viel weniger weit als dieser. Er läßt einzelne Sāṃkhya-Lehren und Termini schon längere Zeit vor „Kapila" bestehen (GGA. 1895, 205. 206) und unterscheidet zwischen dem unfertigen und dem fertigen System, von denen jenes in den Upaniṣaden, dieses im Epos benutzt sein soll (Festschrift Kuhn 39). Wie tiefgehender Varianten das System noch in später Zeit fähig war — insonderheit, wenn man außer dem reinen Sāṃkhya auch das mit dem Yoga kombinierte, das schließlich doch auch Sāṃkhya war, in Betracht zieht —, scheint aus den Daten hervorzugehen, die Schrader (ZDMG. LXVIII, 101 ff.) neuerdings über das in einem Text der Pāñcarātras beschriebene Ṣaṣṭitantra ans Licht gezogen hat. Man bedenke, daß Strömungen der Spekulation die Konsequenzen, die in der Tat in ihnen vorbereitet sind, oft nur allmählich ans Licht bringen, sich nur allmählich so zu sagen über sich selbst klar werden. Die Anfänge verfangen sich noch leicht in den Hindernissen, die das Vorgefundene der vorwärts strebenden Bewegung entgegenstellt. Dann arbeitet sich diese Bewegung von Problem zu Problem weiter, und es hieße allzu gering von der Denkkraft und Geschicklichkeit der Träger dieses Fortschritts in der Entwicklung des Sāṃkhya denken, wollte man ihnen nicht die Fähigkeit zutrauen, den unter ihren Händen entstehenden oder sich wandelnden Gedankengebilden so viel innere Konsequenz zu verleihen, wie etwa in den Lehren der Kārikā uns entgegentritt. Die folgenden Erörterungen werden zu zeigen haben, ob nicht in der Tat aus dem System der Kārikā wichtige modernere Elemente fortgedacht werden können, so daß als Älteres doch immer noch eine durchaus glaubliche Gestalt der Sāṃkhyalehre übrig bleibt.

Was nun also die Stellung der Upaniṣaden zum Sāṃkhya anlangt, so stimme ich mit Garbe darin zunächst vollkommen überein, daß die ältesten Upaniṣaden, wie die Chāndogya Up. und

Bṛhad Āraṇyaka U., durchaus vor dem Sāṃkhya liegen. Zum Argumentum ex silentio, dem Fehlen von Spuren des Sāṃkhya in diesen Texten[1]) tritt ergänzend und bekräftigend die offenbare Tatsache hinzu, daß die ganze Grundlage, auf der sich die Probleme des Sāṃkhya erheben, hier eben erst geschaffen wird.

Auf der andern Seite herrscht darin wohl allgemeine Übereinstimmung, daß eine Reihe jüngerer Upaniṣaden, insonderheit die Kāṭhaka, Śvetāśvatara und Maitrāyaṇa Up., Kenntnis des Sāṃkhya zeigen. Wenn in der ersten und dritten der eben genannten der Name Sāṃkhya nicht erscheint, so glaube ich doch — und ebenso sieht es offenbar Garbe an —, daß kein ernstes Bedenken dagegen besteht, für die durchaus charakteristischen Termini, die dort genannt werden, entsprechend der später bezeugten Sachlage das Schlagwort Sāṃkhya in Anspruch zu nehmen.

Garbe (S. 33. 35) geht nun freilich in der Hervorhebung der Nähe, die zwischen seiner und meiner Auffassung obwalten soll, allzu weit, wenn er mich aus den Zeugnissen der Upaniṣaden auf ein diesen vorliegendes Sāṃkhya schließen läßt, das im Grunde, so wie er selbst es ansieht, vom klassischen Sāṃkhya der Kārikā kaum verschieden gewesen ist. Ich hebe als die hauptsächlichste, meines Erachtens entscheidende Differenz hervor, daß die Upaniṣaden einen universalen Puruṣa („Geist") kennen, die Kārikā dagegen nur die Vielheit der unabhängig neben einander stehenden Einzelgeister: ein Unterschied, den als nebensächlich zu erachten doch nicht angeht. Liegt da nun in den Upaniṣaden Vermischung des Sāṃkhyabestandes mit Anderweitigem — kurzgesagt mit Vedānta — vor? Garbe (S. 36) schiebt diese entscheidende Frage vom Gebiet der Upaniṣaden auf das des Epos hinüber. Da herrsche Mischmasch von Sāṃkhya und Vedānta: und somit „gilt das gleiche natürlich auch von dem mit ihm (dem „epischen Sāṃkhya") inhaltlich im wesentlichen übereinstimmenden Gemengsel in den jüngeren Upaniṣads". Die damit hervorgehobene Übereinstimmung ist in der Tat fraglos in vielen Beziehungen vorhanden, worüber

---

1) Über den *ahaṃkāra* Ch. U. VII, 25, 1 und die *sattvaśuddhi* das. 26, 2 urteile ich ganz wie Garbe 28 f.; ebenso über *liṅga* BĀU. IV, 4, 6 und über das sonst von G. dort Zusammengestellte. Aus älterer Zeit kommen noch die drei Guṇas Av. X, 8, 43 in Betracht: deren Vorstellung aber kann sehr wohl unabhängig von den spezifischen Sāṃkhyaideen entstanden sein; vgl. über ihr Verhältnis zu diesen LUAB. 220 f. Wenn ich dort 222 von der Guṇavorstellung als einer „Schöpfung des Sāṃkhya" gesprochen habe, so ist natürlich, wie aus dem S. 214 f. Gesagten hervorgeht, damit eine dem Sāṃkhya vorangehende Vorgeschichte der betreffenden Lehre keineswegs geläugnet.

unten eingehender zu sprechen ist. Aber sie ist doch kaum so vollständig, und weiter stellen die Upaniṣadenmaterialien unter einander zeitlich und inhaltlich offenbar keineswegs eine so vollkommene Einheit dar, daß ich es für vorsichtig halten könnte, das Problem der Upaniṣaden kurzweg durch Hinweis auf Verhältnisse des Epos zu erledigen. So hat ja auch Jacobi, wie erwähnt, zwischen der Sachlage in den Upaniṣaden und im Epos zu unterscheiden nicht für überflüssig gehalten. Ich möchte daher eine ins Einzelne gehende Prüfung dessen, was den Upaniṣaden, insonderheit der ältesten in Betracht kommenden, der Kāṭhaka Up., zu entnehmen ist, nicht unterlassen[1]).

Die Kāṭhaka Up. gibt in ihrer ersten, ursprünglichen wie in ihrer jüngeren Hälfte, im wesentlichen übereinstimmend, aufsteigende Reihen von Kategorien: *indriya* (hier 3, 10 noch *artha*), *manas*, *buddhi* (3, 9 als *vijñāna* bezeichnet, 6, 7 als *sattva*), *mahān ātmā*, *avyakta*, *puruṣa* als höchstes („*sā kāṣṭhā sā parā gatiḥ*“ 3, 11). Für den Menschen kommt es darauf an, dies Höchste zu erkennen (2, 7 ff. 21. 23; 3, 15; 4, 6 ff.; 6, 8), wodurch er erlöst wird. Oder auch: es kommt darauf an, die Sinneswahrnehmungen, *manas* und *buddhi* zur Ruhe zu bringen, was Yoga ist (6, 10 f.; vgl. 3, 13), und den *aṅguṣṭhamātra puruṣa antarātman* aus dem Leibe zu ziehen wie die *iṣīkā* aus dem *muñja* (6, 17).

Der theoretische Aufbau, so zu sagen die Sāṃkhyaseite des da Gesagten, zeigt bemerkenswerte Varianten gegenüber dem jüngeren Schema, wie entsprechend auch auf der Yogaseite wohl ein einfacherer Zustand als der spätere vorliegt (Hopkins JAOS. XXII, 335). Ob die Kāṭhaka Up. die Guṇas nur zufällig unerwähnt läßt, ist mindestens zweifelhaft (LUAB. 220). Vor allem aber weicht die Reihe der psychologischen Hauptkategorien hier wesentlich von der späteren Gestalt ab. Der *ahaṃkāra*, der ja

1) Die vorbuddhistische Entstehung dieser Upaniṣad scheint mir unzweifelhaft; dafür spricht ihr Stil im Ganzen wie eine Reihe einzelner Indizien (LUAB. 203. 351). Ich kann keinen Grund dafür entdecken, daß G. wie früher so auch jetzt (S. 26) die Existenz brahmanischer Texte, die Sāṃkhyalehren enthalten, in vorbuddhistischer Zeit nicht gelten lassen will. Da er seinerseits das Sāṃkhya — m. E. mit Recht — für vorbuddhistisch erklärt, ist nicht abzusehen, warum gerade das Zeitalter, wo das Sāṃkhya bereits existierte, der Buddhismus aber noch nicht, sich in der Literatur nicht bemerkbar gemacht haben soll. Besonders wenn dies Zeitalter, wie Jacobi (ZDMG. LII, 3) annimmt, nach vielen Jahrhunderten zu berechnen ist. Ob das richtig ist, weiß ich nicht und glaube ich nicht wissen zu können; Garbes (S. 7) Einwand, daß die dem Sāṃkhya vorangehenden Upaniṣaden dann chronologisch schwer unterzubringen sind, scheint mir nicht berechtigt.

auch in der älteren Zeit keine Rolle spielt, fehlt; dafür sind *buddhi* und *mahān ātmā* unterschieden. Die *buddhi*, dem *vijñāna* gleichgesetzt, steht, ebenso wie später, neben oder vielmehr über dem *manas* in einer Dignität, die durchaus dem schon in den älteren Upaniṣaden vorliegenden Verhältnis von *man-* und *vi-jñā-* entspricht. So ist dort in Chānd. Up. VII, 13, 1; 15, 4; 25, 2 die Rede von „hören (oder: sehen), denken (*man-*), erkennen (*vi-jñā-*)". Von der Sinnenwelt heißt es, daß dort einer den andern sieht, riecht, hört, zu ihm spricht, ihn denkt (*man-*), ihn erkennt (*vi-jñā*); in der All-Einheit des Jenseits dagegen: wodurch und wen sollte er sehen usw., denken, erkennen? Zum Schluß dieser Ausführungen, wie mit einer allein dem Erkennen gebührenden Apotheose: „Durch den er dies alles erkennt, wodurch soll er den erkennen? Den Erkenner fürwahr, wodurch soll er ihn erkennen?". (BĀU. II, 4, 14). Es scheint, daß die in der Ausdruckweise des Sāṃkhya sich einbürgernde Benennung der höheren Erkenntnisfunktion als *buddhi*[1]) aus der Vorstellung hervorgeht, daß man zum Wissen um das letzte Geheimnis gleichsam „erwacht", während der Alltagsmensch dem Schlafenden gleicht. Eine Spur davon, daß in der späteren Weise die Funktionen der psychischen Wesenheiten nach den drei Kategorien von *adhyavasāya*, *saṃkalpa*, *abhimāna* abgegrenzt worden wären (Maitr. Up. 2, 5 usw.; S. Kārikā 23 ff.; LUAB. 231), findet sich in der Kāṭh. Up. nicht und kann sich dort nicht finden; das Fehlen des *ahaṃkāra* läßt für jene Dreiheit keinen Raum. Was aber den in der Kāṭhaka Up., anders als im späteren System, über der *buddhi* stehenden *mahān ātmā* anlangt, den Wagenfahrer, dessen Wagen, den Leib, die *buddhi* lenkt, so scheint jener, wie ich schon LUAB. 229 bemerkt habe — welche andre Bedeutung bliebe auch für ihn übrig? — nichts andres als der *puruṣa* selbst, insofern dieser aus seiner reinen Höhe herabgestiegen ist um mit dem — entsprechend in der Reihe der KU. als zweithöchste Macht zwischen *puruṣa* und *mahān ātmā* aufgeführten — *avyakta* in Beziehung zu treten und sich dadurch zu individualisieren: m. a. W. im Individuum manifestiert sich der *puruṣa* als der von *buddhi* und *manas* — diese doch wohl

1) Vgl. 6, 4. Man denke auch an den Buddhismus. Der älteren Sprache ist die besondere Bewertung von *budh-* noch fremd; ein Anfang liegt in *pratibuddha* BĀU. IV, 4, 13 vor (vgl. meinen „Buddha"[6], 56). In den philosophischen Abschnitten des Epos ist der Gebrauch von *budh-* für die höchste Erkenntnis besonders häufig; vgl. Bhag. G. 2, 39; 3, 43; 15, 20 usw.; MBh. XII, 6471. 11256. 11325 ff. 11411. 11437. 11443. 11447. 11454 usw. (ich zitiere MBh. nach der Kalkuttaer Ausgabe).

schon jetzt auf die Seite des *avyakta* gehörig — unterschiedene *mahān ātmā*, bei dem die Benennung *ātmā* auf seine transzendente Vornehmheit hinweist, und der auch von der Upaniṣad ausdrücklich mit dem *puruṣa* identifiziert zu werden scheint, wenn vom letzteren gesagt wird (3, 12) *eṣa sarveṣu bhūteṣu gūḍho 'tmā na prakāśate;* vgl. auch *aṅguṣṭhamātraḥ puruṣo madhya ātmani tiṣṭhati* 4, 12[1]). Der so individualisierte *puruṣa* aber ist an sich der höchste universale. Er weilt, wie der eben angeführte Vers sagt, *sarveṣu bhūteṣu;* er ist *madāmado devaḥ* 2, 21; *īśāno bhūtabhavyasya* 4, 5; aus ihm geht die Sonne auf, in ihm geht sie unter 4, 9; er ist das eine innere Selbst aller Wesen, das sich jeder Gestalt anschmiegt und doch zugleich draußen bleibt (5, 9 ff.), dessen Glanz das All nachglänzt (5, 15). Er ist das Brahman (5, 8; 6, 14), der ewige Feigenbaum, dessen Wurzel aufwärts, dessen Zweige abwärts gewandt sind (6, 1); nicht sehe man hier eine Vielheit (4, 10 f.).

Ich sprach LUAB. 353 davon, daß in der Kāṭhaka und den anschließenden Upaniṣaden sich das Vorliegen des natürlichen Mittelgliedes zwischen der Lehre der alten Upaniṣaden und dem klassischen Sāṃkhya aufdrängt. Garbe (S. 37) findet, daß dies auf einem subjektiven Eindruck beruht; er seinerseits könne den Schein eines solchen Mittelgliedes nicht wahrnehmen. Ich versuche darum das, was ich in dieser Hinsicht, zunächst in der KU., zu sehen glaube, näher zu beschreiben.

Die Lehre der alten Upaniṣaden lief, wie ich LUAB. ausgeführt habe und wie das auch Garbe (25) anerkennt, auf einen Dualismus hinaus: Einheit und Vielheit, Subjekt und Objekt, Ātman und was nicht Ātman ist. Mit ungeteiltem Enthusiasmus wandte sich das Denken zunächst der einen Seite zu, der des Ātman; da lag die große Entdeckung, die man gemacht hatte, der Weg zum Heil. Die andre der beiden Seiten blieb fürs erste dunkel, unaufgeklärt. Es scheint mir dem natürlichen Gang der Entwicklung zu entsprechen, daß fortschreitender Erkenntnisdrang nunmehr auch über den Nichtātman sich klar zu werden verlangte. Und weiter, das Erlösungsstreben mußte die Frage stellen: was hat man zu tun, um den eignen Ātman zu seiner Quelle, dem universalen Ātman, zurückzuführen, die verdunkelte Identität des einen und des andern zu realisieren? — womit die Richtung auf den Yoga hin angezeigt war und zugleich von Seiten des prak-

1) Eine Bestätigung des hier über das Verhältnis von *puruṣa* und *mahān ātmā* Gesagten liefert das Epos; s. unten.

tischen Bedürfnisses jener Antrieb zur Erforschung auch des Nichtātman verstärkt wurde: denn um aus diesem heraus den Ātman freimachen zu können, mußte offenbar Kenntnis des Nichtātman unentbehrlich erscheinen. Was war natürlicher, als daß unter dem Einfluß solcher Motive das erstarkende Denken das alte Stadium des ungeordneten Hinwerfens aphoristischer Ideen zu überschreiten anfing und in einem vergleichsweise festen, wenn auch natürlich immer noch für weitere Entwicklungen weiten Spielraum lassenden Zusammenhang eine Reihe prinzipieller Erkenntnisse, dazu auch praktischer Vorschriften formulierte? Damit war denn erreicht, wovon in der Chāndogya oder Bṛhad Āraṇyaka Upaniṣad nicht die Rede war: wenigstens der Anfang von etwas, das wir System nennen können, der Anfang des Sāṃkhya samt Yoga [1]).

Eben dieses Entwicklungsstadium nun, dessen naturgemäßes Sichanschließen an die alten Upaniṣaden ich damit aufgewiesen zu haben hoffe, stellt sich in der Tat in der Kāṭhaka Up. dar.

Hier ist jenes von den alten Upaniṣaden im Dunkel gelassene Etwas, das nicht Ātman ist, als das „Unentfaltete" (*avyakta*) benannt und der Betrachtung zugänglich gemacht. Hier ist versucht worden, die Entfaltungen, auf deren Hervorgehen aus jenem sein Name *avyakta* deutet, der Reihe nach aufzuführen.

Auf der anderen Seite des großen, aus den alten Upaniṣaden ererbten Dilemmas aber das höchste Wesen, der *puruṣa*, wie schließt er sich an die Gedankenkreise der Vergangenheit an? Warum tritt statt des alten *brahman*, *ātman* — welche Namen jetzt übrigens keineswegs verschwinden [2]) — jene Bezeichnung in den Vordergrund?

Es ist bekannt, daß schon in der älteren Zeit, von Ṛgveda X, 90 an, der *puruṣa*, unter diesem Namen, eine bedeutende, oft eine leitende Rolle spielt. Ich verweise auf Vāj. Saṃh. XXXI, 18; XXXII, 2 f.; Taitt. Ār. I, 23, 4; Deussen, Allgem. Gesch. der Phil.

1) Von den hier vorgelegten Betrachtungen aus läge es nah einen Blick auf das zu werfen, was Jacobi neuerdings (Festschr. Kuhn 38 f.) über das Hervorwachsen des Sāṃkhya aus Motiven des „Materialismus" bemerkt hat. Ich spreche davon, um hier den Zusammenhang nicht zu unterbrechen, lieber an späterer Stelle.

2) Was *brahman* anlangt, vgl. z. B. KU. 5, 8 *ya eṣa supteṣu jāgarti kāmaṃ kāmaṃ puruṣo nirmimāṇaḥ, tad eva śukraṃ tad brahma.* Jacobi, Festschr. Kuhn 38, spricht vom *pradhāna* als dem *brahman* des Sāṃkhya; auch diese Gleichung findet sich in der Tat (G. 267; s. auch Bhag. G. 14, 3 und Garbe zu der Stelle). Aber die andere ist offenbar die ältere und in der Geschichte der Vorstellungen tiefer begründete.

I, 1, 288 ff. Hervorgehoben sei noch BĀU. III, 2, 13, wo beschrieben wird, wie die verschiedenen Teile und Organe des Sterbenden in Sonne, Mond, Erde usw. eingehen, und dann die Frage folgt: wo aber bleibt der *puruṣa* (selbst)? — so daß, wenn man auch gewiß übersetzen wird „der Mensch“, doch eben damit zu jenen überallhin sich zerstreuenden Wesenselementen der *puruṣa* als das Zentrale in Gegensatz gestellt wird. Man vergleiche weiter noch das. III, 9, 26: nach einer Reihe minder hoch stehender *puruṣas* (§ 10—17) — dem *p.* in der Sonne, dem *p.* im Spiegel usw. — folgt der, der über alle jene *p.*s hinausschreitet, der *aupaniṣada puruṣa*, den Śākalya, der Unerleuchtete, nicht kennt. Noch auf ebendas. IV, 3, 11. 12. 15. 16 sei verwiesen: die letzten Stellen, ganz an die Auffassungsweise des Sāṃkhya anklingend, sprechen davon — zuerst mit Beziehung auf den Zustand des Träumens, dann auf den des Wachens — wie der Puruṣa *„yat tatra kiñcit paśyaty ananvāgatas tena bhavati, asaṅgo hy ayam puruṣaḥ“*.

So sind es alte Vorstellungen, an die sich das Sāṃkhya in der Wahl der Bezeichnung *puruṣa* anschließt. Daß es aber gerade jene Bezeichnung gewählt hat, scheint sich mir, wie ich schon LUAB. 224 andeutete, daraus zu erklären, daß der Puruṣa („Mann“) mehr als der Ātman „auf sich selbst gestellt ist, gewissermaßen volle, runde Gestalt besitzt“. Man sprach vom Puruṣa im Auge, vom Puruṣa in der Sonne (Lokativ; dagegen Ātman gern mit Genitiv um auszudrücken, wessen Ātman das ist). So empfahl sich der Ausdruck für eine Lehre, die auf den Dualismus des Ewigen und des Wandelbaren als zweier verschiedener Mächte, die eine der andern innewohnend, ihre Aufmerksamkeit richtete und die insonderheit im Yoga das Herausziehen des einen aus der Umhüllung des andern sich zum Ziel setzte.

Haben wir so den Gedankenkreis der KU. als eng und ungezwungen an den der älteren Upaniṣaden anschließend erkannt, so können wir nunmehr über die beiden andern Sāṃkhya-Upaniṣaden kürzer sein.

Läßt die Śvetāśvatara Up.[1]), welche bekanntlich die KU. vielfach benutzt hat[2]), dieser gegenüber in der Benennung des Naturprinzips als *prakṛti*, *pradhāna* eine weiter entwickelte, über einen reicheren Wortschatz verfügende Terminologie erkennen?

1) Ich nenne hier die neueste Behandlung dieser Upaniṣad: von Sir R. G. Bhandarkar, Vaiṣṇavism, Śaivism etc. 106 ff.

2) Man bemerke, daß so archaische sprachliche Erscheinungen, wie sie in der KU. mehrfach begegnen, der Śv. U. fremd sind. Ihre metrische Praxis macht ebenfalls einen jüngeren Eindruck (NGGW. 1915, 510).

Wie diese Upaniṣad gleich im Eingang eine ganze Reihe von Schlagworten, Auffassungen der höchsten Weltmacht betreffend, neben einander stellt, wie sie dann den Vorstellungskreis des Sāṃkhya beständig — höchst störend für den Exegeten — mit der Lehre vom Īśvara durch einander wirrt: das alles verrät einen Standpunkt, der sich von den Anfängen des Sāṃkhya, — dieses wird bekanntlich hier zuerst, ebenso wie Kapila, mit Namen genannt — schon um einen fühlbaren Schritt entfernt hat.

Jetzt haben die Guṇas, mit denen KU. sich noch nicht beschäftigt, eine bedeutende Rolle zu spielen angefangen; zu ihnen steht das Guṇalose (6, 11) in schroffem Gegensatz. Ob die alte Verschiedenheit des *mahān ātmā* und der *buddhi* noch festgehalten wird, läßt sich nicht sagen. In jedem Fall tritt der *ahaṃkāra* in die Erscheinung[1]; die drei Funktionen der großen psychischen Kategorien sind, scheint es, in der später geläufigen Weise festgestellt (5, 8). Wie in KU. wird auf die Yogapraxis starker Nachdruck gelegt; es ist von dieser unter Beibringung zahlreicher Details wesentlich eingehender die Rede als in der älteren Upaniṣad. Der Puruṣa erscheint auch hier als der universale Geist, der sich in den Einzelpersönlichkeiten manifestiert. Von ihm heißt es: *vṛkṣa iva stabdho divi tiṣṭhaty ekas, tenedaṃ pūrṇaṃ puruṣeṇa sarvam* (3, 9); *eko devaḥ sarvabhūteṣu gūḍhaḥ sarvavyāpī sarvabhūtāntarātmā, karmādhyakṣaḥ sarvabhūtādhivāsaḥ sākṣī cetā kevalo nirguṇaś ca* (6, 11). Er wohnt in uns: *tam ātmasthaṃ ye 'nupaśyanti dhīrās teṣāṃ sukhaṃ śāśvataṃ netareṣām* (6, 12): wo denn er, der Überschauer und Genießer, noch nicht, wie der Puruṣa der späteren Lehre, aufgehört

1) So bleibt, falls jetzt *mah. ā.* und *buddhi* identifiziert wurden, die Zahl der Prinzipien dieselbe, die sie vermutlich von Anfang an war: was wohl kein Zufall sein würde bei dieser Lehre, die durch ihren Namen als die Zahl besonders berücksichtigend gekennzeichnet wird. Denn daß der Name *sāṃkhya* auf *saṃkhyā* „Zahl" beruht, halte ich — abweichend von Jacobi GGA. 1895, 209 und Charpentier ZDMG. LXV, 847 — für zweifellos. — In diesem Zusammenhang möchte ich einer Bemerkung Garbes (S. 125) gedenken, der anläßlich der Hypothese vom Einfluß des Sāṃkhya auf Griechenland (s. darüber die Anmerkung am Schluß dieses Aufsatzes) es als „nicht ganz unmöglich" bezeichnet, daß die pythagoreische Zahlphilosophie „aus einem Misverständnis des Pythagoras entstanden ist, der die Worte seines indischen Lehrers, die Sāṃkhya-Philosophie trage ihren Namen nach der Aufzählung der materiellen Prinzipien, irrtümlich so aufgefaßt haben kann, daß in der S.-Ph. die Zahl für das Wesen der materiellen Prinzipien gelte". Dies ist, fügt G. hinzu, „natürlich nichts weiter als eine Vermutung". Aber auch der bloßen Vermutung gegenüber kann ich den Ausdruck meiner Überzeugung nicht zurückhalten, daß die Wurzeln der pythagoreischen Weltanschauung doch unvergleichlich viel tiefer liegen als in einer misverstandenen Äußerung des fragwürdigen „indischen Lehrers".

hat auch Täter zu sein (5, 7). Wie in der Śāṇḍilyavidyā der absolute Ātman beschrieben wird, preist man ihn als *aṇor aṇīyān mahato mahīyān* (3, 20 = KU. 2, 20); wie Yājñavalkya in BĀU. sagt *vijñātāram are kena vijānīyāt*, heißt es von ihm *sa vetti vedyaṃ na ca tasyāsti vettā* (3, 19). So stellt sich auch in dieser Upaniṣad die von der alten Ātmanspekulation ausgehende Entwicklung, zwar einen Schritt weiter gelangt als in der KU., doch kaum weniger deutlich dar.

Die Maitrāyaṇa Upaniṣad endlich, deren stilistische Kriterien sie an die letzte Stelle dieser Gruppe zu rücken scheinen (LUAB. 205 f.), läßt die Lehre von den Guṇas sehr stark hervortreten. Die drei psychischen Funktionen der späteren Doktrin erscheinen auch hier; unter den drei Substanzen, auf die sie sich verteilen, scheint — worüber die Śv. Up. leider kein Zeugnis ablegt — der *ahaṃkāra*, anders als im späteren Schema, an letzter Stelle zu stehen (LUAB. 231). Die ausgebildete Terminologie läßt Schlagworte, die auch dem Epos geläufig sind, hervortreten — *kṣetrajña* (dies auch in Śv. Up.), *bhūtātman*. Der Puruṣa ist der universale Geist, der sich in der Erscheinungswelt individualisiert, mit einem Teil seines Wesens hier und dort eingeht: *sa vā eṣa sūkṣmo 'grāhyo 'dṛśyaḥ puruṣasaṃjño 'buddhipūrvam ihaivāvartate 'ṃśena*: sein *aṃśa* aber ist *yaś cetāmātraḥ pratipuruṣaḥ kṣetrajñaḥ saṃkalpādhyavasāyābhimānaliṅgaḥ Prajāpatir viśvākhyaḥ* (2, 5); dem Weisen wird verheißen: *ekatvam eti puruṣasya* (4, 6). Mit düstern Farben malt wie das Epos so auch diese Upaniṣad das tragische Bild des in das Weltleiden verstrickten Geistes; wortreiche, pathetische Beredsamkeit schildert die Tiefe dieses Leidens (LUAB. 239 f.). Ernstlich beschäftigt den Denker das Problem, ob inmitten des Welttreibens der Ewige, der Zuschauer und Genießer, auch Täter ist (das. 236 f.); ja die Frage taucht schon auf, ob im Grunde der Puruṣa selbst der Gebundene und Gelöste ist. Einige, so wird berichtet, sagen, daß das vielmehr der Guṇa, die Naturwesenheit sei (LUAB. 249 f.): mit welcher vom Verfasser der Upaniṣad freilich zurückgewiesenen Lehre der Standpunkt der Kārikā (62) erreicht wird: nicht der Puruṣa wird gelöst, wird gebunden, wandert, sondern es ist die Prakṛti, von der das alles gilt. Indem man die Kluft zwischen den beiden Grundmächten immer mehr vertieft, den Schauenden immer energischer als nur Schauenden erfaßt, wird man fast unvermeidlich auf die eben berührten Fragen geführt. Mit solchen Spekulationen verbindet sich in der Upaniṣad dann viel auf den Yoga Bezügliches, der nun einmal in diesen Zeiten, scheint es, mit den Sāṃkhyaideen untrennbar zusammengehört.

Eine Reihe technischer Yogaausdrücke erscheint, die „*aṅga*“ des Yoga in einer dem späteren System ähnlichen, aber einfacheren Gestalt: statt der acht sind es jetzt noch sechs (6, 18; Hopkins JAOS. XXII, 335).

Ist es, können wir nach alldem fragen, zuviel behauptet, daß diese Upaniṣaden begreiflichen, anschaulichen Fortschritt der Entwicklung uns vor Augen führen, am einen Ende in altertümlicher Gestalt sich an Upaniṣaden wie die Chānd. und BĀU. schließend, am andern dem klassischen Standpunkt sich nähernd? Nachdem Motive, die wir glauben ohne allzu gewagte Vermutungen rekonstruieren zu können, die in Rede stehende Entwicklungslinie aus dem Schoß der ursprünglichen Ātman-Brahman-Spekulation haben hervortreten lassen, werden in verständlichem Verlaufe weitere, aus den erreichten Ergebnissen natürlich hervorwachsende Probleme aufgeworfen; neue Motive werden wirksam, welche die Entwicklung vorwärts treiben: so die Frage nach Täterschaft oder Nichttäterschaft des Puruṣa, die Alternative, ob — was das zunächst sich Darbietende ist — jener selbst, ob nicht vielmehr — was raffinierterer Analyse sich empfehlen konnte — die Prakṛti gebunden und erlöst wird. Diese ganze Entwicklung, die, wie es doch zunächst eben als das Wahrscheinliche gelten muß, der Altersordnung der Texte folgt, sollen wir auf den Kopf stellen, indem wir allem dás fertige System der Kārikā voranschieben? Warum nur? Uns wird geantwortet: wegen der festen Insichgeschlossenheit dieses Systems. Ich möchte erneut auf das dringendste empfehlen, einem solchen Schlagwort kein zu weit gehendes Vertrauen zu zollen. Wenn wir annehmen, was die besprochenen Texte uns so nah legen, daß die Leugnung eines universalen Puruṣa ein in das System später hereingetretener Zug ist, erscheint dann die alte Lehre, wie ich sie mir vorstelle, oder ihre Weiterentwicklung irgendwie schwer begreiflich? Die unterscheidenden Züge gegenüber den frühesten Upaniṣaden, welche beispielsweise die KU. aufweist und in denen wir die ursprünglichen Charakteristika des „Sāṃkhya“ sehen dürfen, sind sie nicht sämtlich ohne jede Schwierigkeit auch losgelöst vom System der Kārikā verständlich, wenn wir der Upaniṣad einfach glauben, was sie uns so deutlich zu sagen scheint: daß das Sāṃkhya ihres Zeitalters einen universalen, in der Erscheinungswelt sich individualisierenden Puruṣa lehrte? Konnte nicht auch, wer den Puruṣa in dieser Weise verstand, ihm das *avyaktam* entgegenstellen und die psychologischen Kategorien von *indriya*, *manas*, *buddhi* so anordnen, wie wir es eben in KU. finden und es als Indizium für das Vorhandensein

des „Sāṃkhya“ deuten? Ist nicht die Stellung, die in dieser Upaniṣad abweichend vom klassischen System dem *mahān ātmā* zugewiesen wird, am ungezwungensten eben bei solcher Auffassung des Puruṣa verständlich — der *mahān* in der Kategorienreihe unterhalb des Puruṣa und des *avyakta* stehend als die diesseitige Erscheinungsform des mit dem *avyakta* in Verbindung getretenen und individualisierten Puruṣa (vgl. oben S. 223)? Dann weiter der Aufbau des Weltalls nach den Guṇas, die Forderung des Herausziehens des Puruṣa aus der irdischen Hülle, und was sonst noch im Zusammenhang mit alldem in den besprochenen Upaniṣaden erscheint, ist es nicht im Einzelnen und im gegenseitigen Zusammenschluß zu einer Entwicklungsreihe Schritt für Schritt verständlich, auch ohne daß wir das klassische System mit seiner Ausschließung des einen Puruṣa als Hintergrund dazu vorstellen? Wo werden denn eigentlich auf diese Weise systematische Zusammenhänge zerschnitten, deren Struktur für das Dasein des späteren Systems Zeugnis ablegte?

Nun hält freilich Garbe — nicht, wie schon bemerkt, Jacobi — das Argument entgegen, die Lehre der Upaniṣaden müsse deshalb für einen Mischmasch jünger als jenes System gehalten werden, weil — hierin wiederum stimmen die beiden Forscher überein — das Sāṃkhya des Epos ein solcher Mischmasch sei. Wenden wir uns also zum Epos.

Hierüber legt G. eigne Erwägungen kaum vor[1]), sondern er beruft sich auf die Untersuchungen Jacobis. Dieser beansprucht in der Tat, wie er ZDMG. LVIII, 384 A. stark betont, Beweise für die Priorität des klassischen Sāṃkhya vor dem Epos gegeben zu haben. Sie sind GGA. 1897, 265 ff. vorgetragen und müssen uns jetzt beschäftigen.

An die Spitze stellt J. (S. 268) den Hinweis darauf, „daß das Epos die Unterscheidungslehren des Sāṃkhya und Yoga, wie sie in der klassischen Philosophie hervortreten, bereits kannte“ [2]): so-

1) Doch bemerkt G. 37, die Abhängigkeit des Bnddhismus von dem fertigen S. stehe ihm fest; mithin schlössen die Zeitverhältnisse den Gedanken aus, daß die viel späteren epischen Versionen eine Vorstufe jenes S. bilden könnten. Auf das Verhältnis zum Buddhismus gehe ich später ein. Hier sei nur bemerkt, daß, wenn das Zeitalter der Quellentexte ein so starkes Gewicht in die Wagschale wirft, dies doch auch den Upaniṣaden im Vergleich mit der Kārikā zugute gerechnet werden sollte.

2) Ähnlich sagt Garbe (S. 4) mit Beziehung auf die Erwähnung der philosophischen Systeme im Kauṭilīya: „Daß unter Sāṃkhya damals etwas anderes verstanden worden sei als später, wird schon durch die Danebenstellung des Yoga

mit sei auch in andern Zusammenhängen Bezugnahme auf das klassische Sāṃkhya nicht zu leugnen. Die Unterscheidungslehren? Soviel ich sehe, ist nur von einer die Rede: der Yoga erkannte den *īśvara* an, das Sāṃkhya nicht. Daraus läßt sich schwerlich viel darüber schließen, ob in irgendwelchen andern Beziehungen das Sāṃkhya des Epos mit dem der Kārikā identisch ist. In der Tat bin ich nun weit davon entfernt zu bestreiten, daß in dem ungeheuren Gewirr des Epos auch Klassisches oder mehr oder minder große Annäherung daran vertreten ist (vgl. LUAB. 254 über die im Epos begegnende Angabe, daß Sāṃkhya und Yoga die Einheit des Puruṣa leugnen). Platz für ein Nebeneinander von Älterem und Jüngerem, auch recht Jungem, war hier übergenug vorhanden; Garbe (74) läßt ja im Epos sogar den, wie es scheint, ins fünfte nachchristliche Jahrhundert gehörigen Vārṣagaṇya erwähnt sein[1]. So spitzt sich denn, wie es auch Jacobi (a. a. O. 269) ansieht, die Frage bestimmter dahin zu, welche von den im Epos neben einander bezeugten Gestalten der Sāṃkhyalehre älter, welche jünger ist.

Ein besondres Gewicht für die Behandlung dieser Frage nun legt J. (271) einer Stelle des Mokṣadharma XII, 13628 f. bei. Dort ist die Rede davon, wie der (endliche) Puruṣa zu dem (absoluten) Puruṣa eingeht, und es heißt (nach Jacobis Paraphrase): „So ist Sāṃkhya-Yoga, Veda-Āraṇyaka und das Pañcarātra-System eins; sie sind Glieder eines organischen Ganzen“. „Hier wird also“, bemerkt Jacobi mit Nachdruck, „die bewußte Verschmelzung von Sāṃkhya-Yoga mit dem Vedānta in dürren Worten ausgesprochen, eine Ansicht, gegen die sich Dahlmanns Buch richtet, und der ich, gegen ihn, wieder zur Anerkennung verhelfen will“. Mit andern Worten: der absolute Puruṣa des „epischen Sāṃkhya“ ist in das echte Sāṃkhya aus dem Vedānta hereingeholt worden. Ich kann die Besorgnis nicht unterdrücken, daß sich die etwas nebelhafte Verschwommenheit jener Stelle allzu gefällig dem Forscher, der möglichst viel und möglichst Wertvolles in ihr zu erkennen suchte, in ein Zeugnis über Vorgänge in der Geschichte der Philosophie verwandelt hat, von denen in der Tat dort nichts vermeldet wird. Was besagt denn die Stelle? Wenn Jacobi, in-

---

ausgeschlossen, dessen philosophische Grundlage das Sāṃkhya-System bildet“. Dies Nebeneinanderstehen der beiden Lehren läßt aber doch für die Frage nach dem Aussehen der einen und der andern immer noch einen recht weiten Spielraum; G. selbst erkennt das S. 5 in gewissem Maß an.

1) Hiergegen habe ich allerdings Bedenken; s. unten.

dem er sie paraphrasiert, das Wort Vedānta gebraucht, darf das natürlich nicht im Sinn von etwas wie Uttaramīmāṃsā verstanden werden; es ist in Wahrheit vom *vedāraṇyakam* die Rede, wobei offenbar an Texte wie Ch. U. oder BĀU. zu denken ist. Daß Sāṃkhya-Yoga mit der Lehre solcher Texte, dazu noch mit der Pāñcarātra-Religion übereinstimme: das ist es, was gesagt wird. Natürlich haben die Alten — auch die skrupellosesten Durcheinandermischer der verschiedenen Doktrinen — so gut wie wir gewußt und anerkannt, daß Sāṃkhya-Yoga, mindestens auf der Oberfläche ihrer äußeren Erscheinung, anders aussehen als etwa die Bṛhad Āraṇyaka Upaniṣad. So unterscheidet eine andre Äußerung des Mokṣadharma (XII, 7158 f.) sehr deutlich zwischen dem, was der Veda sagt, und jenen Doktrinen. Da war es denn für den gläubigen Lehrdichter keineswegs gegenstandslos — gleichviel wie wir unsrerseits darüber denken mögen — zu betonen, daß im Wesen der Sache doch alle jene Lehren, und dazu noch das Pāñcarātram, auf eins herauskommen, dieselbe Erlösung verkünden. Nie und nimmer können wir nun doch aus dieser, wie ich meine, in ihrem Inhalt und ihrem Motiv sehr durchsichtigen Behauptung das herauslesen, worauf es für die vorliegende Untersuchung ankäme und was in Wahrheit etwas ganz andres ist: das ausdrückliche Eingeständnis, daß, was im Epos als Sāṃkhya gegeben wird, in Wahrheit eine Verschmelzung von Sāṃkhya und Vedānta sei. Und vollends ergibt sich nicht, was der Leser von Jacobis Argumentation nur zu leicht entnehmen wird: daß aus dem angeblichen Sāṃkhya des Epos die dem „Vedānta“ ähnlichen Elemente als fremde Beimischung entfernt werden müßten.

Daß eine derartige Verschmelzung stattgefunden hat, soll sich nun nach Jacobi (272) noch in einer weiteren Spur zeigen, in den Äußerungen des Epos über das „sechsundzwanzigste“ Prinzip, das zu der stehenden Fünfundzwanzigzahl des Sāṃkhya hinzukommt. Mit diesem *ṣaḍviṃśa* beschäftige ich mich zweckmäßiger weiter unten, indem ich ihm seine Stelle anweise in meinem eigenen Versuch, zu dem ich mich jetzt zunächst wende, einige Hauptzüge der epischen Daten über das Sāṃkhya, soweit sie für den vorliegenden Zweck in Betracht kommen, aufzuzeigen. Natürlich ist dies Vorhaben eben durch diesen Zweck begrenzt. Ein einigermaßen vollständiges Bild vom „epischen Sāṃkhya“ zu entwerfen ist dies nicht der Ort; ich darf dafür auf die allerdings nicht vorurteilsfreie Darstellung von Dahlmann, dazu auf die von Deussen und Hopkins verweisen.

Um uns nun in dem bunten, in allen Farben schillernden Chaos

des Epos nicht zu verirren, werden wir vielleicht gut tun als besonders gewichtigen Zeugen zunächst die Bhagavadgītā zu hören. Wir dürfen annehmen, daß sie älter ist als alles oder doch das meiste, was in dem überwiegend recht jung aussehenden Mokṣadharma durcheinander geworfen ist; in diesem wird ja die Bhagavadgītā auch ausdrücklich zitiert [1]). Freilich wird diese Vorzugsstellung der Bhag. auf der andern Seite wiederum, wie bekannt, durch die fortwährende Vermischung der Philosopheme mit den Glaubenssätzen der Kṛṣṇareligion beeinträchtigt. Das verhindert, meine ich, doch nicht, daß die ersteren wenigstens einigermaßen erkennbar bleiben, daß hinter dem Gemisch, soweit ein solches vorliegt, die Elemente der Mischung ihre echte Gestalt in relativer Klarheit zeigen.

Ein sehr deutlich als solcher charakterisierter Sāṃkhyaabschnitt beginnt 13, 19 [2]). Es ist von Prakṛti und Puruṣa samt den *vikāra* und *guṇa* die Rede. Prakṛti wirkt als Ursache *kāryakāraṇakartṛtve* [3]), Puruṣa dagegen *sukhaduḥkhānāṃ bhoktṛtve.* Er weilt in der Prakṛti (*prakṛtisthaḥ*) und „genießt" die Guṇas; sein *guṇasaṅga* ist Ursache *sadasadyonijanmasu.* Man sieht, das alles ist ausgesprochenes Sāṃkhya, welches System dann v. 24 auch mit Namen genannt wird. Ist da nun ein universaler, erst in der Welt sich individualisierender Puruṣa gemeint oder eine von Haus aus bestehende Vielheit unabhängiger Puruṣas? Auf letzteres deutet nichts hin. Dagegen heißt es v. 22: *maheśvaraḥ, paramātmeti cāpy ukto dehe 'smin puruṣaḥ paraḥ.* Das klingt doch entschieden nach einem höchsten Puruṣa, der Herrscher über das All ist, zugleich aber im Leibe des Einzelnen Wohnung genommen hat [4]). Der engste Zusammenhang der Stelle reicht offenbar bis v. 23. In loserer Anknüpfung aber kommen auch die folgenden Verse vielfach auf denselben Vorstellungskreis zurück. Ist der *parameśvara* v. 27 von *maheśvara, paramātman* v. 22 zu trennen? Von jenem aber heißt es v. 27. 28, daß er als derselbe in allen Wesen wohnt; worauf dann v. 29 in deutlichster Sāṃkhyaauffassung vom nicht handelnden Ātman im Gegensatz zur handelnden Prakṛti die Rede

---

1) Hopkins, Great Epic 205, nennt die Gītā „unquestionably one of the older poems in the epic". Ich kann dem nur beistimmen.

2) So sieht es auch Garbe Bhag. 42 an.

3) Mit Deussen, Vier philos. Texte 88, *-karaṇa-* zu lesen ist verfehlt; schon das Metrum steht entgegen.

4) Wenn *paramātmā* wegen 6, 7 dafür nicht unbedingt beweist, trägt es doch dazu bei, das wahrscheinlich zu machen. Vgl. weiter v. 31 den *paramātmā śarīrasthaḥ.*

ist, und v. 32 der Ātman, *sarvatrāvasthito dehe* (vgl. v. 28 *sarvatra samavasthitam īśvaram*) und unbefleckbar, mit dem wegen seines *saukṣmya* unbefleckbaren Raum, der auch *sarvagata* ist, verglichen wird. Man mag geltend machen, daß etwa der Gedanke an den allgegenwärtigen einen Gott oder an das Brahman (v. 30) der Upaniṣaden hier Einfluß geübt hat. Aber solange kein Gegenbeweis da ist — und von einem solchen kann ich nichts entdecken —, werden wir eben in der Vermischung des Gottes oder des Brahman mit dem Puruṣa einen Hinweis darauf erkennen, daß denen, welche diese Vermischung vollzogen, auch der letztere schon an sich als ein in die engen Grenzen des Individuums nicht eingeschlossenes, darum zur Gleichwertigkeit mit jenen Mächten qualifiziertes Wesen vor Augen gestanden hat.

Die Prüfung des sonst in der Bhag. Gesagten kann, meine ich, den gewonnenen Eindruck nur bestärken: dem Verfasser oder den Verfassern hat ein Sāṃkhya vorgeschwebt, das einen universalen Puruṣa annahm [1]). Ich weise darauf hin, daß es nach deutlich charakterisierten Sāṃkhyalehren 2, 18 heißt: *antavanta ime dehā nityasyoktāḥ śarīriṇaḥ, anāśino 'prameyasya*; der Geist ist *nityaḥ sarvagataḥ* [2]) *sthāṇuḥ* v. 24; er ist der *dehī dehe sarvasya* v. 30: worauf schließlich ausdrücklich gesagt wird *eṣā te 'bhihitā sāṃkhye buddhiḥ* v. 39. Ich verweise weiter auf *kaviṃ purāṇam anuśāsitāram aṇor aṇīyāṃsam* 8, 9 [3]), woran sich v. 10 schließt *sa taṃ paraṃ puruṣam upaiti divyam* (vgl. v. 8 *paramam puruṣaṃ divyam*): obschon da die Gottesvorstellung hineinspielt, bleiben diese Äußerungen doch auch für die Frage nach dem Puruṣa wertvoll. So meine ich, daß auch wenn 15, 7 der Gott sagt *mamaivāṃśo jīvaloke jīvabhūtaḥ sanātanaḥ, manaḥṣaṣṭhānīndriyāṇi prakṛtisthāni karṣati* (vgl. 10, 42 *viṣṭabhyāham idaṃ kṛtsnam ekāṃśena sthito jagat*), der theistische Zug dieser *aṃśa*-Vorstellung (vgl. Garbe Bhag. 41. 48) keineswegs die doch auch wieder mit deutlicher Sāṃkhyafärbung bezeichnete Stelle loslöst von dem *aṃśa*, vermöge dessen nach der

---

1) Mit Hopkins Gr. Epic 101 in Bhag. 18, 21—22 einen Hinweis auf ein die Vielheit der Geister lehrendes Sāṃkhya zu erkennen bin ich nicht imstande. Mit demselben Recht könnte man das von BĀU. IV, 4, 19 sagen.

2) Es wäre offenbar gezwungen, dies auf die Einzelgeister des klassischen Sāṃkhya im Hinblick auf die Allgegenwart zu beziehen, die Īśvarakṛṣṇa und andre Lehrer (nicht Pañcaśikha, vgl. G. 361) ihnen zuschrieben. Ist übrigens diese Allgegenwart nicht ein Erbteil, das die Einzelseelen von dem ursprünglichen universalen Puruṣa bezogen haben?

3) Man vergleiche das *aṇor aṇīyān* der Kāṭh. Up. 2, 20 (= Śvet. Up. 3, 20 „*tam āhur agryam puruṣaṃ mahāntam*", dort v. 19).

Maitr. Up. (oben S. 228) der höchste Puruṣa zur individuellen Seele wird.

Was die in der Bhag. erscheinende Terminologie des höchsten Wesens anlangt, so ist sie wohl am einfachsten unter der Voraussetzung verständlich, daß *puruṣa* als entscheidendes, so zu sagen technisches Schlagwort des Sāṃkhya dem Dichter vorlag, eine gewisse Äquivalenz dieses Worts aber mit *brahman* deutlich gefühlt wurde — mit *brahman*, das ja in den alten noch undifferenzierten Gedankenmassen mit *puruṣa* (und vor allem mit *ātman*, etwa = *puruṣa*) wechselte, während in der Bhagavadgītā *brahman*, zusammen mit *nirvāṇa*, sich vielfach als speziell der in diesem Milieu heimischen Form des Yoga zugehörig zu erweisen scheint (vgl. LUAB. 270).

Nun von der Bhagavadgītā zu einigen weiteren Zeugnissen des Epos, speziell des Mokṣadharma. So verschieden im Einzelnen — daran ist ja kein Zweifel — die dort vorgetragenen philosophischen Anschauungen sind, so herrscht doch im Ganzen ein bestimmter Typus vor. Benannt wird die Lehre immer wieder als Sāṃkhya bz. Yoga; was den Inhalt anlangt, so charakterisiert Jacobi (GGA. 1897, 267) ihn vollkommen zutreffend dahin, daß anders als im klassischen Sāṃkhya und Yoga „die Einheit der Seelen in *brahma* anstelle der Vielheit der *puruṣas*“ gelehrt wird, wozu nur dies hinzuzufügen ist, daß nicht allein *brahman*, sondern auch *puruṣa* oder *ātman* als Ausdruck jener höchsten Einheit auftritt. Schon früher (LUAB. 254, vgl. Hopkins Gr. Epic 122 f.) habe ich darauf aufmerksam gemacht, daß im Mokṣadharma daneben auch die Lehre von der Vielheit der Puruṣas vertreten ist. Aber die andre Auffassung, mit Theistischem bald verbrämt bald nicht, überwiegt durchaus. Ich führe zur Veranschaulichung einige Stellen an.

XII, 6921: „Der Ātman wird Ortskenner (*kṣetrajña*) genannt, wenn er mit den aus der Prakṛti stammenden Guṇas verbunden ist. Von diesen gelöst aber heißt er der höchste Ātman“.

XII, 7111 f. (nachdem vom *kṣetrajña*, der auch *ātman* genannt wird, als bloßem Zuschauer, doch auch zugleich als die ganze Welt durchdringend die Rede gewesen ist, s. v. 7079 f., 7103 f., 7106 ff.): „Wer das aus der Prakṛti stammende Tun aufgibt, beständig am Ātman sich freuend, ein Weiser, der wird zum Ātman aller Wesen; darum geht er den höchsten Gang“.

XII, 11251 ff. Das fünfundzwanzigste Prinzip, Viṣṇu, welcher *kevalaś cetano nityaḥ* ist, wird *prakṛtimān*. Er geht in die Geschöpfe ein, nimmt an ihrer Vergänglichkeit teil, wähnt von ihnen

nicht verschieden zu sein. Vermöge des *tamas*, *rajas*, *sattva* geht er in mannigfache *tamas*-, *rajas*-, *sattva*hafte Existenzen ein.

XII, 11290 f. 11293: „So zerteilt der Ātman sich selbst vermöge der Prakṛti. Von *svadhā*- und *vaṣaṭ*-Ruf, von *svāhā*-Ruf und Verehrungen, von Opfern für Andere, Lehren, Geben und Empfangen spricht man“. „Die Göttin Prakṛti bewirkt Werden und Vergehen. Am Ende der Tage geht Er auf jene Guṇas los (absorbiert sie) und besteht als der Eine fort“. v. 11310 wird für ihn die Bezeichnung *puruṣa* gebraucht. — Mit dem Satz über den *vaṣaṭ*-Ruf usw. hat schon Strauß (WZKM. XXVII, 269) einen Vers des Buddhacarita XII, 30 zusammengestellt, der vielleicht den des Mokṣadharma nachahmt.

XII, 11386 ff. Dem Yogin erscheint der innere Ātman, feiner als Feines, größer als Großes, die in allen Wesen weilende unsichtbare Wesenheit, geschaut von der *buddhi* mit der Fackel des *manas*. Das ist Yogalehre. Nun folgt Lehre des Sāṃkhya (11393) vom „Vorsteher“ und dem Unentfalteten. Jener schafft die Einheit und die Vielheit der Prakṛti, je nachdem die Welt vergeht oder wieder ins Dasein tritt. Vielfältig bringt der Ātman die Gebärerin Prakṛti zur Erscheinung. Er heißt Vorsteher, *kṣetrajña*, *puruṣa* (11401 ff.).

XII, 11691 ff. Der Yogin schaut den absoluten, ewigen, unendlichen Puruṣa, den unteilbaren, das unvergängliche Brahman. — Vgl. noch 11444 f. 11456 ff. 11466. 13738 f. 13740 ff. usw.

Im Anschluß an diese Stellen muß insonderheit noch von einer im Mokṣadharma häufig begegnenden Fassung der Lehre gesprochen werden, die mit dem Begriff des „Sechsundzwanzigsten“ [1]) operiert. Auf das 24. Prinzip, die Prakṛti, folgt der an sie gebundene, individualisierte Puruṣa als Fünfundzwanzigster. Er befreit sich von der Bindung und erweist sich in seinem wahren Wesen als eins mit dem höchsten Puruṣa, dem Sechsundzwanzigsten. Hier nun zieht Jacobi (a. a. O. 272; vgl. oben S. 232) wichtige Folgerungen; wir haben den eigentlichen Schlußstein seines Beweises vor uns dafür, „daß die Lehre von der Einheit der *Puruṣas*, von dem *brahma*, in das System, das die Vielheit der *puruṣas* anerkannte, hineingetragen“ worden ist. Die Sāṃkhyas, so argumentiert er, sind auf die Zahl von 25 Prinzipien gewissermaßen eingeschworen. Das Absolutum als „Sechsundzwanzigster“, über die feststehende Zahl hinausgehend, verrät sich dadurch als sekundär hinzugefügt.

1) Vgl. Deussen, Allg. Gesch. der Phil. I, 3, 28; Hopkins, Great Epic 133 ff.

Die Zufügung einer überzähligen Nummer scheint mir in der Tat zweifellos. Aber auch wenn wir sie auslegen wie Jacobi, würde sie gegen meine Auffassung des „epischen Sāṃkhya" insofern nicht entscheiden, als das Vorkommen der Lehre von der Vielheit der Puruṣas im Epos ja ohnehin feststeht und hier eben eine auf jener sekundären Fassung der Doktrin aufgebaute so zu sagen tertiäre Weiterentwicklung vorliegen könnte[1]. Doch dürfte in Wirklichkeit die Sache einfacher liegen. Wie wird sich jene Zufügung des 26. Prinzips denn vollzogen haben? Jacobis Auffassung des Hergangs ist die, auf die man naturgemäß verfallen wird, wenn man als ein hinter diesem Sāṃkhya dastehendes Ursprüngliches das klassische Sāṃkhya ansieht: das soll ja aber eben erst bewiesen werden. Offenbar haben wir zunächst zu prüfen, ob nicht das Sāṃkhya von Texten, die den in Frage kommenden näher stehen als die Kārikā, die sich chronologisch passender als ihre Vorstufe einstellen lassen, den Ausgangspunkt für die Neuschöpfung der sechsundzwanzigsten Nummer abgeben kann: ich denke an das Sāṃkhya etwa der Maitrāyaṇa Upaniṣad, der Bhagavadgītā usw. Da nun treffen wir, scheint mir, auf keinerlei Schwierigkeit. Auf jener Entwicklungsstufe zählte man den Puruṣa als ein Prinzip, mochte er nun in seiner Reinheit dastehen oder ins Welttreiben verflochten sein; daß er in dieser und in jener Lage doch in Wahrheit derselbe ist, war ja gerade das, worauf es ankam. Nun aber konnte bei wachsender Betonung des Elends der Weltverflochtenheit auch der Gedanke aufkommen, den gebundenen, vielfältigen Puruṣa und den freien einen zunächst getrennt aufzuführen[2], wobei dann die schließliche Wiederherstellung der fundamentalen Identität sich immer noch gebührend ins Licht setzen ließ. So ergaben sich für den Puruṣa zwei Nummern, wobei selbstverständlich, da 1—24 die Welt betraf, 25 den weltzugewandten, 26 den höchsten weltabgewandten Puruṣa darstellen mußte. Also der höchste Puruṣa wurde nicht eigentlich, wie Jacobi es konstruierte, zum fertigen Schema hinzugefügt. Sondern die eine Nummer Puruṣa wurde in zwei Nummern zerlegt, worin denn eine Erweiterung des alten Schemas von 25 Stellen auf 26 lag.

---

1) Gewiß hat Hopkins (137) damit Recht, daß der Sechsundzwanzigste „belongs only to the later part of the pseudo-epic".

2) Man kehrte damit in gewisser Weise, wenn das oben S. 223 über die Kāṭhaka Up. Bemerkte zutrifft, zum ältesten uns erreichbaren Schema zurück, wo in der Unterscheidung von *puruṣa* und *mahān ātmā* (dem individualisierten *p.*) dieselbe Doppelseitigkeit zur Erscheinung kam.

Die Zusammengehörigkeit des im Epos und des in jenen Upaniṣaden gelehrten Sāṃkhya erweist sich, wenn all dies zutreffend ist, als eine sehr enge. Dazu stimmen auch die zahlreichen Entlehnungen aus den Upaniṣaden, die im Epos nachgewiesen sind: man vergleiche die reichhaltigen Sammlungen von Hopkins, Great Epic 28 ff., und speziell für die Bhagavadgītā Garbe, Die Bhag. 59 A. 1. Von wichtigeren die Lehre betreffenden Berührungspunkten zwischen Upaniṣaden und Epos hebe ich die besondere Vorliebe für den auch in MU. geläufigen Terminus *bhūtātman* hervor (Hopkins 39 ff.; LUAB. 229. 354), das *muñja*-Gleichnis (Dahlmann 139, vgl. KU. VI, 17; s. auch Strauß WZKM. XXVII, 270), die Ausmalung der Tragödie des gebundenen Puruṣa (MU.: LUAB. 240; Epos: das. 242). So zeigt sich eine breite Bahn der Tradition, eben dies Sāṃkhya darstellend. Und daß unter deren beiden Vertretern auch das Epos, so junge Elemente in ihm begegnen, doch anderseits auf dem uns beschäftigenden Gebiet auch Altes, und zwar nicht allein so zu sagen als einen aus den Upaniṣaden versprengten Fremdkörper, enthalten kann, zeigt sich anschaulich an einer von mir LUAB. 324 (vgl. auch Heiler, Festschr. Kuhn 373) hervorgezogenen Stelle, XII, 7143: *vicāraś ca vivekaś ca vitarkaś copajāyate, muneḥ samādadhānasya prathamaṃ dhyānam āditaḥ.* Diese Beschreibung der ersten der vom Yoga gelehrten Versenkungen vergleiche man einerseits mit den Angaben des Yogasūtra (I, 42 ff.), anderseits mit der von den Buddhisten gegebenen Formel des — bei ihnen, wie bekannt, keineswegs als Sonderbesitz der eigenen Gemeinde betrachteten — ersten *jhāna: vivicc' eva kāmehi vivicca akusalehi dhammehi savitakkaṃ savicāraṃ vivekajaṃ pītisukhaṃ paṭhamajjhānam upasampajja viharati.* Es ist wohl klar, daß hier das Epos, gegenüber der schematischen Formulierung des Sūtra, ein Stück einer lebendigeren, inhaltreicheren und zweifellos älteren Fassung der betreffenden Lehre erhalten hat, die uns glücklicherweise vollständig durch den Buddhismus bewahrt ist und die offenbar in eben dieser Vollständigkeit dem epischen Autor bekannt war[1]). Eine Quelle, die derartiges bietet, für die ältere Geschichte des Sāṃkhya einfach beiseite zu schieben sollten wir uns doch bedenken. Diese Geschichte stellt sich, scheint mir, wenn wir sie mit Hilfe des Epos und insonderheit der Upaniṣaden erforschen, eben als wirkliche Geschichte dar, glaublicher als jene

1) So urteilt auch Hopkins Gr. Epic 181 inbezug auf Yogaterminologie, „that the epic here precedes the Sūtra-maker".

Vorstellung des von vornherein in seiner definitiven Gestalt fertig ans Licht getretenen Sāṃkhya. Wie uns in Einzelheiten, die doch zu bedeutend sind um als unwichtige Details ignoriert zu werden — ich erinnere an die Rolle des *mahān ātmā*[1]), an das wahrscheinliche Hinzukommen des *ahaṃkāra*[2]) —, die Quellen ein Werden und Wachsen der Lehre erkennen lassen, brauchen wir kein Bedenken zu tragen, auch in den Grundanschauungen die Weiterentwicklungen anzuerkennen, deren Annahme eben diese Quellen uns wahrscheinlich machen.

Das Verschwinden des einen Puruṣa und dafür das Auftreten einer Vielheit absoluter Einzelpuruṣas, diese Lehre, die im Epos zu erscheinen anfängt und dann in der klassischen Zeit die herrschende ist, stellt sich, meine ich, auch der inneren Wahrscheinlichkeit nach als eine jener Weiterentwicklungen — vermutlich als eine der letzten — dar[3]). Von der Grundlage der alten Upaniṣadlehre, ohne welche die Entwicklung der Puruṣaidee überhaupt nicht zu verstehen ist, entfernt man sich so um einen neuen, bedeutenden Schritt. Statt der in die Unendlichkeit schauenden Mystik kommt eine bedächtigere, ich möchte sagen resigniertere Denkweise zur Geltung. Sorgfältiger arbeitende Dialektik hat die alte Puruṣavorstellung streng geprüft und gefunden, daß der

---

1) Daß dieser in der Kāṭh. Up. eine wesentlich andere Rolle spielt als im klassischen System, wurde oben S. 223 bemerkt. Für die Stellung des Epos ist bezeichnend, daß dort einerseits die spätere Identifizierung des *mahān ātmā* mit der *buddhi* schon häufig begegnet (so ist jener offenbar z. B. XII, 11394 zu verstehen; vgl. XIV, 1084 ff. usw.; Deussen, Allg. Gesch. der Phil. I, 3, 55; Phantastisches bei Dahlmann, Sāṃkhya-Phil. 69). Anderseits aber ist er auch jetzt noch der Puruṣa, speziell in der Bindung an die Welt, oder der „Fünfundzwanzigste"; s. z. B. XII, 7679. 11255. 11325. 11403. 11472.

2) Hier sei auch auf die für das ganze Bild der physischen Welt entscheidende Variante betreffend die *tanmātra* bz. *viśeṣa* hingewiesen, die Strauß WZKM. XXVII, 257 ff. aufgezeigt hat (vgl. LUAB. 226 A. 2, 354 f. Anm. 148). In seiner Untersuchung ist wichtig auch der Nachweis der besonderen Beziehungen zwischen epischem Sāṃkhya und Aśvaghoṣa: auch diese Beobachtung trägt bei, den epischen Bestand als einen vergleichsweise festen, so zu sagen anerkannten Typus erscheinen zu lassen. Die von Aśvaghoṣa (Buddhacar. XII) vorgetragene Lehre darf hinsichtlich des Glaubens an ein höchstes Absolutum wohl dem im Epos vorherrschenden Sāṃkhya und Yoga gleichgestellt werden (s. XII, 41 f. 65).

3) Zeigt sich nicht noch im klassischen Sāṃkhya eine Spur des Hervorgegangenseins der individuellen Puruṣas aus dem universalen in ihrem *adhiṣṭhātṛtvam* gegenüber der Prakṛti: einer Vorstellung, die viel natürlicher auf diesen als auf jene beziehbar ist? Daß die S. Kārikā sich zum allergrößten Teil so liest, als sei in ihr nur von einem P. die Rede, ist längst bemerkt worden: ist das nicht Erbteil aus einer Zeit, wo es sich in der Tat nur um einen P. handelte?

eine Puruṣa den mannigfaltigen Situationen, in welche die Verbindung mit den Einzelindividuen ihn bringt, nicht genügt (vgl. LUAB. 255) und überhaupt entbehrlich ist. So ist man bei der neuen Lehre angelangt, welche, scheint mir, die Spur davon deutlich an sich trägt, daß sie nicht direkt aus der Betrachtung der Dinge erwachsen ist, sondern aus einer Bearbeitung der Vorstellungen über die Dinge, welche Schwierigkeiten eben dieser Vorstellungen zu entfernen oder zu umgehen bestrebt ist. Wäre man auf direktem Wege zu dieser befremdenden Dublette gelangt: auf der einen Seite dem ganzen Apparat von *buddhi* usw., der dann für ungeistig erklärt wird und dem man dann erst auf der andern Seite das wirklich geistige Individuum gegenüberstellt? Und zu dem seltsam gezwungenen Bilde der Vollendung, wo nicht etwa die vom Meer getrennte Woge in dessen Unendlichkeit zurückfließt, sondern das Licht des Geistes nichts mehr beleuchtend, der Betrachter nichts mehr betrachtend in den Schranken seines Einzeldaseins erstarrt ist? Am leichtesten begreiflich erscheint mir das alles nicht als ursprüngliche Gestalt einer gleich auf den ersten Anlauf fertigen Doktrin, sondern als letztes Ergebnis von Gedankenprozessen, die sich durch manche Vorstufen, um manche Klippen herum mühevoll und künstlich hindurchgewunden haben. —

Es bleibt die Aufgabe, die Stellung des Sāṃkhya zum Buddhismus zu bestimmen [1]), wobei natürlich die älteste uns erreichbare Gestalt des Buddhismus in Frage kommt. Im Ganzen berufe ich mich hier auf meine Ausführungen in LUAB., in denen ich, in Übereinstimmung mit Garbe, mich für die Annahme der Beeinflussung des Buddhismus durch das S. ausgesprochen habe, diese jedoch abweichend von ihm auf eine vorklassische Gestalt des S. zurückführe. Einige diese Fragen betreffende Bemerkungen G.s aber in seiner Neuauflage möchte ich hier kurz berühren [2]).

---

1) Dieselbe Frage inbezug auf das Jainatum zu behandeln versuche ich nicht aus dem LUAB. 282 bezeichneten Grunde. Mit dem Gegenstand hat sich Jacobi beschäftigt, Transact. of the Third Intern. Congress for the Hist. of Rel. II, 62 ff.

2) In einer Anmerkung berichtige ich ein Misverständnis, das ein Satz von mir bei G. 8 A. 3 gefunden hat. LUAB. 294 sagte ich: „Soviel zunächst scheint nun klar, daß Beeinflussung des Buddhismus durch das Sāṃkhya, wenn sie überhaupt stattgefunden hat, kaum als unmittelbare Abhängigkeit zu denken sein kann“. Da ich nun eine solche Beeinflussung in der Tat mit Entschiedenheit behaupte, vermutet G., daß an dieser Stelle die Worte „wenn sie überhaupt stattgefunden hat“ versehentlich aus einem früheren Entwurf meines Buchs stehen geblieben seien. Ich glaube meine Arbeiten sorgfältiger zu redigieren, als daß mir ein solcher Unfall leicht begegnen könnte. In Wahrheit unternahm ich an

Zuvörderst habe ich doch Bedenken dagegen, daß G. (6) den m. E. allein aus inneren Gründen erweisbaren Einfluß des Sāṃkhya auf den Buddhismus durch die Tradition verbürgt sein läßt [1]).

Was für eine Tradition ist das?

G. denkt an das zwölfte Kapitel des Buddhacarita, wo „die Sāṃkhya-Lehre, die dem künftigen Buddha nicht genügt, als Lehre des Ārāḍa Kālāma bezeichnet wird".

Ich erinnere dem gegenüber an Erwägungen, durch die ich früher [2]) den Wert dieser „Tradition" zu bestimmen versucht habe, und aus denen wenige Sätze, welche — von Garbe unberücksichtigt gelassen — mir seiner Position gegenüber Zutreffendes zu enthalten scheinen, hier zu wiederholen gestattet sei. „Wenn die kanonischen Texte [des Buddhismus] uns über das System des Ārāḍa nur ganz weniges sagen [3]), das allem Anschein nach erfunden ist, und wenn selbst — füge ich zum äußersten Überfluß hinzu — ausführliche spätere Texte wie der Lal. Vistara nicht mehr geben, so wird, meine ich, wenigstens wer dies Gebiet von Geschichtsquellen zusammenhängend durchforscht hat, sich darüber klar sein, daß es Luftschlösser bauen heißt, wenn man jene angeb-

---

der in Rede stehenden Stelle gleichsam vor den Augen meiner Leser eine Prüfung des geschichtlichen Verhältnisses von Buddhismus und Sāṃkhya. Von den verschiedenen Möglichkeiten, die sich da boten, schied ich zunächst die der unmittelbaren Abhängigkeit des B. aus. Somit blieb übrig, daß die Beeinflussung, „wenn sie überhaupt stattgefunden hat", nur indirekt gewesen sein kann: worauf dann die weitere Untersuchung zwischen den beiden nun noch verbleibenden Möglichkeiten — indirekter Zusammenhang oder gar keiner — zu entscheiden hatte. Die von G. beanstandete Einschränkung verrät also kein Umschlagen meiner Überzeugungen, sondern grenzt nur das zunächst Festzustellende gegen das später zu Untersuchende ab. Ich bedaure, daß es mir offenbar nicht gelungen ist, meine Intention deutlich genug zum Ausdruck zu bringen, so daß ein Leser wie G. sich über sie täuschen konnte.

1) Höheres Alter des S. oder wenigstens ungefähre Gleichaltrigkeit, doch nicht Einfluß anf den B., ist allerdings insofern durch die Tradition bezeugt, als einige Stellen des buddhistischen Kanon auf Sāṃkhyalehren Bezug zu nehmen scheinen; vgl. LUAB. 294 f.

2) „Buddha" [3], 450 f.; ZDMG. LII, 681 f. Anders Jacobi NGGW. 1896, 45 f.; ZDMG. LII, 4 f.

3) Sie machen ihn bekanntlich zu einem Vertreter der Kontemplation des *ākiñcañña*. Über den vermutlich fiktiven Charakter dieser Angabe s. meinen „Buddha" [3], 452 f. Ich bemerkte dort: „Verraten die Angaben der alten Quellen hier so deutlich, daß man ein wirkliches Wissen . . . nicht besessen hat, so beantwortet sich die Frage, welches Vertrauen ein Gewährsmann vom Schlage des Aśvaghoṣa verdient, offenbar von selbst".

liche Überlieferung in das geräumige Nebelreich der „volkstümlichen *ākhyānas*" [1]) verlegt. Wer war denn der Träger der alten Überlieferungen über Buddhas Leben und über die mit ihm in Berührung getretenen Persönlichkeiten anders als der buddhistische Saṃgha, der große Kollektivverfasser des Piṭaka-Kanon? Und außerhalb der buddhistischen Literatur, wo treffen wir da auf irgendwelche Spuren von Person und Lehre des Arāḍa? Fast ausnahmslos sind die Persönlichkeiten, die wir in Buddhas Umgebung finden, für uns, abgesehen eben von den buddhistischen Quellen, verschollen. Wer die Meinung hegt, daß gerade Arāḍa es für Aśv. nicht war, wird dafür meines Erachtens bessere Zeugnisse geltend zu machen haben, als das suspekte des Buddhacarita". Seit ich diese Sätze schrieb, hat weitere Beschäftigung mit den literarischen Schichten, die in ungefährer Nachbarschaft des Aśvaghoṣa liegen, meinen Glauben an den Wert dieser „Traditionen" nicht gerade gesteigert [2]). Mir ist es unzweifelhaft, daß im 12. Kapitel des Buddhacarita der Poet, der hier dem Gang der alten Legende folgend seinen jugendlichen Helden mit einem Lehrer der Philosophie in Berührung brachte, die naheliegende Aufgabe, diesen ein philosophisches Kolleg lesen zu lassen, mit der gleichen Freiheit der Phantasie erfüllt hat, mit der er anderwärts, wo demselben Helden weibliche Schönheiten begegneten, bis in alle Details hinein die von diesen entfalteten Koketterien zu schildern wußte. Aśvaghoṣa ist unzweifelhaft ein recht vielseitiger Mann gewesen; Historiker der Philosophie war er ganz gewiß nicht [3]). Da nun bei der Behauptung (G. 6), daß man in Indien um den Beginn unserer Zeitrechnung das Sāṃkhya für älter als den Buddhismus gehalten habe, hinter dem „man" offenbar eben er und seine poetische Fiktion steckt, werden wir uns auf diese einheimische „Tradition" doch lieber nicht berufen [4]).

1) An solche *ākhyānas* als Quellen des Buddhacarita hatte Jacobi gedacht.

2) Siehe meine „Studien zur Geschichte des buddhistischen Kanon", NGGW. 1912, 155 ff., besonders 211 ff.

3) Wollen wir ihm vielleicht auch glauben, daß die Vaiśeṣikaphilosophie vorbuddhistisch ist? Vgl. Sūtrālaṃkāra (Huber) p. 15.

4) Zum Thema des Arāḍa hier noch zwei nebensächliche Bemerkungen. Aśvaghoṣas Bericht über ihn halte ich, wenn dieser Poet mit Recht in die Zeit des Kaniṣka gesetzt wird, für nicht unerheblich jünger — vielleicht um ein Jahrhundert jünger — als den Beginn unserer Zeitrechnung. Vgl. meine Untersuchung NGGW. 1911, 427 ff. — G. (6) spricht davon, daß jener Bericht A.s Lehre mit dem Sāṃkhya übereinstimmen läßt, jedoch die drei Guṇas nicht erwähnt. Aber ist in der Antwort des Bodhisattva v. 75. 76. 77. 80 *guṇa* nicht im technischen Sinn zu verstehen?

Kaum fester scheint mir eine zweite aus Traditionsmaterial hergestellte Brücke, die Sāṃkhya und Buddhismus verbinden soll. Buddhas Vaterstadt Kapilavatthu habe ihren Namen, „der so gut zu der Abhängigkeit des Buddhismus von der Sāṃkhya-Philosophie paßt“, davon erhalten, daß „der Begründer dieser Philosophie dort gelebt und gewirkt hat“ (G. 12). Ich bekenne, daß ich gegenüber einem solchen alten Ortsnamen, der ein Stück Geschichte der Philosophie erzählen soll, so mistrauisch geblieben bin, wie ich es, zusammen mit Andern, auch früher[1]) war. Um die dabei zu Grunde liegende Tradition nun ist es folgendermaßen bestellt. In der jüngeren buddhistischen Literatur sowohl des Südens wie des Nordens[2]) ist eine Legende verbreitet, nach der die prinzlichen Urheber des Sakyageschlechts am Himalaya einen Weisen antrafen, Kapila, der ihnen einen Platz zur Gründung einer Stadt einräumte; die wurde nach ihm Kapilavatthu genannt. Der Beliebtheit dieser Erzählung in den jüngeren Texten steht aber das vollständige Schweigen der älteren gegenüber. Der Gegensatz wird dadurch akzentuiert, daß die Geschichte von den sonstigen damit zusammengehörigen Erlebnissen jener Prinzen sich auch im Pālikanon selbst findet (Ambaṭṭhasutta, D. N. Nr. 3). Man stelle den Wortlaut des alten Sutta dem der späteren Texte gegenüber:

Ambaṭṭhasutta (D. N. I p. 92): *Himavantapasse pokkharaṇiyā tīre mahāsākasaṇḍe tattha vāsaṃ kappesuṃ.*

Sumaṅg. Vilāsinī (Kommentar zu eben diesem Sutta): *tasmiñ ca samaye amhākaṃ Bodhisatto brāhmaṇamahāsālakule nibbattitvā Kapilabrāhmaṇo nāma hutvā nikkhamma isipabbajjaṃ pabbajitvā Himavantapasse pokkharaṇiyā tīre sākasaṇḍe paṇṇasālaṃ māpetvā vasati* (zu ihm kommen die Prinzen).

Mahāvastu: *Anuhimavante Kapilo nāma ṛṣiḥ prativasati pañcābhijño caturdhyānalābhī maharddhiko mahānubhāvo. tasya taṃ āśramapadaṃ mahāvistīrṇaṃ ramaṇīyam mūlapuṣpopetaṃ patropetaṃ phalopetaṃ pānīyopetaṃ mūlasahasraüpaśobhitaṃ mahaṃ cātra śākoṭavanakhaṇḍaṃ* (zu lesen wohl *-ṣaṇḍaṃ;* dort lassen sich die Prinzen nieder. Im weiteren Verlauf der Erzählung tritt Benutzung des Ambaṭṭhasutta, bzw. einer nördlichen Version davon, deutlich hervor).

Also im Kommentar wie im Suttatext der Teich und das Śākagehölz, das dem Śakyanamen zuliebe hier wachsen muß: aber

1) „Buddha“ [6] 109 A. 2; LUAB. 284.

2) Siehe die Anführungen G. 12 A. 4. Aus der südlichen Literatur füge ich hinzu Sumaṅgala Vilāsinī I p. 259, aus der nördlichen Mahāvastu I p. 350, 14 ff.

im Kommentar kommt der Ṛṣi Kapila dazu, von dem der Text schlechterdings nichts weiß. Dem Kommentar dann in der Hauptsache ähnlich das Mahāvastu. Es ist danach kaum vermeidbar anzunehmen, daß die Geschichte von Kapila eine Erdichtung ist, entstanden in der Zeit zwischen dem alten Text und dem jüngeren — eine jener Legenden, die damals ebenso massenhaft wie frei erfunden wurden. Viel Kunst verlangte die Erfindung nicht. Den Namen Kapila, um dessen „*vatthu*" es sich handeln mußte, lieferte Kapilavatthu. Wer aber konnte dieser Kapila gewesen sein? Der Himalaya ist Wohnstätte zahlloser Asketen. Natürlich war Kapila einer von ihnen. Einen speziellen Hinweis, der auf den Begründer der Sāṃkhyalehre deutet, kann ich dabei nicht entdecken. Wäre doch, was ja möglich ist, an diesen gedacht, würde seine Verlegung in das Fabelzeitalter des Ikṣvāku und in der Sum. Vilāsinī seine Identifizierung mit dem Bodhisatta in einer seiner früheren Existenzen — wie unsagbar entfernt also von dessen letztem Erdendasein![1]) — nicht gerade dazu beitragen, zu der Erzählung als Geschichtsquelle Vertrauen zu erwecken. Wäre es nicht auch in der Tat ein merkwürdigster Zufall, daß der entlegene und schwerlich bedeutende, sonst völlig unbekannte Ort, der allein als Buddhas Heimat berühmt geworden ist, zugleich die Heimstätte des großen Ṛṣi-Philosophen gewesen wäre? Daß damit die Entstehung der Sāṃkhya-Philosophie, entsprechend ihrer inneren Unabhängigkeit vom Veda, auch geographisch weitab vom Heimatlande des Brahmanismus lokalisiert würde (G. 11) — kann eine in solcher Unbestimmtheit schwebende Erwägung unser wankendes Vertrauen zu jener Legende wirklich stärken[2])?

Wie ich schon oben bemerkte: nach meiner Überzeugung sind es allein innere Übereinstimmungen, in denen sich uns der Einfluß des Sāṃkhya auf den Buddhismus kundgeben kann. Hier nun bezieht sich Garbe (7) vor allem auf die Erörterungen Pischels in seinem Buch „Leben und Lehre des Buddha" (ich zitiere im Folgenden dessen zweite Auflage). G. findet dort bewiesen, daß „der theoretische Buddhismus ganz auf dem Sāṃkhya-Yoga beruht", „so ziemlich alles vom Sāṃkhya-Yoga entlehnt" hat. Nicht

---

1) Das Mahāvastu rechnet allerdings mit bescheideneren chronologischen Maßstäben.

2) So möchte ich auch auf die nebelhafte Gestalt des Sanatkumāra, eines der geistigen Söhne des Brahman, keinen „Beweis für die Abhängigkeit des Buddhismus vom Sāṃkhya-Yoga" zu gründen wagen oder hier „einen Anhaltspunkt für die Annahme der Entstehung des Sāṃkhya in Kṣatriya-Kreisen" finden (G. 14). Doch will ich darauf nicht näher eingehen.

nur im im einzelnen, sondern auch in ihrem Zusammenhang seien die Hauptlehren Buddhas von dort abgeleitet: wobei es sich nicht etwa um eine Vorstufe des Sāṃkhya handle, sondern um das System in einer Gestalt, die im wesentlichen der in den späteren Lehrbüchern vorliegenden gleichzusetzen sei. Mir ist nicht ganz verständlich, inwiefern G. (126) eben in den Darlegungen Pischels eine solche „endgiltige Feststellung des vorbuddhistischen Alters der Sāṃkhya-Philosophie" erkennt. Was Pischel (S. 65 ff.) über diesen Gegenstand bietet, hat für die Forschung keine neue Situation geschaffen; es ist in allem Wesentlichen nur eine Wiederholung der Ausführungen Jacobis in seinem Aufsatz „Der Ursprung des Buddhismus aus dem Sāṃkhya-Yoga", NGGW. 1896, 43 ff. Zu diesem Aufsatz und zu Jacobis weiteren daran anschließenden Bemerkungen ZDMG. LII, 1 ff. habe ich in meinem „Buddha"[3], 446 ff. und ZDMG. LII, 684 ff. Stellung genommen und glaube mit Argumenten, die ich hier nicht wiederholen will, gezeigt zu haben, daß die Kausalitäts-(Nidāna-)Formel der Buddhisten, um die sich die betreffenden Ausführungen Jacobis (und dann später Pischels) der Hauptsache nach bewegen, in der Tat mit der Sāṃkhyatheorie ven der Weltevolution keineswegs so bestimmte Übereinstimmungen zeigt, daß auf Zusammenhang geschlossen werden könnte. Bei einzelnen Terminis für sich genommen mag ein solcher Zusammenhang erkennbar sein: so bei *saṃskāra*, wo doch als Vorbild des Buddhismus vielleicht mehr Yoga als Sāṃkhya in Betracht zu ziehen ist[1]). An andern Stellen versteht sich ein gewisses Zusammentreffen zweier in so verwandtem Milieu lebender Doktrinen nahezu von selbst: so bei *buddhi* = *vijñāna*. An noch andern Stellen sind die vorgeschlagenen Äquivalenzen eben unzutreffend: so wenn das *nāmarūpa* der Buddhisten dem *ahaṃkāra* entsprechen soll, oder bei der Parallelisierung von *upādāna* mit *dharmādharmau*[2]). Als Ganzes betrachtet beruhen Evolutionsformel des Sāṃkhya und Kausalitätsreihe des Buddhismus auf zwei durchaus verschiedenen Fragestellungen[3]); wie denn auch bei den versuchten Vergleichungen zu den Gliedern jener Sāṃkhyaformel beständig außerhalb ihrer

1) Wie viel greifbarer überhaupt die Zusammenhänge des Yoga als die des Sāṃkhya mit dem Buddhismus sind, braucht gegenwärtig kaum mehr ausgesprochen zu werden.

2) Hier hat denn auch Jacobi bei seiner zweiten Behandlung des Problems (ZDMG. LII, 13) Reserven gemacht. Pischel (S. 68) ist ihm darin nicht gefolgt. Meine Ansicht s. ZDMG. LII, 690 ff.

3) Vgl. meine Bemerkungen ZDMG. a. a. O. 684 f.

liegende Materialien haben herzugeholt werden müssen. Endlich aber: selbst wenn jene Vergleichungen durchweg zutreffend wären, hätten wir damit immer noch nicht den Beweis dafür, daß das fertige Sāṃkhya dem Buddhismus als Vorbild gedient hat; immer noch verhielte sich der Bestand der Sāṃkhyalehren, der damit als dem Buddhismus vorliegend erwiesen wäre, indifferent zur Alternative des klassischen oder des vorklassischen Sāṃkhya.

Die in Wahrheit entscheidenden Zusammenhänge zwischen Sāṃkhya und Buddhismus scheinen sich mir nun weniger in einzelnen übereinstimmenden Begriffen oder Begriffsreihen als in den Grundauffassungen über das Verhältnis des Ewigen und des vergänglichen Weltdaseins kundzugeben. Wie ich es LUAB. 315 formuliert und näher auszuführen versucht habe: wenn die für den Buddhismus fundamentale Gegenüberstellung jener beiden Sphären zuletzt auf die alten Upaniṣaden zurückgeht, so tritt ferner Beeinflussung der Buddhalehre durch die spezielle im Sāṃkhya vollzogene Weiterentwicklung jenes Dualismus zu Tage. Halten wir uns auch hier die Alternative des fertigen oder des werdenden Sāṃkhya vor, so begegnen wir der Auffassung Garbes (S. 10 f.), „daß der Buddhismus mit seiner Leugnung der Seele über die letzten Konsequenzen des Sāṃkhya-Systems hinausgegangen ist“, dieses mithin in seiner abgeschlossenen Gestalt auf die Begründung des Buddhismus eingewirkt haben müsse. Wie stellt sich denn nun aber nach den obigen Ausführungen die hier in Betracht kommende Entwicklung innerhalb des Sāṃkhya und das Verhältnis des Buddhismus zu ihren früheren bz. späteren Phasen? Zuerst war der Puruṣa in der Stellung etwa des Ātman-Brahman der alten Upaniṣaden als höchster, universeller Geist, der sich in den Einzelpuruṣas individualisiert, Zuschauer des Treibens von Welt und Natur. Dann kam die Zeit, wo aus dem Sāṃkhya der absolute Puruṣa verschwand und allein die Vielheit der Einzelpuruṣas übrig blieb. Der Buddhismus nun in seiner Scheu davor, das Transzendente in seine Betrachtungen einzubeziehen und dadurch leeren Sophistereien die Tür zu öffnen, hielt als einzigen Gegenstand der positiven dogmatischen Erörterung das Welttreiben fest, in dem das Leiden entsteht und aufgehoben werden kann. Die jenseitige Wesenheit verschwand im Mysterium des Unausdenkbaren, Unaussprechlichen, gleich unzugänglich für die Prädikate des Seins wie des Nichtseins. Der damit aus dem System entfernte Puruṣa oder Ātman nun, war es allein der individuelle in seiner Vielheit oder auch der eine universelle? Wie das nicht Wunder nehmen kann, läßt sich klar genug erkennen,

daß auch ein individuelles oder als individuell auftretendes Selbst hier im Abgrund der Rätselhaftigkeit verschwunden ist (LUAB. 304 ff.). Aber deutliche Spuren scheinen doch darauf hinzuweisen, daß den letzten Schlußstein des ganzen Gedankengebäudes ein überindividuelles, dem Ātman-Brahman aufs engste verwandtes Höchstes bildete, von dem zu reden man sich versagte, das aber doch hinter dem Schleier solches Schweigens sein Dasein, vielmehr sein Übersein verriet (vgl. LUAB. 318). Ist das richtig, so liegt darin, daß die Linie, die — wohl durch unbekannte Zwischenglieder — vom Sāṃkhya zum Buddhismus geführt hat, nicht vom klassischen Sāṃkhya aus abgezweigt haben wird, sondern, wie das schon die chronologischen Verhältnisse wahrscheinlich machen, vielmehr von dem der Upaniṣaden und des Epos, mit welchem letzteren — bz. mit der eng damit zusammengehörigen Gestalt des Yoga — der Buddhismus auch den Begriff des Nirvāṇa gemein hat.

Zu diesem Ergebnis stimmt auch eine andere schon früher von mir geltend gemachte Beobachtung: daß sich in der Kārikā ein viel geschmeidigerer, raffinierterer, gekünstelterer Stil des Denkens zeigt, als im schlichten, ergriffenen Ernst des buddhistischen Ringens um das Verstehen und Überwinden des Weltleidens. Man lese Kār. 56 ff.: durch welche Prozesse der Zuspitzungen, Umschmelzungen, Sublimierungen haben doch die alten einfachen, wuchtigen Gedanken von Natur und Geist, von Leiden und Erlösung hindurchgehen müssen, bis das Bild diese überraschende Form annehmen konnte — die Tänzerin Natur, die ihr Ballett aufführt „um seinetwillen ohne eigenen Nutzen", um des Puruṣa willen zu seiner Erlösung, der doch nicht erlöst wird, der nicht gebunden war, dessen Bindung und Erlösung nur Schein ist, hervorgerufen durch das trügerische Spiel so zu sagen von Lichtreflexen. Wer die Predigt Buddhas im Gazellenhain von Benares diesen Gedanken gegenüberstellt, dem wird sich ähnlich wie einem Betrachter etwa des Suttanipāta im Vergleich mit Dichtungen Aśvaghoṣas oder Kālidāsas, aufdrängen, was älter was jünger ist. Der Hinweis darauf, daß der Stifter des Sāṃkhyasystems seinem Zeitalter eben um Jahrhunderte voran geeilt sein werde (G. 10), kann meines Erachtens über die einfache und starke Überzeugungskraft dieses Eindrucks schwerlich hinüberführen.

Die hier vorgelegten Erörterungen zur Geschichte des Sāṃkhya schließen die Auffassung in sich, daß diese Lehre sich in gerader Linie aus der Brahman-Ātman-Spekulation der alten Upaniṣaden entwickelt hat. Wesentlich anders sieht es Jacobi, Festschrift Kuhn 37 ff. an, dessen Bemerkungen ich hier kurz besprechen möchte.

Er geht von jenem Abschnitt von Chānd. Up. VI aus, der den Ursprung der Welt zuletzt aus dem „Seiendem", demnächst aus den drei Elementen *tejaḥ āpaḥ annam* — wohl Vorgängern der drei Guṇas (vgl. LUAB. 215) — herleitet. An diese Elemente, heißt es in der Upaniṣad, haben die großen Wissenden der früheren Zeiten gedacht, wenn sie sagten, daß es für sie nichts Ungehörtes, Ungedachtes, Unerkanntes geben könne: denn in allem erkannten sie eines dieser Elemente oder ihre Zusammensetzung. Eine materialistische oder — J. scheint die Ausdrücke als gleichwertig zu behandeln — rationalistische Theorie. Sie war, wie J. aus dem Upaniṣadbericht von der Äußerung jener Alten herausliest, Eigentum einer Art von Schule, die den Strömungen des Idealismus und Mystizismus fern stand. Man dürfe annehmen, daß sie sich in der ihr eigenen Richtung weiter entwickelte, und diese Entwicklung habe zur Sāṃkhya-Philosophie geführt, während der im Gegensatz zu ihr stehende Mystizismus, der Träger des Upaniṣadgedankens, es doch nicht verschmähte, ihr seine begriffliche Grundlage ähnlich zu entlehnen, wie die christliche Dogmatik es mit Aristoteles oder gewissen neueren Philosophen getan hat.

Mir scheinen sich diesem Aufbau gegenüber manche Bedenken aufzudrängen.

Der Leser von Jacobis Darlegungen wird den Eindruck empfangen, als sei jener Abschnitt der Ch. U. aus einem Milieu hervorgegangen, in dem Materialismus und wir mögen etwa sagen Spiritualismus als ausgeprägte Gegensätze einander gegenüberstanden. Wenn sich aber im Zeitalter der Upaniṣaden die Sonderung des Geistigen und Körperlichen im Menschen in der Tat immer mehr durchsetzt, schwebt doch für das Dasein des Universums das Dilemma von Materie und Geist erst in sehr nebelhaftem Zustand dem Bewußtsein vor. Die Atmosphäre, in der sich die aus Denken und Phantasieren unauflöslich gemischten Vorstellungen jener Zeit bewegen, läßt sich etwa durch die Reihe der Grundwesenheiten charakterisieren, die in Ch. U. VII, vom Niederen zum Höheren aufsteigend, aufgezählt werden: Namen, Rede, Geist, Entschluß, Gedanke, Sinnen, Erkenntnis, Kraft, Nahrung, Wasser, Glut[1]),

1) Stehen hier rein zufällig die drei Elemente von Ch. U. VI nebeneinander?

Raum, Erinnerung, Hoffnung, Atem. Man sieht, mit welcher Unbefangenheit da Geistiges und Materielles durch einander gewirrt ist. Oder wenn Ch. VIII, 12 das Sterbliche, Körperliche dem Unsterblichen, Körperlosen gegenübergestellt wird und man vielleicht erwarten könnte hier dem Problem des Materialismus und Spiritualismus zu begegnen — was ist da mit dem Körperlosen gemeint? Wind, Wolke, Blitz, Donner, mit deren Körperlosigkeit weiter die des im Schlaf vom Körper gelösten Geistes auf einer Linie steht. Wo so gesprochen wird wie an diesen und vielen ähnlichen Stellen, wird man die Voraussetzungen für eine wahrhaft „materialistische“ Denkweise kaum für vorliegend erachten. Doch möge man immerhin über den Gebrauch dieses Schlagworts anders denken: wird denn aber tatsächlich in jener Weltentstehungsgeschichte der Ch. U. das Dasein aus rein materiell vorgestellten Urwesenheiten hergeleitet? Vor den drei Elementen *tejaḥ* usw. steht an der Spitze von allem das „S e i e n d e“, welches d a c h t e: Ich will eine Vielheit sein. Haben wir Grund, dies Seiende eben als Materie zu verstehen? Vielleicht kann man weiter, wenn dann das *tejaḥ* denkt, wenn die *āpaḥ* denken, dies dahin interpretieren, daß diese Elemente von vornherein als körperlich-geistige Wesenheiten zu verstehen sind. Das Geistige aber kommt dann noch bestimmter zur Geltung. Wie die drei Elemente geschaffen waren, „ging jene Gottheit (das Seiende) in diese drei Gottheiten (die Elemente) mit diesem lebenden Selbst ein und legte Namen und Gestalt in ihnen auseinander; jede einzelne von ihnen aber machte sie dreifach“. Wenn also „die Nahrung, nachdem sie genossen, sich dreifach zerlegt“ — in Faeces, Fleisch und *manas* —, so entsteht das *manas* hier nicht kurzweg aus der Materie an sich, sondern aus der von einem höheren Prinzip „mit lebendem Selbst“ durchdrungenen Materie. An diese Ausführungen schließen sich dann weiter jene beständig in dem *tat tvam asi* gipfelnden Sätze: die Lebenskraft, die den Baum wachsen macht, das wohin der Erlöste eingeht, wie der Verirrte sich von Dorf zu Dorf zu seiner Heimat zurückfragt, die Kraft der Wahrheit, die beim Gottesurteil den Unschuldigen vor dem Verbrennen bewahrt — jener *animan*, das Seiende, das ist das Wahre, der Ātman, der das All erfüllt. Wollen wir das Materialismus nennen? Richtiger ist es vielleicht sich dahin auszudrücken, daß in dem ganzen Abschnitt eine Mehrheit verschiedener Tendenzen, unter denen in der Tat auch, wenn man solche Schlagworte nicht missen mag, Hylozoismus nicht fehlt, Keime, in denen mannigfache Entwicklungsmöglichkeiten liegen, noch ungeschieden vereint sind.

Solche Ungeklärtheit ist eben das Charakteristische für diese Entwicklungsstufe. Weiter aber: das Wort, daß die Upaniṣad den Weisen des Altertums beilegt, ihnen könne nichts Unbekanntes, Unverstandenes begegnen — was die Upaniṣad dahin zu interpretieren beliebt, daß jene überall Glut, Wasser, Nahrung erkannten —, soll die Existenz einer alten materialistischen oder rationalistischen Schule „deutlich erkennen" lassen[1])? Und zu dieser Schule als der Vertreterin der Wissenschaftlichkeit soll sich der Mystizismus verhalten haben wie die katholische Theologie etwa zu Aristoteles? Wäre also — so scheint es in der Tat J. anzusehen — die eben berührte Verschiedenheit der in dem Upaniṣadabschnitt sich miteinander vereinenden Vorstellungselemente dahin zu deuten, daß Bestandteile der Weltanschauung jener materialistischen Schule hier von Idealisten als wissenschaftliche Verbrämung ihrer eigenen Phantasien mit den letzteren vermischt worden sind? Da hätten wir denn doch wohl die Gegensätze, die wir in diese Vermischung eingehen lassen, zuvörderst auf unsre eigene Verantwortung selbst konstruiert, uns inspirierend an Gegensätzlichkeiten geistiger Strömungen in unsrer Welt, statt uns in die alte Ungeschiedenheit dessen, was sich später scheiden mußte, hineinzuversetzen. Kürzer ausgedrückt: wir hätten, scheint mir, den in der Upaniṣad gegebenen Tatbestand zurechtgelegt, indem wir die entscheidenden Motive mehr in ihn hineintrugen als aus ihm herauslasen.

Meinerseits will ich nun keineswegs in Abrede stellen, daß Jacobi die Berührungen jenes Upaniṣadabschnittes mit dem Sāṃkhya vollkommen richtig beobachtet hat. Zu der Parallelisierung der drei Elemente mit den Guṇas läßt sich hinzufügen, daß das Seiende, welches „mit dem lebenden Selbst" in die Elemente eingeht und in das der Erlöste zurückkehrt, dem Puruṣa verglichen werden kann — freilich nicht dem Puruṣa, der zum bloßen Zuschauer des Welttreibens herabgesunken ist. Auch daß unter den Produkten der (vom Ātman durchdrungenen) Elemente das *manas* erscheint, paßt zum Weltbild des Sāṃkhya. Schließlich macht sich in jenem Kapitel auch eine dem Sāṃkhya durchaus verwandte allgemeine Tendenz fühlbar, die Erkenntnisse nicht fertig hinzunehmen, sondern zu forschen und zu beweisen. Gewiß kann man da mit Garbe von indischem Rationalismus sprechen[2]): einem

1) Daß nach der bekannten Stelle der Kāṭh. Up. 1, 20 es Leute gab, die das Fortleben nach dem Tode leugneten, dürfte auch die Existenz einer solchen Schule nicht für die Zeit der KU., geschweige denn die der Ch.U. beweisen.

2) Auch in den feinen Bemerkungen von Oltramare, L'hist. des idées

Rationalismus, der sich doch ganz innerhalb der allerdings weiten Sphäre der Upaniṣadenspekulation hält und die Grundideen der alten Upaniṣaden vielmehr zu klären und auszubauen sucht, als daß er in Gegensatz zu ihnen träte — während dann freilich die Weiterentwicklung naturgemäß schärfere Differenzierungen mit sich gebracht hat. Die Bezeichnung Materialismus aber ist es wohl gleich mißlich wie auf die unfertigen, werdenden Ideen jenes Upaniṣadabschnitts so auf die ausgeprägtere Weltanschauung des Sāṃkhya anzuwenden. Ein System, das es nicht bei der Prakṛti bewenden läßt, sondern neben sie, über sie den Puruṣa stellt und sie zu dessen Dienerin macht, befindet sich vom Materialismus doch wohl in einiger Entfernung.

Ich schließe mit wenigen Bemerkungen über die traditionellen Namen der ältesten Sāṃkhyalehrer. Nach der Kārikā überlieferte bekanntlich der *muni* d. h. Kapila die Lehre dem Āsuri, dieser dem Pañcaśikha, worauf die Kunde durch die *śiṣyaparamparā* bis auf Īśvarakṛṣṇa gelangte. Ich stimme durchaus der herrschenden Ansicht bei, nach welcher Kapila eine geschichtliche Persönlichkeit, der wirkliche Begründer der Lehre ist. Daß keiner der in den Brāhmaṇas berühmten Lehrer wie etwa Yājñavalkya zu dieser Stelle ausersehen ist, erweckt Vertrauen. Gelebt haben muß Kapila, wie es auch Garbe (S. 32) ansieht, in der Zeit zwischen der ältesten und der zweiten Schicht der Upaniṣaden.

Wie steht es aber mit Āsuri? Möglich bleibt natürlich, daß ein Mann dieses Namens in der Tat in der Geschichte der Schule auf Kapila, unmittelbar oder mit unbekannten Zwischengliedern, gefolgt ist. Das Mahābhārata indessen (XII, 7890 ff.), das seinen Schüler Pañcaśikha mit König Janaka von Mithilā, dem allbekannten Patron des Yājñavalkya, in Verbindung bringt, läßt uns glauben, daß — wie es schon Weber ansah — man ihn als den bekannten, dem Yājñavalkyakreis angehörigen und in den Yājñavalkyabüchern des Śatapatha Brāhmaṇa oft genannten Rituallehrer Ā. verstanden hat. Garbe (65) findet diese Identität unmöglich, da der Āsuri des Śat. Br. dort überall im Zusammenhang mit Fragen des Ritus, nicht der Spekulation genannt werde (doch s. die Vaṃśas von XIV, besonders 9, 4, 33). Natürlich bin auch ich weit davon entfernt, jenen Rituallehrer zu einem wirk-

théosophiques dans l'Inde, I, 224, wird dieser Charakterzug des Sāṃkhya treffend hervorgehoben.

lichen Schüler Kapilas und Träger von dessen Lehre machen zu wollen. Aber ich halte für nicht unwahrscheinlich, daß es sich eben um eine Fiktion handelt, durch die ein Āsuri, bei dem man an den Rituallehrer dachte, zum Sāṃkhyaphilosophen gestempelt worden ist, um das Sāṃkhya als im Kreise jener berühmten Theologen heimisch erscheinen zu lassen. So hat ja schon die BĀU. den Yājñavalkya zum Verkünder spekulativer Ideen gemacht, die in Wirklichkeit wohl jenem alten Opferkünstler höchst befremdlich erschienen wären. Und denselben Yājñavalkya hat dann weiter das Mahābhārata unbedenklich zu einem Kenner des Sāṃkhya gestempelt (G. 66), woran die von Garbe (65) im Zusammenhang dieser Erwägungen betonte „Feindseligkeit des Sāṃkhya-Systems gegen das brahmanische Ritualwesen“ keineswegs gehindert hat. Die chronologische Unmöglichkeit davon, daß ein Zeitgenosse Yājñavalkyas Schüler des Kapila gewesen ist, lag natürlich den Urhebern der betreffenden Fiktion, unbefangen wie sie waren, fern.

Nun aber glaube ich weiter, daß als eine — sei es fingierte sei es, wie Kapila, wirkliche — Persönlichkeit ähnlich hohen Altertums auch Pañcaśikha anzusehen ist. Die Kārikā schließt ihn an Āsuri an und läßt d a n n den unbestimmten durch die *śiṣyaparamparā* überbrückten Zwischenraum folgen, der bis Īśvarakṛṣṇa reicht. Das Mahābhārata setzt ihn entsprechend, wie eben erwähnt, in die Zeit des Janaka (auch XII, 11839). Und so figuriert er auch zusammen mit Kapila, Āsuri und der Gruppe des Sanaka usw. unter den bei der Zeremonie des Tarpaṇa (G. 64) angerufenen Heiligen. Nun besitzen wir aber bekanntlich anderseits eine Reihe von Fragmenten des Pañcaśikha, die ihn als einen verhältnismäßig jungen Schriftsteller erweisen; G a r b e (70) setzt ihn schätzungsweise etwa um den Beginn unsrer Zeitrechnung. Dasselbe chronologische Dilemma kehrt in noch schärferer Form bei Vārṣagaṇya wieder, der auf Grund chinesischer Überlieferung in das 5. Jahrhundert n. Chr. zu gehören scheint, den aber gleichfalls das Mahābhārata (XII, 11782; G. 74) in einem Dialog, bei dem Yājñavalkya beteiligt ist, erwähnt. Ich halte gewiß das Mahābhārata nicht für ängstlich genau in chronologischen Dingen. Aber daß es etwa Kaniṣka oder einen Guptakönig an der Seite der Kuru und Pāṇḍu kämpfen ließe, scheint mir doch ausgeschlossen. Ich vermute, daß auch bei diesen Philosophennamen wie bei Āsuri Fiktionen im Spiel sind. Spätere philosophische Schriftsteller legten sich — oder ihre Verehrer legten ihnen — die Namen alter, im Nebel verschwimmender Größen bei, oder man taufte wenigstens ihre Werke auf diese Namen. So erbte der Verfasser

der Sāṃkhyasūtras keinen geringeren Namen als den des Kapila; es gab verschiedene Vyāsas — nicht viel anders als wie junge Rechtsbücher von Yājñavalkya usw. stammten. Sollte der Pañcaśikha, von dem die Fragmente herrühren, nicht ähnlich zu beurteilen sein [1])?

---

1) Zu den Fragen, von denen zu sprechen Garbes Darstellung der Sāṃkhyaphilosophie einladen würde, gehört auch die ihres von G. behaupteten Einflusses auf die Philosophie der Griechen. Ich lasse die Skepsis, zu der ich da hinneige, hier auf sich beruhen; das Problem gehört auch im Grunde mehr vor das Forum des Gräzisten als des Indologen. Doch möchte ich im Vorübergehen bei dieser Gelegenheit einer speziellen Behauptung widersprechen, die eine angebliche indisch-griechische Berührung betrifft. G. (S. 123) bezeichnet als von L. v. Schroeder erwiesen, daß Pythagoras mit den alten Indern die Kenntnis der irrationalen Zahl $\sqrt{2}$ gemeinsam habe. Ich glaube selten einem so lückenhaften Beweise begegnet zu sein wie dem, den v. Schr. (Pythagoras und die Inder 51) für die auch neuerdings (Reden und Aufsätze 168) von ihm wiederholte Behauptung der Bekanntschaft der Śulvasūtras mit den irrationalen Zahlen gegeben hat. Er weist einfach nur darauf hin, daß diese Sūtras den Begriff der *dvikaraṇī* = $\sqrt{2}$, *trikaraṇī* = $\sqrt{3}$ usw. kennen (genauer wäre: *dvikaraṇī* = Seite des Quadrats von doppeltem Flächeninhalt). Offenbar findet er dadurch gewährleistet, da $\sqrt{2}$ bekanntlich irrational ist, daß den Śulvasūtras auch die Irrationalität bekannt gewesen ist. Was die natürlich so einfach nicht zu erweisende Behauptung an sich anlangt, so hat dieser schon vor mehr als einem Jahrzehnt Vogt in einem Aufsatz der Bibliotheca Mathematica (3. Folge, VII, 6 ff.) überzeugend Gerechtigkeit widerfahren lassen: welcher Aufsatz in den Kreisen der Indologie mehr Beachtung, als er gefunden zu haben scheint, verdienen dürfte (die vermutlich gleichfalls dies Problem berührende Untersuchung von Zeuthen, Comptes Rendus du II. Congr. intern. de Philosophie à Genève, 1904, 833 ff., angeführt — ebenso wie die Arbeit Vogts — von Cantor, ist mir unzugänglich).

Die loxodromische Kurve bei G. Mercator.

Eine Abwehr gegenüber Senhor Joaquim Bensaude (1917).

Von

Hermann Wagner.

Vorgelegt in der Sitzung am 17. März 1917.

I

Im Jahre 1915 habe ich die Ergebnisse einer längern Studie über „Gerhard Mercator und die ersten Loxodromen auf Karten“ [1]) kurz in folgenden Sätzen zusammengefaßt:

1. Gerh. Mercator scheint der erste gewesen zu sein, der Karten, d. h. seine Globusstreifen bezw. seinen Globus vom Jahre 1541, mit Loxodromen versehen hat.

2. Wenn Pedro Nunes (Petrus Nonius) hierauf einen mittelbaren Einfluß ausgeübt hat, so können dabei nur seine ältesten Schriften zur Nautik, die „Duos Tratados da carta de marear“ vom Jahre 1537 in Frage kommen.

3. In diesen Schriften von 1537 gibt Nunes jedoch noch keine Anweisung zur Berechnung von Rumbtafeln oder zur Zeichnung von Rumblinien auf Globen und entwickelt in Text und Figur noch falsche Vorstellungen über den Verlauf der Loxodromen. Er läßt sie noch im Pol zusammen laufen.

Die Abhandlung verfolgte einen wesentlich andern Zweck als die Aufhellung der Beziehungen zwischen Nunes und Mercator; sie zielte vielmehr, um dem Ursprung der nach Mercator benannten Zylinderprojektion (1569) näher zu kommen, auf den Nachweis ab, daß Mercator, was bisher wenig beachtet war, schon i. J. 1541

1) Annalen der Hydrographie Bd. 43. 1915. Heft. VII u. VIII.

eine „klar bewußte Vorstellung des Wesens und der Bedeutung der loxodromischen Kurve gehabt habe". Jedoch bin ich bei der Untersuchung auf seine nicht unmögliche Beeinflussung durch die Arbeiten von Nunes, wie ich glaube, mehr als irgend einer der Autoren vor mir eingegangen, da sich letztere dabei ausnahmslos auf allgemeine Vermutungen beschränkten.

Nicht ein Deutscher, sondern der Italiener Matteo Fiorini — das möge hier zuerst nochmals festgestellt werden — hatte 1890 indirekt die Unmöglichkeit einer solchen Abhängigkeit Mercators von Nunes behauptet. Indem er dessen Globus von 1541 mit seinen Loxodromen beschrieb, sagte Fiorini: „Unser Autor hatte eine sehr klare Vorstellung von der Loxomodrie. Es war allerdings zuerst Pietro Nonio, welcher die wahre Natur der Loxodrome feststellte und zeigte, daß diese Linie nicht, wie viele glaubten, kreisförmig sei, sondern sich nach Art einer Schneckenlinie bildet, deren Windungen, wenn auf die Kugel übertragen, den Pol nicht erreichen können, so weit man sie auch verlängern mag. Die Untersuchungen des portugiesischen Mathematikers wurden bekannt im Jahr 1543, drei Jahr nach der Veröffentlichung des Erdglobus von Mercator, sie sind aber durch den Druck erst im Jahr 1573 verbreitet worden."

Ich wiederhole, daß es der Italiener Fiorini war, der, so viel mir bekannt, zum ersten Male es aussprach, daß Mercator seinen Globus 1541 mit Loxodromen versehen habe, bevor Nonius mit seiner Entdeckung über das Wesen derselben hervorgetreten sei.

Dem gegenüber habe ich in meiner Studie nachgewiesen, daß die bisherigen Autoren — und Fiorini nicht ausgenommen — über die Chronologie der Schriften von Nonius zumeist nur mangelhaft unterrichtet waren, und daß tatsächlich die Darlegungen über das Wesen der alle Meridiane auf einer Kugel unter gleichem Winkel schneidenden sog. Loxodrome mit ihrem Unterschied vom größten Kreise aufs klarste von Nonius schon in seiner, heute sehr selten gewordenen Schrift von 1537 „Tratado em defensam da carta de marear" enthalten sei. Diesen Beweis vermochte ich allerdings nur dadurch zu führen, daß ich nach langem Suchen endlich entdeckte, daß ein Originaldruck dieser Schrift sich in der Herzogl. Bibliothek zu Wolfenbüttel erhalten habe. Es ist dasselbe Exemplar, nach welchem Senhor Joaquim Bensaude die inzwischen erschienene prächtige Faksimile-Ausgabe des „Tratado da Sphera" (München 1915) auf Kosten der portugiesischen Regierung herausgegeben hat. Diese gewährt für mich den Vorteil, daß man meine Darlegungen über Nonius heute an zahlreichern Orten als früher,

würde nachprüfen können, worauf ich nach den Einwänden, gegen welche sich diese Abwehr richtet, besondern Wert legen muß.

Durch die nähere Analyse eben dieser Schrift von 1537 glaube ich — auch dies sei zur Klarstellung betont — einen Punkt, der für die Entscheidung der Frage, ob Mercator beim Entwurf seiner Loxodromen durch Nonius hat beeinflußt werden können, von grundsätzlicher Bedeutung ist, nämlich die zeitliche Aufeinanderfolge der Tatsachen, erst ins rechte Licht gesetzt zu haben. Denn hätte sich, wie Fiorini annahm, Nonius erst in seinen nach 1541 erschienenen Schriften über das Wesen derselben geäußert, so wäre die Abhängigkeit Mercators von ihm in diesem speziellen Punkte, wenn nicht unmöglich, so doch in viel höherem Grade unwahrscheinlich gewesen.

Meine Nachforschungen über etwaige direkte Beziehungen zwischen den beiden Kosmographen in so frühen Jahren waren ohne Erfolg. Aber die Möglichkeit, daß Mercator die Schrift des Nonius von 1537 hat einsehen können, um dadurch mit den Eigenschaften der Loxodrome bekannt zu werden, habe ich damals mit ausdrücklichen Worten, die hier wiederholt werden mögen, zugegeben (a. a. O. 343): „An sich undenkbar wäre diese Bekanntschaft (der „Duos Tratados“ des Nonius von Seiten Mercators) bei den nahen Beziehungen nicht, welche im Zeitalter Karls V. zwischen Spanien und den Niederlanden, vielleicht auch zwischen den Universitäten Coimbra und Löwen bestanden. Man erinnere sich, daß der Globus von 1541 noch in Löwen entstanden ist, welche Stadt Mercator erst 1552 verließ“.

Allerdings halte ich auch heute noch an meinen ausführlich begründeten Anschauungen fest, daß Mercator in der Schrift von 1537 keinerlei Anhaltspunkte für die Zeichnung, für die eigentliche Konstruktion der Loxodromen finden konnte, welche er mit verhältnismäßig sehr großer Genauigkeit auf die Globusstreifen aufgetragen hat (von diesen hat man bekanntlich 1868 in Gent einen Abdruck gefunden, um sie dann in Originalgröße zu publizieren). Denn es findet sich in den Tratados des Nonius von 1537, wie oben schon angedeutet, „noch nichts von einem Versuche, eine Rumbtafel zu berechnen oder von einer Anweisung zur Zeichnung der Rumben auf Globen. Auch sind die Kapitel 21 bis 27 des VI. Buches von „P. Nonii Salaciensis de regulis et instrumentis“ etc., welche die technische Frage der Loxodromenzeichnung eingehend behandeln, nur in den spätern lateinischen Ausgaben der

Werke des Nonius (Basel 1566, Coimbra 1573), nicht aber in der portugiesischen Originalpublikation von 1537 enthalten".

Ebenso wenig konnte Mercator das Nötige aus der großen Figur entnehmen, welche dem Tratado von 1537 mit textlicher Erläuterung beigefügt ist, und die ich unter gleichzeitiger Abbildung in Originalgröße kurz als den „Ersten Versuch eines Loxodromenentwurfs durch P. Nunes 1537" bezeichnet hatte. Hierin liegt doch unzweifelhaft von meiner Seite eine volle Anerkennung der Priorität eines solchen Versuches durch Nonius gegenüber Mercator. Ich sage jene Figur konnte Mercator deshalb nicht ausnutzen, weil sie zwar das Prinzip des Verlaufes einzelner Loxodromen vom Aequator aus, aber noch in durchaus fehlerhafter Konstruktion erkennen ließ. Indem ich die Figur, die man nach der Unterschrift des Nonius als eine Polarprojektion der nördlichen Hemisphäre aufzufassen hat, mit einem aequidistanten Gradnetz überspann, ergaben sich bei der Nachprüfung für die Schnittpunkte der Loxodromen von 45° und 67 ½° mit dem 45., 90., 180. Meridian die folgenden, doch sehr beträchtlichen Fehler (a. a. O. S. 345):

	Loxodromia sexta (67 ½°)			Loxodromia quarta (45°)		
Länge	Theorie	Nunes (1537)	Fehler	Theorie	Nunes (1537)	Fehler
45°	18 ⅓° Br.	17 ⅓° Br.	— 1°	41° Br.	40° Br.	— 1°
90°	35° „	25° „	— 10°	66 ½° „	57° „	— 9 ½°
180°	59 ½° „	52° „	— 7 ½°	85° „	75° „	— 10°

(Alle diese Fehler würden sich bei Zugrundelegung einer stereographischen Polarprojektion außerordentlich erhöhen. Sie kann also jedenfalls bei der Beurteilung nicht in Frage kommen). Genug, dem gegenüber konnte ich nachweisen (a. a. O. S. 307), daß die Konstruktionsfehler der zahlreichen, nach ganz eigenartiger, bewußter Auswahl auf dem Mercatorschen Globus eingezeichneten Loxodromen im Durchschnitt nicht ½° L. überschreiten, sodaß die Abweichungen meist innerhalb der mir selbst ev. zur Last zu legenden Abmessungsfehler liegen.

War ich hiernach nicht vollauf berechtigt, die im Anfang dieses Aufsatzes angeführten Leitsätze aufzustellen? Daß nämlich G. Mercator in der Tat der erste gewesen zu sein scheine, der Karten mit richtigen Loxodromen versehen hat? Denn die obige Figur im Tratado des Nunes von

1537 ist weder eine Karte, noch enthält sie richtige Loxodromen.

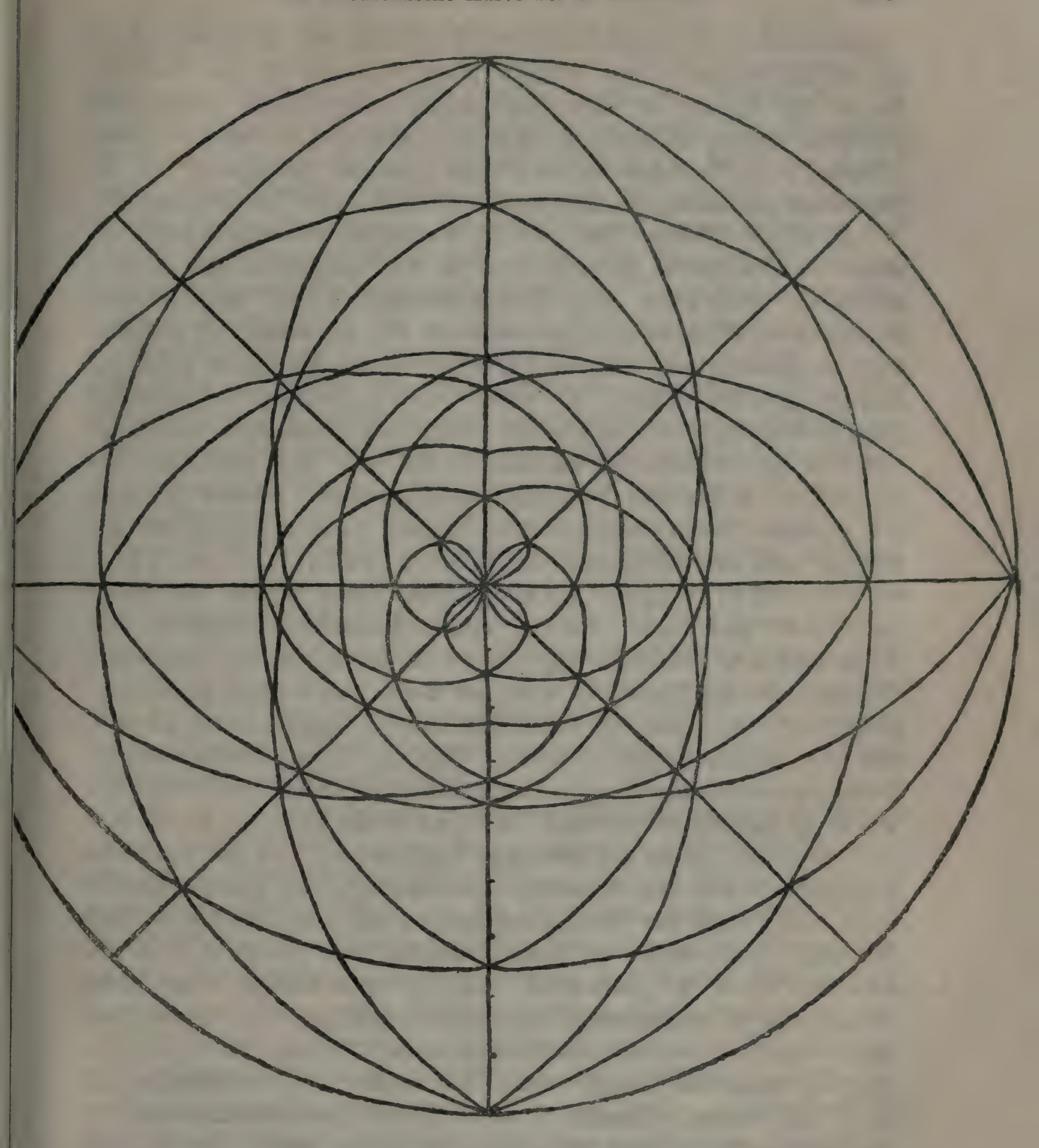
Um auch dem Leser dieser meiner Abwehr die Nachprüfung zu erleichtern, bringe ich die dem Nonius'schen Werke von 1537 entnommene Figur auf folgender Seite nochmals in der Originalgröße und als Faksimile zum Abdruck. Dabei bemerke ich, daß ich die Teilpunkte des Mittelmeridians meinerseits erst in die Figur eingetragen habe, um dem Leser die Eintragung der Breitenkreise als aequidistante konzentrische Kreise zu erleichtern. (S. 259).

Hiebei lege ich — auch dies hebe ich ausdrücklich hervor — keinen Wert darauf, daß Nunes, wie Figur und der in deutscher Übersetzung von mir abgedruckte Text beweisen (a. a. O. S. 347), i. J. 1537 noch der irrtümlichen Ansicht huldigte, die Loxodromen schnitten sich im Nordpol, eine Ansicht, die er ja selbst in den spätern Schriften vollkommen berichtigt hat. Ich fügte hinzu (a. a. O. S. 348, oben), „es sei denkbar, daß auch Mercator, zur Zeit der Zeichnung seiner Globusstreifen noch in demselben Irrtum eines Zusammentreffens der Loxodromen im Pol befangen gewesen sei, da sein Lehrer Gemma Frisius an dieser falschen Auffassung noch 1545 (im Appendix zu Kap. XV der von ihm seit 1529 oft herausgegebenen Cosmographia Petri Apiani; den Appendix enthält zuerst die Ausgabe von 1545) und später festgehalten habe. Die Globusstreifen Mercators geben, da sie nur bis zum 70° Br. reichen, darüber keine Auskunft und die zugehörigen Kugelkappen von 70—90° enthalten überhaupt keine Loxodromen“.

Nach allem diesen glaube ich dem verdienten portugiesischen Kosmographen Nunes im fraglichen Punkte alle Gerechtigkeit widerfahren gelassen und unserm Gerh. Mercator kein Verdienst, das er nicht beanspruchen könnte, zugesprochen zu haben.

II

Mit Staunen sah ich mich in diesem Glauben getäuscht beim Einblick in die neueste Schrift des Senhor Joaquim Bensaudo, jenes z. Z. in der Schweiz lebenden portugiesischen Gelehrten, der mit den reichen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln und in unermüdlicher Ausdauer seit Jahren bemüht ist, die frühe selbständige Pflege der nautischen Wissenschaft der Portugiesen ins rechte Licht zu stellen. Seinem in der letzten Zeit oft besprochenen Werk „L'astronomie nautique en Portugal à l'époque des grandes découvertes“, (Berne 1912), hat er soeben eine „Histoire de la science nautique portugaise“ (Genève 1917)



¶ O circulo grande repꝛeſenta a equinocial ⁊ o ſeu centro ao polo do noꝛte. As linhas dereitas ſam os rumos ð noꝛteſul: ⁊ as outras tuas linhas curuas de hũa parte ⁊ da outra ſam noꝛdeſte ſudueſte ⁊ noꝛoeſte ſueſte. E as outras antre eſtas ⁊ a equinocial ſam les noꝛdeſte oes ſudueſte ⁊ oes noꝛoeſte les ſueſte.

Erster Versuch eines Loxodromenentwurfs durch P. Nunes 1537.

folgen lassen. Er nennt diese mit Recht nur ein „Resumé“, denn sie enthält teilweise nur kurze Aphorismen und nackte Aufzählungen von Daten; er stellt eine weitere Publikation unter ganz gleichem Namen „Histoire de la science nautique portugaise“ sowie „Études pour l’histoire de la science nautique portugaise“ als II. Teil seiner „L’astronomie nautique“ noch in Aussicht (en préparation).

In diesen Werken hat sich der Verfasser, wie angedeutet, als seine Hauptaufgabe gestellt, dem in der Geschichte der mathematischen Geographie und Nautik tatsächlich seit Generationen herrschenden Glauben entgegenzutreten, daß es wesentlich fremder Einfluß gewesen sei, der die Fortschritte der Nautik in Portugal zuwege gebracht habe. Er sucht die unabhängige selbständige Entwicklung daselbst und speziell die Priorität einzelner Errungenschaften im Gebiete des Seewesens während des Zeitalters der Entdeckungen für sein Vaterland nachzuweisen. Diesem „L’étude des priorités“ ist auch die neueste Schrift ganz vorzugsweise gewidmet und hierbei spielen die „Les prétentions de priorité de l’Allemagne“ die Hauptrolle; ihnen ist fast die Hälfte der Schrift gewidmet. In den ersten Kapiteln handelt es sich wesentlich um Wiederholung früher in großer Breite erörterter Punkte. Meines Erachtens wird bei diesen mit vollem Recht dargetan, daß die bei uns seit Humboldts Zeiten angenommene, namentlich von Ritter, Ziegler, Breusing, Gelcich, Ruge, Günther etc. oft behauptete Bevormundung der portugiesischen Nautik durch Deutsche, wie Regiomontan und Behaim, nicht zu Recht besteht. Es handelt sich dabei vor allem um nautische Instrumente, wie das nautische Astrolabium und den Jacobstab (balesthilha), und um die Einführung von Tafeln zur Breitenbestimmung zur See. Sicher ist auch für mich, daß durch das Bekanntwerden des „Regimento do estrolabio e do quadrante“, welches sehr seltene Werk unter Aegide der portugiesischen Regierung jetzt auch von Herrn Bensaude in einer schönen Faksimileausgabe (München 1914) herausgegeben ward, die Frage, wann und woher die Portugiesen eine Tafel der Sonnendeklination in einer für die Breitenbestimmung zur See zweckmäßigen Form erhalten haben, in ein ganz neues Stadium getreten ist.

Aber alle diese Punkte sollen und können uns hier jetzt nicht beschäftigen. Wir verweilen allein bei No. 6, „La courbe loxodromique chez Mercator“, der neu in die Diskussion geworfen wird:

„Priorité de la courbe loxodromique reclamée dour Mercator en 1541, sous prétexte, qu’il devait

avoir ignoré la courbe décrite par Pedro Nunes en 1537 (H. Wagner 1915). Diesem Punkte ist nicht nur ein ganzer Abschnitt (S. 78—85), sondern auch ein Schlußkapitel „Le milieu portugais et le milieu allemand aux débuts du XVI[e] siècle“ (S. 97—106) gewidmet. Mit welchem Erfolg der Verfasser dieser ganz unbegründeten Unterstellung — ich vermag keinen andern Ausdruck zu gebrauchen — auf Grund meiner Untersuchungen von 1915 Verbreitung verschafft hat, kann man aus den Worten des Berichterstatters M. Bigourdan über den Preis Binoux ersehen, welchen die Académie des sciences in Paris in ihrer Sitzung vom 18. Dez. 1916 Herrn J. Bensaude für seine Arbeiten verlieh. Dieser Bericht ist am Schluß der neuesten Schrift des letztern abgedruckt und dort heißt es bezüglich der uns hier interessierenden Frage: „Mr. Bensaude montre ainsi que les marins portugais trouvaient chez eux tout ce qui pouvait être utile à leurs navigations. Le perfectionnement de la cartographie n'importait pas moins aux progrès de la navigation. Divers auteurs portugais s'en occupent de bonne heure: Jean de Lisbonne, des 1514; et surtout, avec le plus grand succès, Pierre Nonius, qui le premier décrit la courbe loxodromique (1537), — reclamée aussi par la Science allemande pour Mercator. Mais il est bien plus probable que celui-ci profita indirectement des travaux des Portugais et des Espagnols, par l'intermédiaire de l'École de Louvain, fille de l'École espagnole“.

Es ist mir schlechterdings unerfindlich, wie Senhor J. Bensaude meinen Darlegungen eine so gänzlich verkehrte Interpretation hat geben können. Handelte es sich um einen Gelehrten romanischer Nationalität, der des Deutschen nicht mächtig wäre und überhaupt der neuern deutschen Literatur in Betreff der Geschichte der mathematischen Geographie und Nautik fern stände, so wären die begangenen Mißverständnisse nicht weiter verwunderlich. Aber gerade Herr Bensaude ist nicht nur durch seinen langjährigen Aufenthalt in München ein trefflicher Kenner der deutschen Sprache, — er erwidert meine Briefe in korrektestem Deutsch — sondern es beweist jede seiner Schriften durch die Fülle von Zitaten aus deutschen Werken, daß er in diesem Zweig deutscher Geistesarbeit vollkommen zu Hause ist. Um so mehr muß ich Verwahrung einlegen gegen den niemals von mir behaupteten Satz, es sei „sehr wahrscheinlich, daß Mercator selbst auf die Idee der loxodromischen Kurve gekommen sei[1]), oder daß in derselben „une production

1) „M. Wagner reconnaît que la courbe avait été décrite quatre ans avant

subite, spontanée et isolée, comme M. Wagner le prétend, pour Mercator" (a. a. O. p. 80) gewesen sei. „Cette nouvelle prétention de priorité", heißt es weiter, „semble des moins fondées": „La prétendue priorité de Mercator, basée sur l'ignorance de la description de la courbe par Nunes, est une prétention inadmissible" (a. a. O. p. 82).

III

Unter solchen Umständen wird es mir schwer, in dieser Verdrehung meiner Worte nicht eine bewußte Absicht des Verfassers zu erblicken; sie könnte Anlaß bieten, mich an seiner bisher durchaus anerkannten Loyalität der deutschen Wissenschaft gegenüber zweifeln zu lassen. Ich muß bei diesem Punkt etwas länger verweilen.

Ob bei der neuen Stellungnahme Bensaude's die wohlwollende Aufnahme, die seine Erstlingsschrift im nichtdeutschen Auslande — übrigens bei uns kaum weniger — gefunden hat, mit die Veranlassung gegeben hat, mag dahin gestellt bleiben. Es ist allerdings bemerkenswert, wie dort eine sich in der Geschichte der Wissenschaften, besonders aber im Bereich der Entdeckungsgeschichte, wo es sich vielfach um eine Rivalität nationaler Leistungen und Verdienste handelt, oft wiederholende Entwicklung in diesem honkreten Fall aufgebauscht und zu einem Angriff auf die deutsche Wissenschaft ausgenutzt wird. Ich meine die bekannte Tatsache, daß eine lange Zeit hindurch gehegte Anschauung über die Art und Weise, wie, und die Einflüsse, unter welchen sich gewisse Kenntnisse in weit zurückliegenden Zeiten entwickelten, sehr käufig durch Erschließung neuer Quellen als irrig erkannt wird, um nach siegreichem Durchbruch der neuen Beweise für immer verlassen zu werden. Den Vertretern der älteren Anschauung alsdann eine mala fides oder nationale Verblendung vorzuwerfen, ist jedenfalls keine vornehme Art wissenschaftlichen Kampfes.

Ich erinnere in unserm Fall u. a. an den Vortrag, den der greise Nestor der britischen Geographen und als Historiker der Erdkunde allgemein anerkannte Sir Clements Markham bei der letzten Gelegenheit, bei der er an die Öffentlichkeit trat — er starb bekanntlich im März 1916 als 86 jähriger —, im Anschluß an das Bensaude'sche Buch am 10. Juni 1915 in der R. Geographical

dans le Traité de la sphère de Pedro Nunes, imprimé à Lisbonne en 1537; mais il est très probable, croit-il(!), que Mercator a ignoré ce livre et qu'il a eu de lui-même l'idée de la courbe" (a. a. O. p. 79).

Society zu London hielt, und an die sich anschließende Diskussion [1]). „A great injustice“, — das sind Markham's Worte, — „has been done to the Portuguese by the German claim, that if Germans did not actually make the discoveries, it was due to German science that they were made possible“. Indem Sir Clements die jetzt als Überschätzung des Einflusses von Regiomontan und Martin Behaim auf die portugiesische Nautik nachgewiesenen, seit Humboldts Vorgang bei uns geltenden Anschauungen kurz anführt, schließt er mit energischem Protest: „It is astounding that all these statements are based solely on one paragraph of Barros (den er auch im Wortlaut anführt) and that there is really no authority to support them and no grounds for them whatever. They are pure inventions“.

Um was handelt es sich dabei im Grunde? Daß Humboldt 1835 aus einer Notiz der Decaden des spanischen Historikers de Barros, in welcher er einen Martin de Boemia als Mitglied der von Johann II. von Portugal eingesetzten Junta dos matematicos nennt, in diesem den deutschen Martin Behaim erblickte und damit die Vermutung aussprach, es habe dieser, als ein Schüler des Regiomontan, bei seinem notorischen Aufenthalt in Portugal gewisse für die praktische Nautik wichtige Hilfsmittel dorthin übertragen. Auf seine Autorität hin haben sich dann später deutsche Forscher bemüht, diese Übertragungen näher zu präzisieren. Das geschah während der Jahrzehnte, während welcher quellenmäßige Forschungen im heimatlichen Geltungsbereich der portugiesischen Nautik noch kaum weiter angestellt waren und engere wissenschaftliche Beziehungen, wie sie sich auch auf geographischem Gebiet erst in dem jüngsten internationalen, durch den Weltkrieg so jäh zum Abschluß gekommenen Zeitalter ausbildeten, noch wenig bestanden. Breusing, Ziegler, Gelcich, S. Günther, S. Ruge, Kretschmer schrieben in den Jahren 1869—1895. Wir alle standen damals, mangels anderer Kenntnisse, noch unter dem Einfluß der Humboldtschen Anregungen.

Einen Wandel leiteten nicht erst die Publikationen Senhor Bensaude's ein, sondern es war wesentlich das Verdienst des in London seit Jahrzehnten lebenden deutschen Geographen E. G. Ravenstein, auf das Unsichere der Argumente der oben Genannten aufmerksam zu machen und ältere Quellen, vor allen Zakutos Almanach perpetuum, in die Diskussion zu ziehen. Von frühern Einwendungen gegen die inzwischen herausgebildete Überschätzung

---

1) The Geographical Journal Vol. 46. 1915. Sept. p. 173—187.

der Bedeutung Martin Behaims für die Fortschritte der Nautik und mathematischen Geographie seiner Zeit abgesehen, kommt dabei in erster Linie Ravensteins ausgezeichnete Schrift „Martin Behaim, his life and his globe“ (London 1908) in Betracht. In rascher Folge treten dann die Portugiesen selbst mit auf den Plan, auf die Glanzperiode ihrer Geschichte zurückgreifend, und unter diesen steht, wie oft hervorgehoben, Senhor Bensaude in vorderster Reihe.

Für jeden objektiven Forscher erwächst mit dem Augenblick, daß wirklich neue Tatsachen ans Licht gezogen werden, die unabweisliche Pflicht, seine bisherigen Anschauungen über eine davon berührte Streitfrage einer erneuten Prüfung zu unterziehen und sie, auch wenn sie ihm lieb geworden sind, aufzugeben oder zu ändern. Voraussetzung ist, daß man die neu auftauchenden Einwände als triftig, die Beweisstücke als durchschlagend anerkennt.

Dies ist nun im vorliegenden Fall alsbald auf unserer Seite geschehen, speziell von mir selbst, und die Loyalität gebietet es zu erwähnen, daß auch Sir Clements Markham von diesem Umschwung Notiz nahm[1]), während einer der Diskussionsredner diesen Hinweis mit höhnischen Worten begleitete, daß die Deutschen jede Entdeckung oder Erfindung in der Welt für sich in Anspruch nehmen, und der Vorsitzende Douglas W. Freshfield seine ausdrückliche Zustimmung zu diesem Ausfall kundgab (a. a. O. p. 187).

Ich frage nochmals, liegt dieser Fall anders, als die Frage des allgemein anerkannten, indirekten Anteils Paolo Toscanellis an der Entdeckung Amerikas, bis der Feldzug Henry Vignauds einsetzte, der Brief und Karte Toscanellis vom Jahre 1474 für apokryph erklärte? Nur daß in diesem Fall letzterer die Verteidiger der intellektuellen Mitwirkung des Florentiner Kosmographen, so weit sie die Vignaud'sche Polemik noch erlebten, nicht überzeugte. Oder um ein anderes Beispiel anzuführen. Wird man innerhalb der französischen Literatur, die seit Lapérouse Zeiten vielfach die Behauptung aufgestellt hat, die Spanier hätten längst vor dem Betreten der Hawaii-Inseln durch James Cook 1778 jene Inseln gekannt, sodaß Cook nur ihr Wiederentdecker war, nicht aufzugeben gezwungen sein, nachdem der gelehrte Schwede Dahlgren in seinem soeben die Presse verlassenden monumentalen Werk „The discovery of the Hawaii Is-

1) It is fair, however, to say that the Professor of Geography at Göttingen and other leading German authorities have frankly acknowleged the correctness of M. Bensaudes contention (a. a. O. p. 179).

lands“ (Stockholm 1917) die Haltlosigkeit dieser Vermutung einer frühern Entdeckung vor 1778 zur Evidenz gebracht hat? Diese Beispiele lassen sich natürlich ins endlose vermehren, ohne daß man das gleiche Forschungsgebiet, das uns hier beschäftigt, zu verlassen hätte. Die große Mehrzahl dieser Kontroversen läßt sich mit ruhiger Objektivität erörtern, ohne die gegenteiligen Ansichten gleich zu schwer beweisbaren Argumenten nationaler „Praetensionen“ zu stempeln, wie es Senhor Bensaude in unserm Fall beliebte.

IV

Damit komme ich zur loxodromischen Kurve bei Mercator zurück.

Was der Verfasser nunmehr zur Entkräftung meiner vermeintlichen Irrtümer vorbringt, gipfelt zunächst in dem Versuch, die engen Beziehungen nachzuweisen, welche in den Zeiten Karls V. die wissenschaftlichen Kreise nicht nur der Niederlande sondern auch Süddeutschlands mit denen der spanisch-portugiesischen Halbinsel unterhielten; speziell diejenigen, welche die Universität Löwen in damaliger Zeit mit Portugal verknüpften. Diese Darlegungen bieten manches Neue und sie ergänzen auch die älteren Abschnitte in Averdunk's neuester Biographie Mercators. Aber irgend eine direkte Beziehung Mercators zu Nunes und seinem Werk kann auch Herr Bensaude nicht nachweisen.

Aber nun gilt es den letzten Trumpf zu besprechen, den Senhor Bensaude zu meiner Erledigung ausspielt, ohne zu merken, daß er sich damit vollkommen in Widerspruch mit seinen eigenen Einwendungen setzt: „C'est M. Wagner lui-même“, heißt es (p. 82), „qui nous montre, par quelle voie Mercator a connue la courbe en nous faisant savoir que Gemma Frisius, dans une annexe de la Cosmographia Petri Apiani, édition de 1545, faisait lui aussi arriver la courbe au pôle“. „Gemma Frisius, en 1545, de même que son élève en 1541, avaient étudié la courbe chez Pedro Nunes. Une première application (sic!) de la courbe faite par Mercator n'est pas une preuve de priorité. Il ne s'agit d'abord que d'une première application connue de l'idée de Nunes“.

Nun, klarer hätte ich selbst nicht sprechen können, wenn ich sagte, daß der Globus des Mercators v. J. 1541 die erste Anwendung der loxodromischen Kurve in der Kartographie des XVI Jahrh. gewesen zu sein scheine. Herr Bensaude bestätigt also an dieser Stelle mit eigenen Worten, daß ich die Entdeckung der loxodromischen Kurve nicht im entferntesten dem Mercator

zuschreibe, sondern nur eine erste (korrekte) Anwendung auf Karten.

Um jedoch das Verdienst Mercators auch in letztem Punkt zu entkräften, hätte uns Herr Bensaude eine anderweitige, vor 1541 entworfene Karte mit Loxodromen nachweisen sollen. Statt dessen versucht er die Abschwächung durch so allgemeine Wendungen zu erreichen wie: „Qui nous dit que dans ces nombreuses cartes portugaises disparues (sic!), il ne s'en trouvait pas quelqu'une où le cosmographe du royaume, l'examinateur des pilotes et des cartographes, le premier mathématicien à étudier les erreurs de la cartographie, n'aurait pas, lui aussi, appliqué ou fait appliquer sur une carte sa propre courbe?“.

Was diesen letzten Punkt betrifft, so habe ich gerade den strikten Beweis geliefert, daß Nunes selbst im J. 1537 noch nicht im Stande war, richtige Loxodromen auf eine ebene Karte zu zeichnen, denn sein „Erster Versuch“ ist, wie oben nachgewiesen, mit schweren Fehlern behaftet. Senhor Bensaude nimmt freilich seinen Landsmann auch in diesem Punkte in Schutz (a. a. O. p. 82) „Nunes ne vérifia qu'après 1537 le prolongement dans les régions polaires; ce n'est d'ailleurs qu'un détail de valeur purement théoretique et scientifique qui n'infirme en rien la connaissance qu'il a eue de l'essence et de la portée de sa decouverte“. Dem kann man beipflichten, und ich habe oben (S. 258) hervorgehoben, daß ich auf diese spätere Erkenntnis, die Loxodrome erreiche den Pol nicht, für die allein von mir behandelte Frage kein Gewicht lege. Aber den Kernpunkt der Sache, die Konstruktionsfehler der Nunes'schen Loxodromen in niedern und mittlern Breiten gegenüber der verhältnismäßig großen Genauigkeit der von Mercator auf seinem Globus gezeichneten Loxodromen übergeht Herr Bensaude vollkommen mit Stillschweigen.

Wenn also auch die nautische Wissenschaft, wie sie sich bei den Portugiesen bis in das vierte Jahrzehnt des 16. Jahrh. entwickelt hat, für Mercator den Ausgangspunkt für seine der Nautik gewidmeten Arbeiten gebildet haben sollte, wie Herr Bensaude (p. 83) annimmt, so bleibt ihm doch, solange keine frühern Karten mit richtigen Loxodromen nachgewiesen sind, das Verdienst, der erste gewesen zu sein, der auf seinem Globus diese Aufgabe mit Erfolg gelöst hat. Und ein weiteres habe ich nicht beweisen wollen.

Falls also Herr J. Bensaude sich den Ruf eines objektiven Forschers erhalten will, fordere ich ihn auf, die gesamte gegen

meine Ausführungen erhobene Reklamation öffentlich zurückzunehmen, wozu sich bei seinen „en préparation“ befindlichen Schriften über die Geschichte der Nautik in Portugal die beste Gelegenheit gibt. Car une réclamation contre une prétention de priorité, que personne n'a pas faite, est non seulement inadmissible, elle est absurde.

Berichtigung: S. 263 Z. 15 v. o. lies „portugiesischen“ statt „spanischen“.

Nissel und Petraeus,
ihre äthiopischen Textausgaben und Typen.

Von

Alfred Rahlfs.

Vorgelegt von Herrn R. Pietschmann in der Sitzung vom 3. März 1917.

Bei den Vorarbeiten für ein Verzeichnis der äthiopischen Handschriften und Ausgaben des Alten Testaments stieß ich öfters auf die Ausgaben alttestamentlicher äthiopischer Texte von Johann Georg Nissel und Theodor Petraeus, und mehrere Fragen, die sich dabei erhoben, veranlaßten mich, die äthiopischen Textausgaben dieser beiden „amici intimi" überhaupt etwas genauer zu untersuchen. Dabei machte ich einige Beobachtungen bibliographischer, biographischer und typographischer Natur, die über den Rahmen jenes Verzeichnisses hinausgehen, die ich aber doch nicht unveröffentlicht lassen mochte, da sie in mehrfacher Hinsicht interessant und zum Teil auch für das volle Verständnis der in jenem Verzeichnis anzuführenden Ausgaben alttestamentlicher Texte unentbehrlich sind. Ich schicke daher jenem Verzeichnis einen Aufsatz über diese beiden Männer voraus, die unter denjenigen, welche sich in älterer Zeit um die äthiopische Philologie durch die Herausgabe von Texten verdient gemacht haben, wenigstens hinsichtlich der Zahl ihrer Publikationen an erster Stelle stehen, wenn diese Publikationen freilich auch nur geringen Umfang haben und nicht frei von Fehlern sind.

Folgende Bücher zitiere ich abgekürzt:

Berghm. = G. Berghman, Nouvelles études sur la bibliographie elzevirienne. Supplément à l'ouvrage sur les Elzevier de M. Alphonse Willems. Stockholm 1897.

Dillm. Berl. = Die Handschriften-Verzeichnisse der Kgl. Bibl. zu Berlin. 3: Verzeichniss der abessin. Hss. von A. Dillmann. Berlin 1878.

Juncker = Commentarius de vita, scriptisque ac meritis illustris viri Iobi Ludolfi . . . Auctore Christiano Iunckero . . . Lips. et Francof. 1710. Diese Lebensbeschreibung beruht größtenteils auf eigenen Aufzeichnungen Ludolfs, s. Junckers Vorrede.

Le Long-Masch = Bibliotheca sacra post cl. cl. v. v. Jacobi Le Long et C. F. Boerneri iteratas curas ordine disposita, emendata, suppleta, continuata ab Andrea Gottlieb Masch. Partis secundae de versionibus librorum sacrorum volumen primum de versionibus orientalibus. Halae 1781.

Moller = Johannis Molleri Flensburgensis Cimbria Literata. Tom. I. Havniae 1744.

Reed = Talbot Baines Reed, A history of the old English letter foundries. London 1887.

Werner Brev. exp. = *Pium Muſarum Orientalium deſiderium*: | hoc eſt, | BREVIS EXPOSITIO | INSTITUTI | VIRI Celeberrimi, M. THEODORI PETRAEI, | Flensburgo-Holſati, hodie Amſterda-|mi agentis, | *De edendis in lucem utilißimis, iisq; haud paucis* | *MANVSCRIPTIS ORIENTALIBVS*, | *diverſarum linguarnm:* | Cum ſubnexa pii quanquam operoſi operis pro virili pro-|movendi obteſtatione ac voto: | INSCRIPTA ET DICATA | CORDATIS SEU SAPIENTIB. EUERGETIS AC MUSA-|GETIS CUJUSCUMQUE STATUS ET ORDINIS. | à | *JOHANNE WERNERO, SS. THEOL. Doctore.* | ANNO cIↃ IↃ c LXX. 2 Blätter = 4 ungezählte Seiten in 4⁰. — Dasselbe in deutscher, manchmal freierer Übertragung unter dem Titel: Der Orientaliſchen Studien Chriſtliches Verlangen: | Das iſt: | Ein kurtze Erklärung | Des beſtendigen Vornemens des berühm-|ten Herrn THEODORI PETRÆI, von Flenß-|burg in Holſtein, | Eine gute Anzahl der Chriſtenheit ſehr nütz-|licher Orientiſcher Manuſcripten in unterſchiede-|nen Oriental: Sprachen in Truck zu geben, | Nebſt angeheffter inſtändig-demütigſter Bitte, ſolch | löblich Werck reichlich und mildthätig zu fördern | helffen: | Zugeſchrieben und dediciret | Allen Hochverſtändigen Liebhabern und Beförderern der Stu-|dien, wes Stands oder Würde ſie ſeyn mögen. | Von | Johannes Wernern, der H. Schrifft D. | ANNO M. DC. LXX. Gleichfalls 2 Blätter = 4 ungezählte Seiten in 4⁰. — Beide Ausfertigungen finden sich in dem Sammelbande „Bb 8. 8⁰“ der Kgl. Univ.-Bibl. zu Halle, vgl. unten S. 315. Über Werner s. unten S. 311.

Werner Diss. Guelph. = Diſſertatio Guelphica | DE LINGVARVM ORIENTALIVM STVDIO, | HISTORIÆ | *titulo*, | SERENISS.^is B. ET L. [d. h. Brunsvicensibus et Luneburgensibus] DVCIBVS | *inſcripta*, | Et cum *Armeniorum Doctrina Chriſtiana*, ſive | *Catecheſi Armeno-Latina*, | *Ad Serenisſimam Bibliothecam, Librorum Oceanum*, | nomine imprimis | M. THEODORI PETRAEI, Holſati Flensburgenſ. | Linguarum Orientalium per Europam hodie Propagatoris, | *repræſentata;* | Nunc autem chalcographico opere, | GERMANIÆ PROCERIBVS | UNIVERSIS | *ſacrata*, | Nec non cum VIRIS cordatis ſeu ſapientib. quibusl. | *communicata*, | *Per* | JOHANNEM VVERNERVM, Hombergenſ. | Haſſum, D. T. | *HALBERSTADII*, | LITERIS JOHANNIS ERASMI HYNITZSCH. (Ohne Jahr.) 10 Blätter = 20 ungezählte Seiten in 4⁰ (von mir nach Seiten zitiert; das Titelbl. ist = S. 1 und 2). — Gleichfalls in dem Sammelbande Halle, Univ.-Bibl., Bb 8. 8⁰ enthalten.

Willems = Alphonse Willems, Les Elzevier. Histoire et annales typographiques. Bruxelles 1880.

I. Die Ausgaben äthiopischer Texte von Nissel und Petraeus.

Das beste Verzeichnis der von Nissel und Petraeus veröffentlichten Werke, das wir bisher besitzen, findet sich bei Moller S. 491—493. Doch ist es nicht genau genug und enthält auch zwei direkte Fehler: 1) Moller S. 491 führt als erstes Werk in der chronologischen Reihenfolge die unten S. 277f. als Nr. 6 anzuführende Ausgabe des Buches Ruth von Nissel mit dem Datum „Lugd. Bat. 1654. & 1660.“ an; aber davon, daß dieses Werk bereits 1654 einmal erschienen sei, ist sonst nicht die leiseste Spur zu entdecken[1]), und es ist auch nach der ganzen Sachlage völlig ausgeschlossen, da Petraeus die Handschrift, aus der dieser Text stammt, erst 1656 in Rom kennen gelernt hat, s. unten S. 279. 292ff. 2) Moller S. 492 nennt außer den wirklich existierenden Ausgaben äthiopischer Texte noch „Vaticinium Obadiae Aethiopice, cum Versione Latina, editum a J. G. Nisselio. Lugd. Bat. 1660. in 4. maj.“, aber auch von diesem Werke ist sonst absolut nichts bekannt[2]), und ich zweifle nicht, daß es sein Dasein nur einem Versehen Mollers verdankt.

Ich zähle daher zunächst sämtliche Ausgaben äthiopischer Texte von Nissel und Petraeus auf und beschreibe sie bibliographisch genau, da sich öfters Unterschiede zwischen verschiedenen Exemplaren desselben Werkes finden. Es handelt sich im ganzen um 10 Bändchen[3]), drei aus dem Jahre 1654, eins von 1656, vier von 1660 und zwei von 1661. Wie auch Moller getan hat, ordne ich sie chronologisch, muß dabei aber bemerken, daß bei Werken aus demselben Jahre die Reihenfolge in mehreren Fällen unsicher ist. Zu der bibliographischen Beschreibung füge ich jedesmal eine genaue Inhaltsangabe hinzu; diese erschien um so angebrachter, als die Schriften von Nissel und Petraeus zum Teil recht selten und gewiß manchem nicht leicht zugänglich sind. Schließlich gebe ich für alle Texte die Quellen an, aus denen Nissel und Petraeus sie geschöpft haben.

1) Auch das Auskunftsbureau der deutschen Bibliotheken zu Berlin vermochte kein Exemplar des Werkes mit der Jahreszahl 1654 aufzufinden.

2) Auch dies Werk hat das Auskunftsbureau der deutschen Bibliotheken vergeblich gesucht.

3) Die nichtäthiopischen Publikationen lasse ich hier beiseite. Sie werden jedoch im zweiten und dritten Teile des Aufsatzes mit herangezogen werden.

1a.

S. JACOBI APOSTOLI | EPISTOLÆ CATHOLICÆ | VERSIO | ARABICA & ÆTHIOPICA, | LATINITATE VTRAQVE DONATA, NEC NON A MVLTIS | MENDIS REPVRGATA, | PUNCTIS VOCALIBVS ACCVRATE' INSIGNITA, ET | NOTIS PHILOLOGICIS E' PROBATISSIMORVM ARA-|BVM SCRIPTIS ILLVSTRATA. | CVI ACCEDIT | HARMONIA Variarum Linguarum, quà Orientalium quà Europæa-|rum Typis genuinis adornata, & juxta ſeriem Alphabeticam vocabulorum in hac | Epiſtola contentorum digeſta: inſuper inſtituta diligens vocum Synonymi-|carum Codicis Erpeniani cum Pariſienſi collatio, inſperſis hinc inde | Hebræorum, Arabum, Turcarum, Perſarumq; Adagiis, opti-|mis loquendi Formulis, Obſervatiunculis Syntacti-|cis, & Locis S. Scripturæ parallelis. | Omnia *εἰς ὁρμητήριον καὶ ὑπέκκαυμα τῶν φιλογλώττων.* | *Operâ, Labore ac ſtudio indefeſſo* | JOH. GEORG. NISSELII, & THEODORI PETRÆI, | Philologiæ ſacræ Linguarumque Oriental. *Φιλομαθῶν.* | I. CORINTH. 14, 5. | *Θέλω πάντας ὑμᾶς λαλεῖν γλώσσαις.* | ‹‹أَلْحَمْدُ لِلّٰهِ ٱلْمُقَدَّسِ بِجَمِيعِ ٱللُّغَاتِ›› | Laudetur omnibus Linguis Deus Sanctus. | (Elseviersches Signet.) | LVGD. BATAVOR. | Ex Officinâ JOHANNIS & DANIELIS | ELSEVIER. Academ. Typograph. | *Sumptibus Auctorum.* | cIɔ Iɔc LIV.

32 Seiten = 8 Doppelblätter [1]), gezeichnet A—H, in 4°. Das Titelblatt ist nicht, wie es meistens geschieht, erst nachträglich dem Buche vorgesetzt, sondern bildet die erste Hälfte des Doppelblattes A, ist also gleich mit dem Anfang des Textes zusammen gesetzt und gedruckt. — S. 1: Titel. S. 2 leer. S. 3: Äthiopisches Alphabet. Auf S. 4 beginnt der arabische, auf S. 5 der äthiopische Text des Jakobusbriefes; die lateinische Übersetzung steht neben beiden in besonderen Kolumnen und zwar links vom arabischen, rechts vom äthiopischen Texte. Der arabische Text läuft auf den Seiten mit gerader Seitenzahl durch bis S. 32, der äthiopische aber, der weniger Platz in Anspruch nimmt, auf den Seiten mit ungerader Seitenzahl nur bis S. 27. Auf den übrigbleibenden Seiten 29 und 31 ist der äthiopische Text des nicaeno-konstantinopolitanischen Symbols hinzugefügt, gleichfalls mit lateinischer Übersetzung; Überschrift: „Vacuum, quod ſupereſt, ſpatium impleat Symbo-|lum Chriſtianæ fidei, ex Liturgiis Æthiopum | depromptum, & nunc primùm | Latinè redditum." — Die auf dem Titel angekündigten philologischen Anmerkungen und sonstigen Beigaben sind nicht vorhanden; die Verfasser hatten anfangs, als sie den Titel drucken ließen, offenbar die Absicht, sie hinzuzufügen, führten aber diese Absicht nachher nicht aus.

Über die Herkunft des äthiopischen Textes des Jakobusbriefes sagen die Herausgeber nichts; doch kann kein Zweifel sein, daß sie ihn ebenso wie den

---

1) Ein Doppelblatt ist ein halber Quartbogen. Ein voller Quartbogen zu 8 Seiten findet sich in den hier zu beschreibenden Werken von Nissel und Petraeus nur ein einziges Mal: am Anfang von Nr. 4, s. unten S. 275.

der Johannesbriefe und des Judasbriefes (s. unten Nr. 2 und 3) aus der 1548/49 in Rom erschienenen Ausgabe des äthiopischen Neuen Testaments von Tasfā-Ṣejōn abgedruckt haben. Auch das nicaeno-konstantinopolitanische Symbol, das laut Überschrift „ex Liturgiis Æthiopum depromptum" ist, haben sie ebendaher genommen; es findet sich im liturgischen Anhange jenes N. T. auf Bl. 163 b.

1b.

S. JACOBI APOSTOLI | EPISTOLÆ CATHOLICÆ | VERSIO | ARABICA & ÆTHIOPICA, | UTRAQVE LATINITATE DONATA, | ET | PVNCTIS VOCALIBVS ACCVRATE INSIGNITA. | *εἰς ὁρμητήριον καὶ ὑπέκκαυμα τῶν φιλογλώττων.* | Operâ, labore ac ſtudio indefeſſo | M. THEODORI PETRÆI, Flensburgo-Holſati, | Sacræ Philologiæ Linguarumque Orient. Propagatoris. | 1. CORINTH. 14, 5. | (und so weiter genau wie in 1a, nur mit „*Sumptibus Auctoris*" statt „*Sumptibus Auctorum*".)

Dies ist derselbe Druck wie 1a und stimmt von S. 3 an vollständig mit 1a überein. Aber das Titelblatt von 1a (die erste Hälfte des Doppelblattes A, s. oben bei 1a) ist fortgeschnitten und ein neues Doppelblatt davor geklebt, dessen zweite Hälfte mit *2 gezeichnet ist, so daß hier also *2 und A 2 unmittelbar aufeinanderfolgen. Die erste Seite dieses vorgeklebten Doppelblattes enthält obigen Titel, der den wirklichen Inhalt des Heftes angibt unter Weglassung der auf dem Titel von 1a angekündigten, aber in Wirklichkeit nicht vorhandenen Beigaben. Die zweite Seite enthält eine Widmung an König Friedrich III. von Dänemark (vgl. unten S. 292), die dritte und vierte die Widmungsepistel, aus der ich hier das Wichtigste mitteile: „Siſtit ſeſe, REX SERENISSIME, DOMINE CLEMENTISSIME, aſpectui TUO longè auguſtiſsimo ſpecimen Arabicum & Æthiopicum, ab orbe literato hactenus diu multumque deſideratum, ſoli TUÆ REGIÆ MAJESTATI ſacrum ac debitum. . . . . . . Suſcipe igitur quæſo, REX CLEMENTISSIME, ſerenâ fronte hæc ſtudiorum meorum Orientalium *ἀκροθίνια*, ceu mei erga T. SACRAM Majeſtat. devotiſſimi cultûs ac venerationis documentum, ea ſummo favore pro innata Tua clementia fove, ac munificentia Regia promove; quò tandem efficiatur, ut feliciſſimo Tuo auſpicio & ductu hæ Linguæ utiliſſimæ, antiquitate celeberrimæ, duarum mundi partium Dominæ, & maximè genuinæ Hebrææ matris tam venuſtæ ac vetuſtæ filiæ, in celeberrima Tua Hafnienſi Academia propagari, vigere ac florere incipiant, in maximum Eccleſiæ Reipublicæq; literariæ emolumentum & ornamentum, ac æviternam Nominis Tui Auguſti memoriam. . . . . . ." Datiert ist diese Widmungsepistel „*Lugd. Bat.* 28. *Aug. anno Χριστογονίας* CIↃ IↃC LIV."

Willems S. 185 (Nr. 749) kennt nur 1a. Erst Berghm. S. 78 (Nr. 240) führt 1b an. Ein Exemplar von 1b ist in Stockholm, s. G. Berghman, Catalogue raisonné des impressions elzeviriennes de la Bibliothèque Royale de Stockholm (1911), S. 12 (Nr. 55); Berghman bemerkt dazu: „De cette sorte d'exemplaires celui-ci est le seul signalé." Indessen ist diese Abart schon erwähnt von ⟨S. J. Baumgarten,⟩ Nachrichten von einer hallischen Bibliothek 4 (1749), S. 473; Le Long-Masch S. 135 [1]); F. Praetorius, Äthiopische Gram-

1) Die Angabe bei Le Long-Masch „Sunt praeterea exemplaria, in quorum

matik (1886), zweite Abteilung S. 25. Praetorius besitzt selbst ein Exemplar dieser Abart, das er mir freundlichst lieh; es zeichnet sich vor dem Stockholmer Exemplar dadurch aus, daß es auch auf dem Titel die Jahreszahl cIↃ IↃC LIV aufweist, die in jenem „a été enlevé par le couteau du relieur".

2.

S. JOHANNIS | APOSTOLI & EVANGELISTÆ | Epiſtolæ Catholicæ Tres, | ARABICÆ & ÆTHIOPICÆ.[1]) | OMNES AD VERBUM IN LATINUM VERSÆ, | CVM | Vocalium Figuris exactè appoſitis. | Quò ſtudioſæ juventuti acceſſus ad haſce Linguas expeditior, | culturaque earundem uberior conciliaretur. | *Curâ ac Induſtria* | JOHAN. GEORGII NISSELII & THEODORI PETRÆI, | Philologiæ ſacræ Linguarumque Oriental. *Φιλομαθῶν.* | 1. Corinth. 12, 10. 11. | *Ἑτέρῳ δίδοται γένη γλωσσῶν, ἄλλῳ δὲ ἑρμηνεία γλωσσῶν.* | *Πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα.* | *Linguæ ſunt fores ſapientiæ. Neque mel ideò inſuave, quia ægris ſic videtur, nec iſtæ* | *inutiles, quia aliquibus parum ſanis tales videntur.* | (Elseviersches Signet.) | LVGD. BATAVOR. | Ex Officinâ JOHANNIS & DANIELIS | ELSEVIER. Academ. Typograph. | *Sumptibus Auctorum.* | cIↃ IↃC LIV.

40 Seiten[2]) = 10 Doppelblätter, das erste nicht gezeichnet, die übrigen gezeichnet B—K, in 4°. — S. 1: Titel. S. 2 leer. S. 3: „Supplendæ paginæ ſequentia adjunximus dicta, huic Epiſtolæ congrua" (folgen Aussprüche über die Liebe). Auf S. 4 beginnt der arabische, auf S. 5 der äthiopische Text der Johannesbriefe; die lateinische Übersetzung steht, wie bei Nr. 1, links

---

rubro solius *Nisselii* nomen expressum est" wird auf einem Irrtum beruhen. Von Exemplaren, auf deren Titel nur Nissel als Herausgeber genannt würde, gibt es sonst keine Spur. Auch dem Auskunftsbureau der deutschen Bibliotheken zu Berlin ist es nicht gelungen, ein solches Exemplar aufzufinden.

1) Die verschiedenen Exemplare (s. die folgende Anm.) schwanken hier zwischen Punkt und Komma.

2) Statt 40 Seiten geben ⟨S. J. Baumgarten,⟩ Nachrichten von einer hallischen Bibliothek 4 (1749), S. 471; Willems S. 185 (Nr. 750); Berghm. S. 78 (Nr. 241) vielmehr 41 Seiten an. Da Berghmans Elsevier-Sammlung jetzt in der Kgl. Bibliothek zu Stockholm ist (vgl. G. Berghman, Catalogue raisonné des impressions elzeviriennes de la Bibl. Roy. de Stockholm, 1911), fragte ich bei dieser an, ob das dort befindliche Exemplar (Cat. rais. S. 12 Nr. 56) wirklich 41 Seiten enthalte, und erhielt darauf die jene merkwürdigen Angaben erklärende Antwort, daß in dem Stockholmer Exemplar die Paginierung zwar bis S. „(37)" einschließlich richtig, dann aber die beiden folgenden Seiten irrtümlich mit „(39)" und „(40)" bezeichnet seien, so daß bei Zugrundelegung dieser falschen Paginierung für die letzte, nicht mehr mit einer Seitenzahl versehene Seite allerdings die Zahl „(41)" herauskommen würde. Die drei Exemplare, welche ich selbst zu Gesicht bekommen habe, Göttingen, Univ.-Bibl., 8° Bibl. I 5014 und Cod. MS. Michael. 264, und Kiel, Univ.-Bibl., § 50 4°, haben diesen Fehler nicht, dafür aber einen anderen, nämlich „(38)" statt „(37)", so daß die vier letzten mit Seitenzahlen versehenen Seiten in diesen Exemplaren die Zahlen „(36), (38), (38), (39)" tragen. Die Seitenzählung ist also noch während des Druckes korrigiert, aber so unglücklich, daß wieder ein neuer Fehler hereingekommen ist. — Nachträglich habe ich jedoch noch ein Exemplar kennen gelernt, welches genau dieselbe Paginierung aufweist wie das Stockholmer Exemplar; es findet sich in dem Sammelbande Wolfenbüttel, Hzgl. Bibl., 30. 7 Theol. 4°.

vom arabischen und rechts vom äthiopischen Texte. Letzterer endet auf S. 35; der arabische Text läuft bis S. 34 dem äthiopischen parallel, bleibt aber inhaltlich hinter ihm beträchtlich zurück und wird erst auf S. 36—39 zu Ende geführt. S. 40: Bericht über Fehler in der dem arabischen Texte zugrunde liegenden Ausgabe des Erpenius, welche Nissel und Petraeus nach einer anderen Leidener Hs. verbessert haben (vgl. C. R. Gregory, Textkritik des N. T. 2 [1902], S. 586 Nr. 41 und 43).

Der äthiopische Text stammt, wie bei Nr. 1, aus der römischen Ausgabe des äthiopischen Neuen Testaments von 1548/49.

3.

S. JUDÆ APOSTOLI | EPISTOLÆ CATHOLICÆ | VERSIO | ARABICE & ÆTHIOPICE, | IN | LATINITATEM TRANSLATA, | et | PUNCTIS VOCALIBUS ANIMATA, | additis quibuſdam variæ lectionis Notis, | a | Joh. Georgio Nisselio & Theodoro Petræo, | Sacræ Philologiæ Linguarumque Oriental. Cultoribus. | Daniel. 7, 14. | לֵהּ יְהִב שָׁלְטָן וִיקָר וּמַלְכוּ וְכֹל עַמְמַיָּא אֻמַיָּא וְלִשָּׁנַיָּא לֵהּ יִפְלְחוּן׃ | Non quod magnum, bonum; ſed quod bonum, magnum eſt. | (Elseviersches Signet.) | Lvgd. Batavor. | Ex Officinâ Johannis & Danielis | Elsevier. Academ. Typograph. | *Sumptibus Auctorum.* | cIↄ Iↄc liv.

24 Seiten = 6 Doppelblätter, das erste nicht gezeichnet, die übrigen gezeichnet B—F, in 4°. — S. 1: Titel. S. 2 leer. S. 3: Bemerkungen über den Judasbrief, besonders über den Kampf Michaels mit dem Teufel über den Leichnam Mosis (Jud. 9) und das Zitat aus Henoch (Jud. 14 f.). Auf S. 4 beginnt der arabische, auf S. 5 der äthiopische Text des Judasbriefes; die lateinische Übersetzung steht, wie bei Nr. 1 und 2, links vom arabischen und rechts vom äthiopischen Texte. Der äthiopische Text endet auf S. 11, der arabische auf S. 12. S. 13—23: „AD | S. JUDÆ EPISTOLAM | Obſervationes aliquot Philologicæ, | Breveſque variantis lectionis | NOTÆ | de contextu Arabico.“ S. 23—24: „ANIMADVERSIONES | Quædam | ad textum Æthiopicum“ und Druckfehler-Verbesserung.

Der äthiopische Text stammt, wie bei Nr. 1 und 2, aus der römischen Ausgabe des äthiopischen Neuen Testaments von 1548/49, die auf S. 23 und 24 auch ausdrücklich genannt wird.

4.

שיר השירים | sive | CANTICUM | CANTICORUM | *SCHELOMONIS* | ÆTHIOPICE. | E Vetuſto Codice ſummâ cum curâ erutum, à quam | multis mendis purgatum, ac nunc primum | Latinè interpretatum. | cui | *In gratiam Arabizantium appoſita est, Verſio* | *Arabica, cum interpretatione Latina, ut et* | *Symbolum S. Athanaſii, vocalium notis* | *inſignitum.* | à | Joh. Georgio Nisselio. Palat. | (Signet.) | LUGDVNI BATAVORUM. | Typis Authoris, | cIↄ Iↄ clvi.

Von diesem Werke besitzt die Kgl. Universitäts-Bibliothek zu Göttingen zwei verschiedene Exemplare, eins ohne Widmung: 8° Bibl. I 5014, und eins

mit Widmung: 8⁰ Bibl. I 5047[1]). Der ursprüngliche Druck war ohne Widmung; er umfaßt 40 Seiten in 4⁰, nämlich einen vollen Quartbogen zu 8 Seiten, der nicht gezeichnet ist, und 8 Doppelblätter, die mit den arabischen Buchstaben ب, ت, ث, د, ذ, ر, ز, س gezeichnet sind. Die Widmung ist erst nachträglich hinzugefügt, als Nissel sein Werk verschiedenen geistlichen Körperschaften (s. Anm. 2) überreichte; sie ist auf einem besonderen Doppelblatte gedruckt, dessen zweite Hälfte mit $*_2$ gezeichnet ist, und hinter das erste Blatt (Titelblatt) des vollen Quartbogens eingeschoben. — S. 1: Titel. S. 2 leer. Nachträglich eingeschobenes Doppelblatt, erste Seite: Widmung „VIRIS. | . . . . | VENERANDÆ CLASSIS | ECCLESIÆ REFORMATÆ, | HAGENSI.[2]) | D. Præſidi cæteriſque V. D. Miniſtris fideliſſimis, | . . . . . .“; zweite bis vierte Seite: Widmungsepistel. S. 3 (des ursprünglichen Druckes): Abermaliger Titel. Auf S. 4 beginnt der äthiopische, auf S. 5 der arabische Text des Cant. (also umgekehrt wie bei Nr. 1—3); die lateinische Übersetzung steht rechts vom äthiopischen und links vom arabischen Texte. Der äthiopische Text endet auf dem oberen Teile von S. 30, der arabische nimmt dagegen noch die ganze S. 31 und auch noch den Anfang von S. 32 ein. Es folgen auf dem übriggebliebenen Reste von S. 30 das „Canticum Zachariæ“ (Luc. 1_{68-79}) und das „Canticum Simeonis“ (Luc. 2_{29-32}), auf dem übriggebliebenen Reste von S. 32 das „Canticum Annæ“ (Reg. I 2_{1-10}); ferner S. 33 „Canticum trium puerorum“ (Dan. 3_{52-88}), S. 34 „Canticum Esaiæ“ (Is. 26_{9-20}) und „Canticum Mariæ“ (Luc. 1_{46-55}), S. 35 „Canticum Habachuc“ (Hab. 3_{2-19}), sämtlich nur in äthiopischem Texte ohne lateinische Übersetzung (die sonderbare Reihenfolge erklärt sich daraus, daß Nissel es immer so eingerichtet hat, daß mit einer neuen Seite auch ein neues Canticum beginnt). S. 36—39: Symbolum Athanasianum arabisch (S. 36. 38) mit lateinischer Übersetzung (S. 37. 39). S. 40: Arabische Schlußnotiz über die Beendigung des Druckes am 3. Mai 1656; Verbesserung von Druckfehlern.

Durch die Angabe des Titels „E Vetuſto Codice ſummâ cum curâ erutum“ darf man sich nicht etwa zu der Annahme verführen lassen, der äthiopische Text sei einer Hs. entnommen. Denn mit dem Worte „codex“ pflegte man damals nicht nur die Handschrift, den „codex manuscriptus“, zu bezeichnen, sondern auch das gedruckte Buch, den „codex impressus“; vgl. z. B. die letzte Seite von Nr. 2, wo „codex Erpen.“ nicht etwa die von Erpenius benutzte Handschrift bezeichnet, sondern als gleichbedeutender Ausdruck mit „editio Erpen.“ wechselt und im Gegensatze zu „Mſc.“, d. h. der von Nissel und Petraeus benutzten Handschrift, steht, und die letzte Seite von Nr. 3, wo „Cod. Rom.“ die römische Ausgabe des äthiopischen Neuen Testaments von 1548/49 bezeichnet. In Wirklichkeit stammen alle hier von Nissel abgedruckten äthiopischen Texte aus dem 1513 von Potken in Rom herausgegebenen äthiopischen Psalter, der nach abessinischem Brauch auch die alt- und neutestamentlichen Oden und das Hohelied enthält; denn die „*Errata quæ in ipſo* Antographo [so!] *à nobis ſunt obſervata*“, welche Nissel

1) Ohne Widmung auch Kiel, Univ.-Bibl., § 50 4⁰; mit Widmung auch Wolfenbüttel, Hzgl. Bibl., 30. 7 Theol. 4⁰. Über einen Unterschied des Wolfenbütteler Exemplars von dem Göttinger s. die folgende Anm.

2) So das Göttinger Exemplar. Dagegen hat das Wolfenbütteler Exemplar, dessen Widmung sonst ganz genau mit der des Göttinger Exemplars übereinstimmt, „AMSTELODAMENSI.“ statt „HAGENSI.“ Vgl. unten S. 288 Anm. 1.

auf S. 40 verbessert, finden sich eben in diesem von Potken herausgegebenen Psalter [1]). Daß Nissel dem Potkenschen Drucke das Prädikat „vetuſtus“ gibt, kann nicht auffallen; das Buch war damals ja schon 143 Jahre alt (vgl. auch meine Bemerkung über die von Thomas Erpenius für seine Ausgabe des syrischen Psalters benutzten „antiquissimi codices manuscripti“ in der Ztschr. f. d. alttest. Wiss. 9 [1889], S. 178 f.).

5.

(Kreuz mit dem auf die vier Winkel verteilten Namen ኢየሱስ „Jesus“, wie es die Abessinier über jeden Brief zu setzen pflegen, vgl. Iob Ludolf, Grammatica Aethiopica, ed. II [1702], S. 180) | ትንቢት፡ ዘዮናስ፡ | PROPHETIA IONÆ, | EX | Æthiopico in Latinum ad verbum verſa, | Et NOTIS atque ADAGIIS | illuſtrata; | *Cui adjunguntur quatuor* GENESEOS *capita, è vetu-*|*ſtisſimo Manuſcripto Æthiop. eruta.* | Nunc primùm *'Ανατολικογλωσσοφιλομαθῶν* | *χάριν* publicata | à | M. THEODORO PETRÆO, Flensburgo-Holſato. | እምቀዱሙ፡ቷንቡ፡ለቡ። | اَوَّلْ كُورِشْ اَنْدَنْ بِلِشْ، | (Signet.) | *LUGDUNI BATAVORUM.* | Sumptibus Auctoris, & Typis Niſſelianis. | cIɔ Iɔc LX.

2 Blätter = 1 Doppelblatt [2]), nicht mitgezählt und nicht gezeichnet, und 36 Seiten = 9 Doppelblätter, gezeichnet A—F (= S. 1—24), E (= S. 25—28; indessen sind diese Seiten fälschlich mit den Zahlen ⟨17⟩—20 versehen, also ebenso paginiert wie die des ersten Doppelblattes E), G und H (= S. 29—36), in 4⁰. — Ungezähltes Doppelblatt, erste Seite: Titel; zweite Seite leer; dritte und vierte Seite [3]): Widmung „ . . . JOACHIMO GERSTORF, . . . Sacr. Reg. Majeſt. & Regni Daniæ ſupremo Aulæ MAGISTRO, atq; SENATORI Graviſſimo . . .“ nebst Widmungsepistel: „Poſt tot exantlata perquàm laborioſæ, & longinquæ peregrinationis Orientalis tædia, me reducem excepit Leida . . . Quoniam verò omnis peregrinationis finis ad uſum aliquem ſpectat, ſine quo ingratus eſt omnis labor & opera, quæcunque in illam impenditur; viſum eſt mihi pretium curæ aliquid conari dignum, quod lucem aſpiceret, ceu iti-

1) Vgl. auch folgende Stelle der Widmungsepistel: „ . . . . . . *Canticum* hocce *Canticorum* ex Æthiopica lingua in Latinam primùm à me tranſlatum, & verſiculis diſtinctum in gratiam eorum, qui culturæ Linguarum Orientalium ſeſe addixêre. Fateor ingenuè Viri Clariſſimi, nemini unquam ante me in mentem veniſſe vel etiam tentatum fuiſſe, Sacrum hocce Salomonis Canticum etiam ex Abyſſinorum lingua in Latinam transferre. Hunc laborem quidem cum tanti cenſere nequeam qui veſtris reſpondeat meritis; auſus tamen fui illo ipſo vobis obviam ire in grati animi ſignificationem, . . .“ Nissel schreibt sich hier, wie auch auf dem Titel (s. oben), mit Recht nur das Verdienst zu, das Hohelied zuerst aus dem Äthiopischen ins Lateinische übersetzt zu haben.

2) Dies Doppelblatt ist vollständig vorhanden in den vier Exemplaren Göttingen, Univ.-Bibl., 8⁰ Bibl. I 5014; Halle a. S., Univ.-Bibl., Jc 4963; Kiel, Univ.-Bibl., § 50 4⁰; Wolfenbüttel, Hzgl. Bibl., 30. 7 Theol. 4⁰. Dagegen fehlt die zweite Hälfte desselben, welche die Widmung und Widmungsepistel enthält, in den beiden Exemplaren Göttingen, Univ.-Bibl., 8⁰ Bibl. I 5068, und Stettin, Bibl. des Marienstifts-Gymnasiums, Müller qu. 4.

3) Diese beiden Seiten sind nicht in allen Exemplaren vorhanden, s. die vorige Anm.

neris mei confecti *μνημόσυνον*. Ex aliis autem operibus partim affectis, partim confectis elegi Prophetam Jonam, quem reliqui undecim, ut labor concatenatus ſubſequentur, ſi propitia magis fortuna ſecundaverit. . . . . . ."; das Datum lautet: „Dab. *ἐκ τοῦ παραχρῆμα* Lugd. Bat. 14. Maj. ANNO *ἀπὸ τῆς θεανθρωπογονίας* cIɔ Iɔc LX." — S. 1—7: Äthiopischer Text des Ionas mit rechts daneben stehender lateinischer Übersetzung. S. 8: „BREVES NOTÆ, | & nonnulla Æthiopum ADAGIA, | materiæ illuſtrandæ gratiâ | ſelecta"; die Notae reichen bis S. 16, dann folgen auf derselben Seite „ADAGIA, ET SENTENTIÆ | QUÆDAM ÆTHIOPUM" bis S. 24. S. 25: „Sequuntur quatuor priora *Geneſeωs* | capita, quæ ex pervetuſto Manuſc. | *Pentateucho*, ex Æthiopia Hieroſolymam | allato, fideliter deſcripſi . . . . . ."; die beiden ersten Kapitel mit Interlinearversion, die beiden anderen ohne Übersetzung „ut habeat ſtudioſa juventus, quo ingenii vires experiri & tentare queat". Gen. 4 endigt auf S. 35. S. 36: „Paginæ ſupplendæ gratiâ adjecta eſt | ſuccincta quædam Æthiopum Precatio."

Über die zugrunde liegende Handschrift des Prophetentextes äußert sich Petraeus nicht; s. darüber unten S. 282 f. zu Nr. 8. Von der Gen.-Hs. sagt er in der soeben angeführten Überschrift von S. 25, sie sei aus Äthiopien nach Jerusalem gebracht. Das ist vollständig richtig; aber man darf daraus nicht schließen, daß sie sich damals noch in Jerusalem befand, und daß Petraeus sie in Jerusalem abgeschrieben habe. Vielmehr verschleiert Petraeus hier, wie es Entdecker, die ihre Entdeckung für sich zu reservieren wünschen, so häufig tun, den wirklichen Tatbestand. Die Hs. war nämlich, wie ich demnächst in einem Aufsatz über einige alttestamentliche Hss. des Abessinierklosters S. Stefano zu Rom nachweisen werde, damals nicht mehr in Jerusalem, sondern schon seit einiger Zeit in ebendieses römische Kloster überführt. Jetzt ist sie im Besitze der British and Foreign Bible Society zu London. Es ist die Hs., welche Dillmann seiner Ausgabe des äthiopischen Oktateuchs in erster Linie zugrunde gelegt und mit der Sigel „F" bezeichnet hat.

Das auf S. 36 hinzugefügte äthiopische Gebet stammt aus der von Petraeus auf S. 14 erwähnten[1]) Hs. des äthiopischen Psalters, die er von seiner Orientreise mitgebracht hatte. Diese Hs., jetzt in Berlin, Kgl. Bibl., Or. qu. 172, enthält nämlich hinter den Psalmen, den Oden und dem Hohenlied auf Bl. 117—140 „Gebete und Bibellectionen auf die canonischen Stunden, sowie auf den Sonnabend und Sonntag"[2]), darunter auch, wie mir auf meine Anfrage bei der Kgl. Bibl. Herr Dr. J. Wajnberg mitteilte, auf Bl. 133a Sp. I unser Gebet mit der Überschrift „Gebet für den Sonnabend" (ጸሎት፡ዘዕለት፡ሰንበት፡አይሁድ፡).

6.

በረድኤት፡እግዚአብሔር፡ | ዘሩት፡ | LIBER RUTH, | ÆTHIOPICE, | E vetuſto Manuſcripto, recens ex Oriente allato |

---

1) S. 14, Notae zu Ion. 2 6: „In Manuſc. meo Psalteri:".

2) Dillm. Berl. S. 6. Vgl. auch die von Hiob Ludolf herstammende Beschreibung der Hs. bei Io. Diet. Winckler, Κειμήλια Bibl. Reg. Berol. Aethiopica descripta (1752), S. LXV—LXVII.

erutus, & latinitate fideliter donatus. | *Nunc primum φιλογλώσσων χάριν* | *in lucem editus* | A | Johan. Georg. Nisselio. | Valer. Max. Lib. I. | *Ipſe ſe fruſtatur, qui felicitatem alterius, cœleſtium* | *judicio deſtinqtam, humanis conſiliis* | *impedire conatur.* | (Signet.) | *LUGDUNI BATAVORUM.* | Typis & impenſis Authoris. | cIɔ Iɔc LX. | *Sol juſtitiæ diſſipabit nebulas invidiæ.*

4 Blätter = 2 Doppelblätter, nicht mitgezählt und nicht gezeichnet, und 12 Seiten = 3 Doppelblätter, gezeichnet A—C, in 4°. Indessen fehlt das zweite ungezählte Doppelblatt, welches die Widmungsepistel enthält, in den beiden Exemplaren der Göttinger Univ.-Bibl. (8° Bibl. I 5014 und Cod. MS. Michael. 264; ebenso z. B. Wolfenbüttel, Hzgl. Bibl., 30. 7 Theol. 4°) und scheint überhaupt nur in wenigen Exemplaren vorhanden zu sein; es findet sich aber in den Exemplaren der Universitäts-Bibliotheken zu Halle a. S. (Jc 4963) und Kiel (§ 50 4°). — Erstes ungezähltes Doppelblatt, erste Seite: Titel; zweite Seite leer; dritte und vierte Seite: Widmung an die Kuratoren der Leidener Universität und die Bürgermeister und den Syndikus der Stadt Leiden[1]). Zweites ungezähltes Doppelblatt (in vielen Exemplaren fehlend): Widmungsepistel: „ . . . . . . [*zweite Seite:*] egregia quædam antiquitatis monumenta, quæ per multa retro ſecula in abſtruſis & ſqualore obductis locis delituerant, quæ impoſterũ σὺν τῇ τοῦ ϑεοῦ παλάμᾳ in lucem emittere conamur, (ſi fortuna magis propitia generoſis noſtris reſpondeat conatibus) ſcil. Homilias Sacras Æthiopicas, & duodecim Prophetas minores, quos è pervetuſtis MS. codicibus cedro dignis, erutos, haud ita pridem Hieroſolymis, & in Ægypto Deo propitio, amicus [*dritte Seite:*] meus intimus Clariſſ. Theodorus Petræus Linguarum Orientalium callentisſimus, iisdemq; mecum ſtudiis addictus, non ſine ſummo periculo, atq; ære haud exiguo acquiſivit, cum ex ſingulari Potentiſſimi ac Literatiſſimi Regis Daniæ munificentiâ ad literas Orientales promovendas, in Orientem ablegatus eſſet; nec obſtante duro & impio Marte, in tàm ancipiti temporum ſtatu rariores Muſas, earumque Myſtas, medios etiam inter turbarum, galearum & enſium ſtrepitus, ac bellorum turbulentos tumultus[2]) Rex pius & omnigenæ laudis encomio celebrandus non tantùm impensè fovit, verum etiam ita Marti ſtuduit, ut Palladem non excluſerit, . . .; cujus igitur juſſu & auſpiciis, jam præfatus Doctiſſ. Dominus Petræus iter in Orientem ſuſcepit, ut non pauca rara, & venerandæ antiquitatis monumenta, Æthiopica videlicet, Ægyptiaca & Perſica, eo animo ſecum in Europam, inveheret, ut ibidem publici juris facta, in plurium mox cederent utilitatem & emolumentum. Sed hactenus pro noſtra ingenii tenuitate in abditis Abaſſinorum caſtris verſati, nunc iis relictis, ne hiſce ſolis vobis nauſeam, & faſtidium pariamus, ad amæniſſima Ægyptiorum Perſarumq; vireta ex ſpatiari viſum eſt, ut reconditiorem illam literaturæ doctrinam, hucuſque intentatam,

1) Fast genau dieselbe Widmung muß sich in gewissen Exemplaren der 1655 von Nissel herausgegebenen „Historia de Abrahamo“ (Willems S. 191 Nr. 770) finden, nur daß dort, fünf Jahre vorher, die Namen der vier Bürgermeister mit Ausnahme eines einzigen andere sind. Ich habe zwar kein solches Exemplar gesehen, wohl aber eine offenbar recht sorgfältige Abschrift aus einem solchen, welche dem Texte in einem der Göttinger Exemplare (Univ.-Bibl., 4° Theol. thet. I 213ᵇ) vorgebunden ist.

2) Dies bezieht sich auf die Kriege Friedrichs III. von Dänemark mit Karl X. Gustav von Schweden in den Jahren 1657—1660.

augufto veftro confpectui gratiora & digniora libamenta ad munificentiæ veftræ aram nunquam non devotè apponere valeamus . . . . [*vierte Seite*:] ut alia, nimirum rariffima Linguæ Ægyptiacæ, venerandæ antiquitatis monumenta, hactenus in Europa à nemine tentata, à nobis pro modulo noftro è tenebris (abfit verbo invidia!) eruenda; ut & prifcos Perfarum Chatajorumq; annales, eorumq; Regum Origines, è Perficæ Linguæ penu depromptas, utilitatis publicæ, ac rei literariæ amplificandæ bono Typis committere valeamus . . . ." Datiert ist diese Epistel: „Dab. Lugd. Bat. Anno 1660. die 6. Augufti." — Die 12 gezählten Seiten enthalten den äthiopischen Text des Buches Ruth mit rechts daneben stehender lateinischer Übersetzung.

Der äthiopische Text stammt nach Nissels Angabe auf dem Titel „e vetufto Manufcripto, recens ex Oriente allato". Hierzu findet sich in dem Cod. MS. Michael. 264 der Göttinger Univ.-Bibl. die handschriftliche Randnote „*non puto, quia Romæ a Petræo defcr[iptum]*[1]) *fuisfe intellexi J. L.*" Diese Randnote ist von Christian Benedikt Michaelis oder von Johann Heinrich Michaelis geschrieben, stammt aber, wie das „*J. L.*" zeigt, von Iob Ludolf, dem Lehrer der beiden Michaelis. Und Ludolf hat hier ganz recht gesehen; denn der Ruth-Text ist in der Tat aus einer damals in Rom befindlichen Hs. abgeschrieben und zwar aus derselben, aus welcher auch der kurz vorher von Petraeus herausgegebene Text von Gen. 1—4 stammt, s. oben S. 277 und den dort zitierten, demnächst erscheinenden Aufsatz über alttestamentliche Hss. von S. Stefano. Wir haben es hier also mit einer ganz ähnlichen Verschleierung des wirklichen Tatbestandes zu tun wie bei dem Gen.-Texte. Petraeus' Angabe über die Herkunft seines Gen.-Textes „ex pervetufto Manufc. *Pentateucho*, ex Æthiopia Hierofolymam allato" und Nissels Angabe über die Herkunft seines Ruth-Textes „e vetufto Manufcripto, recens ex Oriente allato" sind an sich nicht falsch; ja, nimmt man sie nur in der richtigen Weise zusammen, so bekommt man sogar die Geschichte der Wanderung der Hs. heraus: sie war zuerst im Orient aus Äthiopien nach Jerusalem und dann, nicht sehr lange vor Petraeus' Reise, aus dem Orient nach Europa gebracht. Aber nur der Eingeweihte vermag jene beiden Angaben richtig zusammenzusetzen und zu deuten. Der Uneingeweihte wird aus der einen Angabe schließen, Petraeus habe seinen Gen.-Text aus einer in Jerusalem befindlichen Pentateuch-Hs. abgeschrieben, aus der anderen dagegen, er selbst habe die Ruth-Hs. aus dem Orient mitgebracht.

7 a.

በረድኤተ፡ወኂረተ፡አምላክነ። | ድርሳን፡በእንተ፡ልደቱ፡ ለእግዚእነ፡ | ኢየሱስ፡ክርስቶስ፡ | HOMILIA ÆTHIOPICA | DE NATIVITATE DOMINI NOSTRI | JESU CHRISTI, | Latino fermone ad verbum donata; | *Nunc primum cum aliis* 24. *Homiliis, et perpaucis* | *quibufdam MSS. Æthiopicis ex Oriente afportata*[2]), | *et*

1) *iptum* ist vom Buchbinder weggeschnitten.

2) So Göttingen, Univ.-Bibl., 4° Patr. coll. 39aa, und Kiel, Univ.-Bibl., § 50 4°. Dagegen Wolfenbüttel, Hzgl. Bibl., 30. 7 Theol. 4°: *afpor-|tata*. Überhaupt weicht das Wolfenbütteler Exemplar in einigen Kleinigkeiten, auch im Signet, von den beiden anderen ab. Der Titel ist also während des Druckes noch etwas geändert oder zweimal gedruckt.

ſpeciminis loco in lucem edita | à | M. Theodoro Petræo, Flensburgo-Holſato, | Philologiæ ſacræ Linguarumque Orient. Propagatore. | Luc. 2: 11. | **ዮም ፡ ተወልደ ፡ መድኅን ፡ ለዓለም ፡ በሀገረ ፡ ዳዊት ፡፡** | Greg. Nazianz. Orat. 36. | *Τίς τῆς ἀνθρωπότητος, ἣν δι' ἡμᾶς ὑπέστη θεὸς, | αἰτία; τὸ σωθῆναι πάντας ἡμᾶς.* | (Signet.) | *LUGD. BATAVORUM,*[1]) | *Impenſis Auctoris, et Typis Niſſelianis.* | Anno æræ Christianæ | cIↃ IↃc LX.[2])

Titelblatt, nicht mitgezählt, und 12 Seiten = 3 Doppelblätter, gezeichnet A—C, in 4⁰. — Rückseite des Titelblatts leer. S. 1 — S. 11 Z. 10: Äthiopischer Text der Homilie mit lateinischer Interlinearversion und Randnoten am äußeren Rande. S. 11 Z. 11 ff.: „CORONIDIS LOCO | ob materiæ convenientiam acceſsit per-|brevis quædam Æthiopum Oratio.“ Dies Gebet gleichfalls mit Interlinearversion, aber ohne Randnoten.

Die Homilie stammt, wie Petraeus selbst auf dem Titel angibt, aus einer äthiopischen Hs., die er aus dem Orient[3]) mitgebracht hatte. Die Hs. ist, ebenso wie der oben S. 277 erwähnte Psalter, in den Besitz der Kgl. Bibl. zu Berlin übergegangen und trägt dort die Signatur „Ms. or. fol. 117“. Wir besitzen eine ausführliche Beschreibung ihres Inhalts von der Hand Hiob Ludolfs, welche Io. Diet. Winckler, Κειμηλια Bibl. Reg. Berol. Aethiopica descripta (1752), S. XXXIII—LX veröffentlicht hat. Kürzer gibt ihren Inhalt Dillm. Berl. S. 56 f. unter Nr. 66 an. Nach Ludolf und Dillmann enthält die Hs. im ganzen 23 verschiedene Stücke, teils Homilien, teils Heiligenviten und Martyrien, die sämtlich zur Vorlesung an Heiligen- und Festtagen bestimmt sind. Petraeus' Angabe, daß er unsere Homilie „cum aliis 24. Homiliis“ aus dem Orient mitgebracht habe, ist also nicht ganz genau. Unsere Homilie ist nach der Zählung Ludolfs und Dillmanns das 12. Stück in der Hs. — Außer dem Original besitzt die Kgl. Bibl. auch noch eine Abschrift eben dieser Homilie unter der Signatur „Ms. or. qu. 162“. Dillm. S. 57 beschreibt sie unter Nr. 67 also: „Pap., 24 u. 19 ctm., 37 Bl. Vorn auf dem Titelblatt steht: Homilia Aethiopica de Nativitate Domini nostri Jesu Christi, in Latinum ad verbum conversa et notis necessariis ac Aethiopum proverbiis illustrata, addito textu Graeco S. Johannis Chrysostomi itidemque Latinitate donato; nunc primum in lucem edita a *M. Theodoro Petraeo*, Flensburgo-Holsato, Londini (sic) typis .... 1659 (sic). Es scheint das Ms. des Petraeus zu seiner im Jahr 1660 zu Leyden gedruckten Ausgabe dieser Homilie zu sein (s. über diese Ausgabe Winckler κειμήλια S. 29). Die Aethiopum proverbia, welche Petraeus 1660 zu Leyden hinter der Ausgabe des Propheten Jona drucken ließ[4]), finden sich in diesem Ms. nicht.“ Dillmanns Vermutung über den Charakter dieser Abschrift ist zweifellos richtig; die Orts- und Zeitangabe „Londini ... 1659“, an der er Anstoß genommen hat, wird sich später aufklären, s. unten S. 297—299. Die Homilie wird in der Hs. ausdrücklich dem hl. Johannes Chrysostomus zugeschrieben und findet sich auch griechisch in seinen Werken:

1) Das Wolfenbütteler Exemplar (s. vorige Anm.) hat hier einen Punkt statt des Kommas.
2) Dasselbe Exemplar hat: cIↃ IↃ c lx.
3) Noch genauer: aus Jerusalem, s. unten S. 296 f.
4) Vgl. oben S. 277 Z. 8 f.

Chrysost. ed. Montfaucon 6 (1724), S. 392—400 = Migne Patr. gr. 56 (1862), Sp. 385—394 („Homilia in natalem Christi diem"). Petraeus hat sie auch anfangs selbst als Werk des Chrysostomus bezeichnet; denn Joh. Heinr. Hottinger sagt in seinem „Dissertationum theologico-philologicarum fasciculus", dessen Widmungsepistel vom 5. April 1660 datiert ist, auf S. 189, daß „M. *Theodorus Petræus*, Flensburgo Holſatus", der jetzt in England den koptischen Psalter mit arabischer und lateinischer Übersetzung herauszugeben gedenke, ihm außer einer Probe dieses koptischen Psalters auch eine Probe „Homiliæ *Æthiopicæ S. Chryſoſtomi* de Nativitate Chriſti, in quam Hieroſolymis incidit, & cum aliis Mſs. in Europam invexit" mitgeteilt habe. In dem oben angeführten Titel seines Druckmanuskripts hat Petraeus dann allerdings schon das „*S. Chrysostomi*" gestrichen, aber durch die Beigabe des griechischen Chrysostomus-Textes doch noch unzweideutig auf den angeblichen Autor hingewiesen. Erst in seiner Ausgabe hat er den Namen des Chrysostomus völlig unterdrückt. Den Grund dieser Unterdrückung haben wir wohl in dem Umstande zu suchen, daß die Echtheit der Homilie sehr fraglich war: Savile hatte sie für dubia, Fronto Ducaeus geradezu für spuria erklärt, und auch heutigentages gilt sie noch als zweifelhaft, s. O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur 3 (1912), S. 341. Übrigens ist die äthiopische Übersetzung manchmal frei und kürzt gelegentlich den griechischen Text sehr stark.

Das äthiopische Gebet, welches Petraeus auf dem freien Raume am Schlusse des Schriftchens abgedruckt hat, findet sich auch in dem liturgischen Anhange des römischen N. T. von 1548/49 [1]) auf Bl. 159 b [2]). Petraeus läßt jedoch nicht nur — was leicht erklärlich ist — die Sätze fort, welche der Diakon dazwischen zu sprechen hat, sondern weicht auch in manchen Einzelheiten derart von dem römischen Texte ab, daß man kaum um die Annahme umhin kommen wird, Petraeus habe statt oder neben dem römischen Texte eine andere schriftliche oder mündliche Überlieferung benutzt, die er in den von ihm besuchten Abessinierklöstern zu Rom oder Jerusalem (vgl. unten S. 293 f. 296 f.) kennen gelernt haben kann.

7b.

באלהים: | HOMILIA ÆTHIOPICA | DE NATIVITATE DOMINI NOSTRI | JESU CHRISTI, | *Latino ſermone ad verbum dōnata, et in* | *lucem edita* | à | M. THEODORO PETRÆO, Cimbro, | Linguarum Orientalium Propagatore. | *Gregor. Nazianz. Orat.* 36. | *Τίς τῆς ἀνθρωπότητος, ἣν δι' ἡμᾶς ὑπέστη θεὸς,* | *αἰτία; τὸ σωθῆναι πάντας ἡμᾶς.* | (Signet.) | *AMSTELODAMI*, Typis & Impenſis Auctoris. | clɔ Iɔc LXVIII.

Stimmt mit Ausnahme des Titelblattes genau mit 7a überein. Es handelt sich hier also nur um eine sogenannte Titelauflage, bei der das Werk nicht

1) Vgl. oben S. 272 den Schluß meiner Bemerkungen zu Nr. 1a.

2) Dies hat auch schon Ludolfs Schüler Schlichting (vgl. unten S. 336) in seinem Exemplare bemerkt, das jetzt der Univ.-Bibl. zu Kiel gehört (Signatur: § 50 4°), nur gibt er statt „159" aus Versehen „150" an.

neu gedruckt, sondern nur das alte Titelblatt entfernt und durch ein neues Titelblatt ersetzt worden ist.

Petraeus hat 1669 und 1670, vielleicht auch schon 1668, mit Hilfe Werners Unterstützung für die Herausgabe der von ihm vorbereiteten Werke zu gewinnen gesucht, s. unten S. 312—316. Dabei haben beide, um die Nützlichkeit dieser Werke zu beweisen, offenbar besonders gern auf die äthiopische Homilie hingewiesen, welche Werner zu demselben Zwecke auch in lateinischer und deutscher Übersetzung abgedruckt hat, s. unten S. 313 Anm. 3. Dies gab wohl den Anlaß zur Veranstaltung dieser Titelauflage, die den Anschein erwecken sollte, als handle es sich um ein erst kürzlich von Petraeus herausgegebenes Werk.

8.

በምሕረተ፡ እግዚአብሔር። | ትንቢት፡ ዘሶፎንያስ። | PROPHETIA | SOPHONIÆ, | Summa diligentiâ ad fidem vetuſtiſsimi | MS. Codicis fideliter in Latinum verſa; | *Nunc primum ex Oriente cum reliquis Prophetis* | *minoribus in Europam allata, et in literarii Orbis* | *commodum* [1]) *publici juris facta* | à | Joh. Georg. Nisselio, Palatino, | Linguar. Oriental. [2]) *φιλομαθῆ.* | Marc. 16:15. | ሑሩ፡ ውስተ፡ ኵሉ፡ ዓለም፡ ወስብኩ፡ ወንጌለ፡ | ለኵሉ፡ ፍጥረት፡ | (Signet.) | *LUGDUNI BATAVORUM,* [3]) | Typis & impenſis Nisselianis. [4]) | cIɔ Iɔc lx. [5])

Titelblatt [6]), nicht mitgezählt, und 8 Seiten = 2 Doppelblätter, gezeichnet A und B, in 4°. — Rückseite des Titelblatts leer. Die 8 gezählten Seiten enthalten den äthiopischen Text des Soph. mit rechts daneben stehender lateinischer Übersetzung.

Von dem hier herausgegebenen Soph.-Texte sagt Nissel auf dem Titel, er stamme aus einem „vetuſtiſsimus MS. Codex" und sei „nunc primum" aus dem Orient mit den übrigen kleinen Propheten nach Europa gebracht. Derselbe nennt in der oben S. 278 angeführten Stelle seiner Widmungsepistel von Nr. 6 als für eine Edition in Aussicht genommen „Homilias Sacras Æthiopicas, & duodecim Prophetas minores, quos è pervetuſtis MS. codicibus . . . haud ita pridem Hieroſolymis, & in Ægypto . . . Theodorus Petræus . . .

---

1) So Göttingen, Univ.-Bibl., 8° Bibl. I 5081, und Kiel, Univ.-Bibl., § 50 4°, und Stettin, Bibl. des Marienstifts-Gymn., Müller qu. 4. Dagegen Wolfenbüttel, Hzgl. Bibl., 30. 7 Theol. 4°: *literarii* | *Orbis commodum.* Hier gilt, auch hinsichtlich des Signets, dasselbe wie bei Nr. 7a, s. oben S. 279 Anm. 2.

2) Das Wolfenbütteler Exemplar (s. vorige Anm.): Ling. Orient.

3) Dasselbe Exemplar: *LUGD. BATAVORUM* mit Punkt dahinter.

4) Dasselbe Exemplar: *Typis et impenſis Niſſelianis.*

5) Dasselbe Exemplar: cIɔ Iɔ c lx.

6) Statt des einfachen Titelblattes hat das Exemplar der Kieler Univ.-Bibl. (§ 50 4°) ein Doppelblatt, das zweifellos ursprünglich zusammenhängt, da das Wasserzeichen, ein Postreiter, durchgeht, das aber auch nur auf der ersten Seite bedruckt ist, während die drei übrigen Seiten leer sind. Man sieht, daß Nissel am Papier nicht gespart hat. Auch die Ränder seiner äthiopischen Drucke haben, wie gewisse Spuren beweisen, ursprünglich eine wahrhaft vornehme Breite gehabt, sind aber von den alten Buchbindern meistens so arg beschnitten, daß es zuweilen hart am Texte oder an den Seitenzahlen hergeht, oder sogar wirklich etwas verschwunden ist (s. oben S. 273 den Schluß der Bemerkungen zu Nr. 1 b).

acquifivit". Endlich äußert Petraeus selbst in der oben S. 277 angeführten Stelle seiner Widmungsepistel von Nr. 5 die Absicht, dem Ionas die übrigen elf kleinen Propheten folgen zu lassen. Hiernach würde man annehmen, daß den Ausgaben des Ionas (Nr. 5), Sophonias (Nr. 8), Ioel (Nr. 9) und Malachias (Nr. 10) eine vollständige Hs. der zwölf kleinen Propheten zugrunde liege, welche Petraeus von seiner Orientreise, etwa aus Jerusalem, mitgebracht hätte, und so führt denn auch Moller S. 493 unter den von Petraeus aus dem Orient mitgebrachten Hss. in der Tat eine Hs. der zwölf kleinen Propheten an. Aber jene Angaben sind ebenso ungenau und irreführend und verschleiern den wahren Tatbestand in ganz ähnlicher Weise, wie die oben bei Nr. 5 und 6 besprochenen Angaben über die Hs., der die Gen.- und Ruth-Texte entnommen sind. In Wirklichkeit war die Hs. der kleinen Propheten, wie ich in dem schon bei Nr. 5 und 6 zitierten, demnächst erscheinenden Aufsatz über alttestamentliche Hss. von S. Stefano nachweisen werde, ebenso in diesem Abessinierkloster zu Rom wie die Oktateuch-Hs., der Petraeus die Gen.- und Ruth-Texte entnahm. Und sie war auch gar nicht vollständig, sondern das ganze Buch Osee und etwa die Hälfte des Buches Amos fehlten Jetzt ist die Hs. in Oxford, Bodl. Libr., Aeth. 8.

9.

በምሕረተ፡እግዚአብሔር፡ | PROPHETIA JOEL, | ÆTHIOPICE, | INTERPRETATIONE LATINA | ad Verbum donata, & perbrevi vocum Hebraica-|rum & Arabicarum HARMONIA | illuftrata; | *LABORE et STVDIO* | M. THEODORI PETRÆI, CIMBRI. | *Pfal.* 19, 5. | ውስተ፡ኵሉ፡ምድር፡ወፅአ፡ነገሮሙ፡ ወእስከ፡ | አጽናፈ፡ዓለም፡በጽሐ፡ነቢቦሙ። | (Signet.) | LUGDUNI BATAVORUM, | *Sumptibus* AUCTORIS, *et Typis* NISSELIANIS. | cIↄ Iↄc LXI.

Titelblatt, nicht mitgezählt, und 10 Seiten = $2^1/_2$ Doppelblätter, gezeichnet A—C, in 4⁰. Das Titelblatt und das halbe Doppelblatt „C“ bilden zusammen ein ganzes Doppelblatt[1]), in welches die beiden anderen Doppelblätter hineingelegt sind. — Rückseite des Titelblatts leer. Die 10 gezählten Seiten enthalten den äthiopischen Text des Ioel mit rechts daneben stehender lateinischer Übersetzung und Randnoten am äußeren Rande, in denen vor allem entsprechend der Ankündigung auf dem Titel zu vielen Wörtern des äthiopischen Textes die Parallelen aus anderen semitischen Sprachen angeführ. werden (die ersten beiden Randnoten lauten: a) zu ወልደ፡ Kap. 11: „Ht יָלַד, Ar. وَلَد“; b) zu ምድር፡ Kap. 12: S. ܡܕܪܐ, Rab. מְדָר, Ar. مدر).

Über die zugrunde liegende Hs. der kleinen Propheten s. oben bei Nr. 8.

10.

በኑሬተ፡ኣምላኪነ። | VATICINIUM MALACHIÆ, | PROPHETARUM ULTIMI, | ÆTHIOPICE, | LATINO IDIOMATE ad

1) Dies ist deutlich zu erkennen in dem Exemplar der Göttinger Univ.-Bibl 8⁰ Bibl. I 5014, wo die beiden Blätter noch jetzt zusammenhängen.

Verbum | donatum, & ad uſum ac captum | τῶν φιλογλώσσων accommo-|datum; | *Nunc primùm publici juris factum* | *à* | M. THEODORO PETRÆO, Cimbro. | 1. *Corinth.* 14, 26. | *Πάντα πρὸς οἰκοδομὴν γενέσθω.* | (Signet.) | LUGDUNI BATAVORUM, | *Sumptibus* Auctoris, *et Typis* Nisselianis. | cIↃ IↃc LXI.

Titelblatt, nicht mitgezählt, und 10 Seiten = $2^1/_2$ Doppelblätter, in 4°; die beiden vollen Doppelblätter sind mit A und B gezeichnet, das halbe am Schlusse ist nicht gezeichnet. Das Titelblatt und das einfache Blatt am Schlusse bilden, wie bei Nr. 9, zusammen ein Doppelblatt[1]. — Rückseite des Titelblatts leer. S. 1—9: Äthiopischer Text des Mal. mit lateinischer Interlinearversion und Randnoten am äußeren Rande, besonders bei Kap. 3 und 4. S. 10: „Ne pagella vacaret, hæc * [*hierzu die Randnote*: * IESA. LVI.] Prophetæ | verba adjungere libuit"; folgt Is. 56 1—7 äthiopisch mit lateinischer Interlinearversion und vier Randnoten.

Über die zugrunde liegende Hs. der kleinen Propheten s. oben bei Nr. 8.

Über die Herkunft des Textes von Is. 56 1—7 gibt eine von Christian Benedikt Michaelis oder Johann Heinrich Michaelis geschriebene, aber auf „*J. L.*" = Iob Ludolf zurückgehende Randnote in dem Cod. MS. Michael. 264 der Göttinger Univ.-Bibl., Bl. 94b, Auskunft: „*J. L. Habuit Petræus hos ſeptem verſus Prophetæ Esaiæ non ex integro istius Prophetæ libro, ſed ex Precationibus MSS. quæ reperiuntur in Pſalterio MSS. quod ille posſedit, et postea e Bibliotheca Berolinenſi evolvendum accepi, ubi hi verſus reperiuntur p. 34. b. ſeu 134.*" Aus diesem Psalter des Petraeus, jetzt in Berlin, Kgl. Bibl., Or. qu. 172, stammte ja auch, wie oben S. 277 gezeigt, das Gebet, welches Petraeus am Schlusse seiner Ausgabe des Ionas abgedruckt hatte. Unsere Lektion Is. 56 1—7 stammt zweifellos ebendaher und zwar, wie jenes Gebet, aus dem Ritual des Sonnabends; ja sie steht sogar auf demselben Blatte 133[2] wie das Gebet, nur nicht wie jenes auf der Vorderseite, sondern auf der Rückseite dieses Blattes.

---

1) Auch dies ist in dem Göttinger Exemplar deutlich zu erkennen, vgl. die vorige Anmerkung.

2) Wenn Ludolf „134" statt „133" angibt, so erklärt sich dies daraus, daß er nach einer früher häufigen Praxis die Rückseite des Blattes mit der auf der Vorderseite des folgenden Blattes stehenden Blattzahl zitiert, weil sie sich beim aufgeschlagenen Buche mit dieser zusammen dem Blicke darstellt. Die andere Angabe Ludolfs „p. 34. b." bezieht sich auf die besondere Seitenzählung (so! nicht Blattzählung) der einzelnen Teile der Hs., vgl. Ludolfs Beschreibung der Hs. bei Io. Diet. Winckler, Κειμήλια Bibl. Reg. Berol. Aethiopica descripta (1752), S. LXIV ff.

II. Nissels und Petraeus' Leben und wissenschaftliche Persönlichkeit.

Über Johann Georg Nissels Leben wissen seine bisherigen Biographen, zuletzt C. Siegfried in der Allgemeinen Deutschen Biographie 23 (1886), S. 702f., nur zu berichten, was sich aus einigen Stellen seiner Werke, besonders aus den Titeln derselben, sofort ergibt: daß Nissel in der Pfalz geboren war, aber meist in Leiden lebte, daß er eine eigene Druckerei mit äthiopischen und anderen Typen errichtete und in dieser seine und seines Freundes Petraeus Werke druckte, besonders Ausgaben äthiopischer Texte und eine hebräische Bibel, und daß er im Jahre 1662 starb. Diese dürftigen Nachrichten lassen sich aber teils aus anderen Stellen der Nisselschen Werke, teils aus dem schon 1875 herausgegebenen, aber auch von Siegfried noch nicht herangezogenen „Album studiosorum academiae Lugduno Batavae MDLXXV —MDCCCLXXV“ in mehreren Punkten ergänzen.

Aus dem Album studiosorum erfahren wir zunächst, daß „Joannes Georgius Nisselius Haselochensis Palatinus“ am 7. März 1647 im Alter von 23 Jahren als Stud. theol. gratis in Leiden inskribiert worden ist (Sp. 374). Nissel stammte also aus dem Dorfe Haßloch in der Pfalz und müßte nach dieser Altersangabe, wie schon Willems S. 185 Nr. 751 richtig berechnet hat, im Jahre 1623 oder 1624 geboren sein. Ein Nisselius kommt sonst im Album nirgends vor; danach würde man annehmen, daß Nissel im Jahre 1647 zum ersten Male nach Leiden gekommen ist. Das ist aber nicht richtig; vielmehr hat Nissel schon im vorhergehenden Jahre in Leiden Theologie studiert. Das lehrt der Titel eines Willems erst nachträglich bekannt gewordenen Schriftchens von 6 ungezählten Blättern in 4°, dessen Titel Berghm. S. 9 unter Nr. 17 nach Mitteilung von Willems folgendermaßen angibt: „Oratio syriaca de calamitosissimis secvli nostri pertvrbationibvs. In celeberrima Batavorvm Academia Leidensi exercitii loco scripta et habita a Joh: Georgio Nisselio, SS. Theol: stud: Palatino, die 28 Iulij. *Lugduni Batavorum, typis Elzeviriorum.* Anno mdcxlvi“. Hat Nissel aber schon im Juli 1646 in Leiden studiert und in der offiziellen Universitäts-Buchdruckerei (vgl. unten S. 331) ein Specimen eruditionis drucken lassen, so wird er damals auch schon immatrikuliert gewesen sein. Und sehen wir uns nunmehr das Album nochmals genauer an, so finden wir in Sp. 368 die Angabe, daß im Mai 1646, also zwei Monate vor dem Erscheinen der „Oratio syriaca“, ein „Johannes Georgius Nisterius Palatinus“ im Alter

von 24 Jahren als Stud. theol. inskribiert worden ist. Dieser „Nisterius“ ist nun aber m. E. mit unserm Nissel identisch. Allerdings könnte man gegen die Identifikation nicht nur die abweichende Namensform, sondern auch die Altersangabe geltend machen; denn wenn Nissel 1647 erst 23 Jahre alt war, so kann er 1646 nicht schon 24 Jahre gezählt haben[1]). Wenn ich trotzdem die Identifikation des Nisterius mit Nisselius für völlig sicher halte, so hat dies folgende Gründe: 1) In Leiden trugen die zu inskribierenden Studenten nicht selbst ihre Namen ein, sondern die Rektoren schrieben dieselben so auf, wie sie sie von ihnen hörten, s. Album S. VI. Daß dabei aber, namentlich wo es sich um ausländische Namen handelte, manchmal Gehörsfehler mit unterliefen, ist leicht erklärlich, und auch der Herausgeber des Album erwähnt diese Tatsache S. VI unten; vgl. überhaupt über solche Fehler der alten Matrikeln W. Falckenheiner, Personen- und Ortsregister zu der Matrikel und den Annalen der Univ. Marburg 1527—1652 (Marb. 1904), S. VII f. 2) In der ganzen Leidener Matrikel kommt sonst weder ein Nisselius, noch ein Nisterius vor. Es handelt sich also um seltene Namen. Da wäre es doch ein um so sonderbarerer Zufall, wenn gerade ein Johannes Georgius Nisterius Palatinus und ein Joannes Georgius Nisselius Palatinus zu gleicher Zeit in Leiden Theologie studiert hätten. 3) Die Differenz der beiden Altersangaben ist zwar auffällig, wird aber durch die unten S. 291 anzuführenden Differenzen der drei Altersangaben des Petraeus weit überboten. Man kann also nur urteilen, daß bei solchen Altersangaben auf Exaktheit kein besonderes Gewicht gelegt wurde, und man muß sich davor hüten, aus ihnen das genaue Geburtsjahr der Immatrikulierten berechnen zu wollen. Für Nissel stehen, wenn man die beiden Angaben zusammennimmt, die Jahre 1621—1624 zur Auswahl.

Bei der zweiten Inskription Nissels am 7. März 1647 notiert das gedruckt vorliegende Album, daß diese Inskription **gratis** erfolgte. Bei der ersten Inskription im Mai 1646 fehlt eine solche Notiz. Hier ist aber die Ausgabe des Albums unvollständig und wird durch folgende Mitteilung C. van Vollenhovens (vgl. Anm. 1) sehr gut ergänzt: „By de eerste inschryving (Nisterius) staat,

1) Da es denkbar wäre, daß die Differenzen nur durch ein Versehen des Herausgebers des Album studiosorum entstanden wären, fragte ich in Leiden an und erhielt darauf von dem gegenwärtigen Rector-magnificus, C. van Vollenhoven, die Antwort, daß die verschiedenen Namensformen und die nicht miteinander übereinstimmenden Altersangaben sich wirklich so im Original selbst finden.

evenals by die van nog een anderen student, een half onleesbare noot van den rector-magnificus "Hi duo ob inopiam oraverunt et obtinuerunt, ut beneficium immatriculationis literis ipsis collatum sit", d. i. zy zyn kosteloos ingeschreven."

Auch enthält das Original, wie mir gleichfalls C. van Vollenhoven mitteilte, beidemal Angaben über die Wohnung Nissels: bei der ersten Immatrikulation wohnte er „in het zgn. Statencollegie op de Cellebroersgracht", bei der zweiten „in de Kloksteeg".

Aus diesem von den bisherigen Biographen Nissels noch nicht verwerteten Material lassen sich folgende Schlüsse ziehen: Nissel, nicht lange nach dem Ausbruch des dreißigjährigen Krieges in dem Dorfe Haßloch in der Pfalz geboren, gehörte nicht zu den Begüterten dieser Welt, da er in Leiden „ob inopiam" gratis immatrikuliert wurde. Er studierte Theologie, trieb daneben aber auch Orientalia und muß diese schon vor seiner Übersiedelung nach Leiden getrieben haben, da er bereits zwei Monate nach seiner ersten Immatrikulation in Leiden eine Oratio syriaca herausgeben konnte. Vielleicht hatte er vorher schon anderswo studiert. Dazu würde sein Alter bei seiner Übersiedelung nach Leiden (etwa 23 Jahre) gut passen. Auch bezog man zu jener Zeit ausländische Universitäten häufig erst nach Absolvierung des normalen Studiums auf einer heimischen Universität [1]). Allerdings habe ich Nissels Namen in den bisher gedruckten Matrikeln anderer Universitäten nicht gefunden. — Nissel ist in Leiden zweimal bald nacheinander immatrikuliert: im Mai 1646 und am 7. März 1647. Er ist also das erste Mal nur kurze Zeit in Leiden geblieben und hat sich dann eine Zeitlang in seiner Heimat oder anderswo aufgehalten. Bald jedoch ist er nach Leiden zurückgekehrt und dann bis zu seinem Tode dort geblieben.

Einen akademischen Grad hat Nissel offenbar nicht erworben. Er zeichnet immer nur einfach mit seinem Namen, ohne demselben ein „M." = Magister vorzusetzen, wie es sein Freund Petraeus tut (vgl. unten S. 291 f.), und ebenso wird er auf den ersten Seiten der nach seinem Tode erschienenen hebräischen Bibel (s. unten S. 288 Anm. 2), wo andere von ihm sprechen (in der „Summa privilegii" und den Vorreden), immer nur einfach mit seinem Namen genannt. Auch haben wir kein Anzeichen, daß er eine seinen Lebensunterhalt sichernde Stelle bekleidet hätte. Allerdings hat

1) Vgl. z. B. Hiob Ludolf, der bis zu fast vollendetem 21. Lebensjahre in seiner Heimatstadt Erfurt studierte und dann nach Leiden ging (Flemming in den Beiträgen zur Assyriol. 1 [1890], S. 540).

er sich gewiß um solche Stellen beworben. Wir können das wenigstens in einem Falle, wo es sich um eine Anstellung am Gymnasium in Amsterdam handelt, bestimmt nachweisen. Denn in einer vom 18. Juli 1655 datierten, mir allerdings nur aus einer Abschrift in einem Göttinger Exemplar (Univ.-Bibl., 4⁰ Theol. thet. I 213ᵇ) bekannten Widmungsepistel seines „Testamentum inter Muhamedem et Christianæ religionis populos initum“ (Willems S. 192 Nr. 770, zweite Abteilung) spricht Nissel von „favorabili futurae alicuius promotionis promisso“, das ihm von den Kuratoren des Amsterdamer Gymnasiums, denen er das Werk widmet, gemacht worden sei, und sagt dann weiterhin, er werde seine Privatstudien unermüdlich fortsetzen, „usque dum Divina Providentia, Summorumque Virorum, ac Patronorum benevolentia iubeant quemnam portum studia mea inter varios fluctus hinc et inde adhuc titubantia eligere, ac quamnam fixam sedem in publico Bonarum Artium, et Linguarum Theatro tandem obtinere debeant“; darauf rühmt er die Tätigkeit jener Kuratoren, welche darin besteht, daß sie „ad studiorum propagationem idoneos praeceptores ac informatores in publicum trahant“, und empfiehlt sich ihnen geradezu, offenbar für eine Anstellung als Lehrer an ihrem Gymnasium („et me modeste, ac humiliter commendo“). Aber von einem Erfolg solcher Bewerbungen erfahren wir nichts und können mit Sicherheit annehmen, daß es ihm, vielleicht auch weil er Ausländer war, nicht gelungen ist, eine derartige Stelle zu erringen.

Wovon Nissel, der von Haus aus, wie wir sahen, nicht begütert war, unter diesen Umständen eigentlich gelebt hat, vermögen wir nicht zu sagen. Als sicher dürfen wir annehmen, daß er entsprechend der Sitte jener Zeit von den mehrmals ausdrücklich als „Euergetae“ bezeichneten Gönnern, denen er seine Werke widmete [1]), Geschenke bekommen hat. Möglicherweise hat er auch Privatunterricht erteilt oder sich auf andere Weise etwas verdient. Auf jeden Fall hat er sich kümmerlich genug durchgeschlagen. Denn der Leidener Hebraist Allardus Uchtmannus, der an Nissels hebräischer Bibel [2]) etwas mitgearbeitet [3]) und nach Nissels vor-

---

1) Nissels Widmungen könnte man vollständig nur sammeln, wenn man alle Exemplare seiner Werke untersuchte. Denn schon aus der Heranziehung relativ weniger Exemplare ergibt sich, daß die Widmungen meistens nur gewissen Exemplaren, nicht der ganzen Auflage beigegeben sind. Auch habe ich in einem Falle schon das Vorhandensein verschiedener Widmungen bei demselben Werke feststellen können, s. oben S. 275 Anm. 2.

2) SACRA | BIBLIA | HEBRÆA, | Ex optimis Editionibus diligenter ex-| preſſa, & Formâ, Literis Verſuumque | diſtinctione commendata; | *Labore et Stu-*

zeitigem Tode eine empfehlende Vorrede zu ihr geschrieben hat, der also jedenfalls über Nissels persönliche Verhältnisse wohl unterrichtet gewesen sein muß, sagt in einem Briefe an Hiob Ludolf vom 12. Juli 1675, welchen Juncker S. 195 f. abgedruckt hat, daß Nissel „oppreſſus aere alieno“ gestorben sei. Dies ist auch wohl begreiflich; denn die Anschaffung einer eigenen orientalischen Druckerei nach dem Vorbilde der früheren Leidener Orientalisten Raphelengius und Erpenius und die Herausgabe orientalischer Druckwerke auf eigene Kosten, die damals gewiß mit noch größeren Opfern verknüpft war als heutzutage, zeugen zwar von einem edlen Idealismus, waren aber, pekuniär betrachtet, eine verfehlte Spekulation[1]). Allerdings hat Nissel seine Druckerei auch materiell fruchtbar zu machen gesucht. Offenbar in dieser Absicht begann er sogleich nach dem Erwerb derselben (vgl. unten S. 328) mit dem Druck einer hebräischen Bibel, die er in Format, Umfang und Ausstattung besonders handlich und bequem zu gestalten und dadurch vor allen Dingen für den Gebrauch der studierenden Jugend geeignet zu machen suchte[2]). Aber dieses Unternehmen konnte

---

dio | JOH. GEORG. NISSELII, PALATINI, | Linguar. Oriental. Propagatoris. | (Motto und Signet.) | CUM PRIVILEGIO. | *LUGDUNI BATAVORUM,* | *Sumptibus et Typis* NISSELIANIS. | cIↃ IↃC LXII. — Vorhergeht auf einem besonderen Blatte ein gestochener hebräischer Titel.

3) Uchtman selbst sagt auf der ersten Seite seiner Vorrede zu Nissels Bibel: „*in emendationis partem aliquam veneram*“.

1) Nissel selbst weist auf die Schwierigkeiten hin, wenn er in der oben S. 278 angeführten Stelle aus der Widmungsepistel des Buches Ruth weitere Drucke in Aussicht stellt, „ſi fortuna magis propitia generoſis noſtris reſpondeat conatibus“.

2) Schon in der Widmungsepistel des „Testamentum“ vom 18. Juli 1655 (s. oben S. 288) sagt Nissel: „habebitis me confestim in maiori quodam opere occupatum, et sedulum, ut vestra Juventus Sacrorum Oraculorum volumen Hebraeum, sive Sacra Biblia Originalia Veteris Testamenti sub portatili ac bene correcta forma secum asservare, et cum insigni emolumento perlegere queat“. Auf dem Titel der Bibel selbst (s. oben S. 288 Anm. 2) empfiehlt er sie wegen des Formats, der Typen und der Versteilung. Ausführlicher stellt Uchtman in seiner Vorrede ihre praktischen Vorzüge, offenbar ganz in Nissels Sinne, in das rechte Licht: „*Id quod æqui rerum æſtimatores, et harum literarum periti ex ipſius operis intuitu judicare poterunt; ita fuiſſe inſtitutum, ut uſibus imprimis ſtudioſæ juventutis Chriſtianæ inſerviret, quo etiam nomine illud tanto magis ſibi commendatum habebunt. . . . . Quin ad commendationem ſui ſuffecturum ſperamus ipſum opus, uſui aptiſſimum, verſuum inſuper, quod rarum hactenus, numero diſtinctum, et mole voluminis ad omnem uſum portatile, characterumq; proportione commodum; qui neq; nimia exiguitate viſui officiant, neq; librum efficiant juſto majorem, ſed cui jungi aliquid convenienter ejuſdem ſtudii et materiæ queat.*“ Vgl. auch die Vorrede der Leidener theologischen Fakultät.

ihm naturgemäß in den sieben Jahren, durch die sich der Druck hinzog[1]), noch nichts einbringen, sondern vermehrte zunächst nur seine Passiva. Doch hielt ihn die Hoffnung auf einen glücklichen Enderfolg aufrecht, und er tröstete sich, wie Petraeus in seinem Nachruf auf Nissel sagt, mit dem Psalmvers „Die mit Tränen säen, werden mit Freuden ernten“[2]). Aber die Ernte sollte er nicht mehr erleben, sondern starb gleich nach Vollendung des Druckes, noch vor der Ausgabe des Werkes (s. Anm. 1).

Nissels Tod scheint zwischen dem 6. und 16. Dezember 1662 eingetreten zu sein. Denn das vom 6. Dez. 1662 datierte empfehlende Vorwort der Leidener theologischen Fakultät[3]), welches seiner Bibel an erster Stelle voraufgeschickt ist, erwähnt seinen Tod noch nicht, während das darauf folgende Vorwort Uchtmans vom 16. Dez. 1662 ihn als *ὁ νῦν μακαρίτης* bezeichnet.

Über Theodor Petraeus' Leben wußte man schon bisher mehr als über das Leben Nissels, besonders durch Moller, der aus den Werken des Petraeus selbst und anderer Schriftsteller allerlei auf sein Leben Bezügliches gesammelt und dies durch mündliche und schriftliche Mitteilungen von Leuten, die mit Petraeus in Berührung gekommen waren, ergänzt und so auf S. 489—493 des ersten Bandes seiner Cimbria Literata eine einigermaßen umfangreiche Biographie und Bibliographie des Petraeus zustande gebracht hat. Indessen hat Moller nicht nur mancherlei übersehen, sondern macht auch eine größere Anzahl geradezu falscher Angaben. Einige derselben hat neuerdings Vilh. Thomsen richtiggestellt in seinem kurzen Artikel über Petraeus in dem von C. F. Bricka herausgegebenen Dansk biografisk Lexikon 13 (1899), S. 77 f., für den er mehrere neue Quellen heranziehen konnte. Doch bedarf auch seine Darstellung noch der Berichtigung und Ergänzung, und diese kann ich um so reichlicher geben, als es mir gelungen

---

1) Uchtman ebenda: „. . . *ὁ νῦν μακαρίτης* JOHANNES GEORGIUS NISSELIUS: *qui huic conatui vix ad finem perducto eſt immortuus. Eo uſq; tamen lucis hujus uſura illi frui Deus permiſit, ut illud poſt ſeptennii integri exantlatos labores moleſtiasq; abſolutum tandem viderit.*“

2) Letzte Seite der Vorreden zur hebräischen Bibel: „. . . verba Pſalmi CXXVI. 5. quæ NISSELIUS مرحوم inter hæc BIBLIA imprimenda frequenter in ore habuit, iisque ut Symbolo ſuo conſolatorio uſus eſt: QUI SEMINANT IN LACRYMIS, CUM EXSULTATIONE METENT.“

3) Unterzeichnet von Abr. Heidanus, Joh. Coccejus und Joh. Hoornbeek. Diese drei bildeten damals die theologische Fakultät, s. Album studiosorum academiae Lugduno Batavae (1875), S. X.

ist, allerlei ganz neues oder unbenutztes Material für die Biographie des Petraeus aufzufinden, besonders in den Akten des Geheimen Staatsarchivs und der Königlichen Bibliothek zu Berlin, in gewissen Handschriften der Göttinger Universitäts-Bibliothek und in den Schriften Werners.

Petraeus stammte aus Flensburg (oder möglicherweise aus der Umgebung dieser Stadt). Sein Vater hieß nach Moller Peter Dircksen, er selbst also Theodor Petersen, was er nach bekannter Gelehrtenmanier gräzisierte [1]). Er hat auf verschiedenen Universitäten studiert, besonders aber in Leiden [2]). Dort ist er laut dem Album studiosorum (s. oben S. 285) dreimal immatrikuliert: am 16. Dez. 1650, am 23. März 1660 und am 10. Juni 1664. Aber auch bei ihm weichen, wie bei Nissel (s. oben S. 286), die verschiedenen Eintragungen voneinander ab: zuerst ist sein Name richtig Petraeus geschrieben, dann Petrejus und schließlich Petreus; und gar die Altersangaben lassen sich hier noch weniger als bei Nissel zusammenreimen, denn nachdem er im Jahre 1650 schon 26 Jahre alt gewesen ist, soll er 1660 erst 30 Jahre alt sein, dann aber wiederum 1664, von beiden früheren Angaben abweichend, 36 Jahre [3]). Petraeus ist an allen drei Stellen als „Holsatus" bezeichnet. Das erste Mal wird er mit der allgemeinen Bezeichnung „Literarum studiosus" aufgeführt, die beiden anderen Male werden speziell die orientalischen Sprachen als sein Studienfach angegeben. Alle drei Male ist die Immatrikulation unentgeltlich erfolgt, das erste Mal vielleicht wegen Armut oder auf gute Empfehlungen hin, das zweite Mal „hum⟨anitatis⟩ ergo", das dritte Mal „hon⟨oris⟩ ergo"; die letzte Notiz beweist, daß er sich damals einen Namen als Gelehrter gemacht hatte.

Petraeus hat den höchsten Grad seiner Fakultät, die Magisterwürde, erworben [4]). Schon 1654 setzt er seinem Namen

---

1) Äthiopisch nennt er sich „Theodoros der Sohn des Petros", s. unten S. 294.

2) Vgl. Moeslers „Teſtimonium" (s. unten S. 294 f.): „non contentus eâ, quam in celeberrima Batavorum Academia, aliisque EUROPÆ cultioris doctrinæ Academiis avidè hauſerat, Linguarum Orientalium cognitione, ipſam quoque TURCIAM adiit".

3) Die Ausgabe des Album studiosorum stimmt, wie mir C. van Vollenhoven mitteilte, auch hier mit dem Original überein, vgl. oben S. 286 Anm. 1. C. van Vollenhoven teilte mir außerdem die drei Wohnungen des Petraeus mit, die bei seinen drei Immatrikulationen angegeben sind: 1650 „by Dirk Jacobs Horn", 1660 „by Jan Theunisz", 1664 „in het Hof van Gelderland".

4) Friedr. Wilken, Geschichte der Kgl. Bibl. zu Berlin (1828), S. 21 legt Petraeus irrtümlich den Doktortitel bei. Auch in den Akten der Kgl. Bibl., auf

in der oben S. 272 unter Nr. 1b angeführten Ausgabe seines Erstlingswerkes das „M." vor. Wenn er sich in der anderen Ausgabe dieses Werkes (Nr. 1a) und auch in den beiden anderen Werken desselben Jahres (Nr. 2 und 3) nicht als Magister bezeichnet, so wird er das aus Rücksicht auf seinen Mitherausgeber Nissel getan haben, der seinem Namen keinen derartigen Titel vorsetzen konnte.

Das Hauptereignis in Petraeus' Leben war seine Orientreise, die er auf Kosten seines Landesherrn, des Königs Friedrichs III. von Dänemark, machte. Der König, der nach Moller S. 489 durch den Flensburger Generalsuperintendenten Steph. Klotz auf den begabten Jüngling aufmerksam gemacht war, ging wohl mit dem Plane um, ihn später an der Universität zu Kopenhagen anzustellen; wenigstens glaube ich, daß man so die oben S. 272 aus der Widmungsepistel von Nr. 1b angeführte Stelle am natürlichsten versteht. Unter diesem Gesichtspunkte wird Friedrich III. den Petraeus auch nach dem Orient geschickt haben, damit er dort seine wissenschaftliche Ausbildung an Ort und Stelle vollende. Moller S. 490 Z. 3 setzt die Rückkehr von dieser Reise „anno circiter 1653." an, offenbar deshalb, weil mit dem Jahre 1654 die äthiopischen Publikationen des Petraeus beginnen. Aber dieser Ansatz ist, wie bereits Thomsen (s. oben S. 290) gesehen hat, sicher falsch; das beweist schon die oben S. 276 angeführte Stelle aus der vom 14. Mai 1660 datierten Widmungsepistel von Nr. 5, in welcher Petraeus sagt, daß er nunmehr von der mühseligen und langen Orientreise glücklich nach Leiden zurückgekehrt sei und „ceu itineris mei confecti *μνημόσυνον*" die vorliegende Ausgabe des äthiopischen Ionas veröffentliche; auch beruhen, wie oben gezeigt, die früheren äthiopischen Publikationen von Nissel und Petraeus (Nr. 1—4) ausschließlich auf älteren Druckwerken, und erst von Nr. 5 an bekommen wir neue, bis dahin noch niemals herausgegebene Texte. In Wirklichkeit muß Petraeus seine Orientreise im Jahre 1655 oder spätestens zu Anfang des Jahres 1656 angetreten haben.

Die Hinreise machte Petraeus über Rom und hielt sich daselbst einige Zeit auf. E. C. Werlauff, Historiske Efterretninger om det store kongelige Bibliothek i Kiøbenhavn (1844), S. 85 Anm. f gibt an, daß Petraeus im Jahre 1656 der Gottorpschen Bibliothek[1])

---

denen Wilkens Darstellung beruht (Faszikel III. A. 1 und III. B. 2, vgl. unten S. 337 ff.), wird Petraeus nirgends als Doktor bezeichnet.

1) Siehe über diese Bibliothek besonders J. F. L. Th. Merzdorf, Bibliothekarische Unterhaltungen. Neue Sammlung (1850), S. 75—92.

von Rom aus ein durchschossenes Exemplar von J. Wemmers' Lexicon Aethiopicum (Rom 1638) mit handschriftlichen Bemerkungen schickte. Werner Diss. Guelph. S. 4 sagt über Petraeus' Aufenthalt in Rom: „Romæ, ſimulatque illuc perventum eſſet, Kircheri, ſideris illuſtris, converſationem appetiit, atque impetravit etiam: Sed neque ab Armeniis, Maronitis, Aethiopibus &c. iſtic subſidentibus ſeſe abſtinuit.“ Das läßt auf einen längeren Aufenthalt in Rom schließen, bei dem Petraeus sich in verschiedenen orientalischen Sprachen weiter auszubilden bestrebt war. Und daß diese Nachricht richtig ist, läßt sich nicht bezweifeln; mindestens haben wir zwei sichere Zeugnisse dafür, daß Petraeus, ebenso wie sieben Jahre zuvor Hiob Ludolf [1]), in dem Abessinierkloster S. Stefano zu Rom gewesen ist und die dort befindlichen äthiopischen Hss. benutzt hat: 1) Der Cod. Michael. 264 der Göttinger Univ.-Bibl. enthält auf Bl. 22a—23a von der Hand des Christian Benedikt Michaelis Exzerpte aus der Apokalypse des Esdras (Esdr. IV, bei den Abessiniern Esdr. I) mit der Überschrift „*Ex IV. Libro Esdræ Theodorus Petræus fragmenta quædam Romæ collegit, quæ hic adſcripta ſunt*“ und der Unterschrift „*Plura non habuit Th. P.*“ [2]) Diese Exzerpte, die Michaelis zweifellos von Hiob Ludolf bekommen hat, der sie seinerseits den sogleich zu erwähnenden, ihm von Dapper geschenkten Adversaria des Petraeus entnommen haben wird, stammen, wie ich in meinem demnächst erscheinenden Aufsatz über alttestamentliche Hss. von S. Stefano nachweisen werde, aus einer Hs., welche sich damals in ebenjenem römischen Kloster befand, und aus derselben Hs. stammt auch das Zitat aus der Ascensio Isaiae in Petraeus' Ionas-Ausgabe S. 20. Auch die von Petraeus und Nissel herausgegebenen Texte der kleinen Propheten, des Buches Ruth und der vier ersten Kapitel der Genesis stammen, wie schon auf S. 277 ff. zu Nr. 5, 6 und 8 bemerkt, aus Hss. von S. Stefano. 2) Derselbe Göttinger Cod. Michael. 264 hat auf Bl. 77a folgende auf „*J. L.*“ = Iob Ludolf zurückgehende [3]) Notiz: „*Hic Theod. Petræus Holſatus fuit Flensburgenſis ſumtibus Regis Daniæ in Orientem profectus, inde redux Romam venit, et cum Gregorio Æthiope familiaritatem coluit, eoque præceptore uſus est, ut ex adverſariis ejus, quæ mihi a Dn. D. Oliverio Dappero Amstelodamenſi donatæ* [so!] *fuerunt,*

---

1) Juncker S. 48 f. J. Flemming, Hiob Ludolf: Beiträge zur Assyriol. 1 (1890), S. 542 f.

2) Dieselben Exzerpte stehen auch am Schlusse der Handschrift Halle a. d. Saale, Univ.-Bibl., Ya. 3, einer Abschrift des Cod. Michael. 264. — Sonst vgl. noch Petraeus' Ionas-Ausgabe, wo er auf S. 13 „4. Eſdr. c. 4: 15. 17.“ zitiert.

3) Vgl. oben S. 279. 284 und unten S. 300.

perſpexi: idq; accidit Anno 1556. mense Februario. Scripſerat nomen ſuum ቴዎዶሮስ፡ ወልዴ፡ ጴጥሮስ፡ *Gregorius meus illius mentionem fecit in Epistola. J. L.*“ Hier finden sich allerdings zwei Versehen: a) als Jahr ist, wohl nur infolge eines Schreibfehlers von Michaelis, 1556 statt 1656 angegeben, b) Ludolf sagt irrtümlich, Petraeus sei damals auf der Rückreise vom Orient gewesen, während er in Wirklichkeit erst auf der Hinreise war. Sonst aber macht die ganze Notiz einen so guten Eindruck und stimmt auch mit der Angabe Thomsens, daß Petraeus im Febr. 1656 in Rom gewesen sei[1]), so genau überein, daß sie als durchaus zuverlässig gelten darf. Die in ihr zitierten Adversaria des Petraeus, welche Ludolf von dem Amsterdamer Olfert Dapper[2]) geschenkt bekommen hatte, und der Brief des Abessiniers Gregor existieren übrigens meines Wissens nicht mehr[3]); sie werden bei dem großen Autodafe, das Ludolfs Erben mit seinen Sammlungen veranstalteten[4]), untergegangen sein. Doch ist die Stelle aus dem Briefe Gregors, auf welche Ludolf hier hinweist, vielleicht dieselbe, die er am Anfange seines Lexicon Aethiopico-Latinum, ed. II (1699), auf der ersten Seite des „Catalogus librorum“ anführt; Gregor spricht dort (am 10. Nov. 1657) von „jenem Deutschen“, d. h., wie Ludolf selbst erklärend hinzufügt, Theodor Petraeus, und von den (Nissel-Petraeus'schen) Ausgaben der katholischen Briefe, die derselbe nach Rom mitgebracht hatte.

Über die weitere Reise haben wir Nachrichten von dem Dr. med. Joh. Christoph Moesler in dem „Teſtimonium“ für Petraeus, welches dieser vor seinem 1663 in Leiden herausgegebenen Specimen des koptischen Psalters[5]) hat abdrucken lassen[6]), und von

---

1) Thomsen (s. oben S. 290): „i Febr. 1656 vides det, at han var i Rom“. Worauf diese Angabe beruht, sagt Thomsen nicht. Auch vermochte er mir auf meine Anfrage seine Quelle nicht mehr zu nennen. Doch läßt sich aus der bestimmten Art, wie er sich ausdrückt („man weiß“), schließen, daß er eine ihm als durchaus sicher erscheinende Quelle gehabt hat. Vielleicht geht seine Angabe im letzten Grunde auf dieselbe Quelle zurück, aus der die Notiz im Cod. Michael. geflossen ist.

2) Über Dapper († 1690) s. A. J. van der Aa, Biographisch Woordenboek der Nederlanden 4 (1858), S. 59. Vgl. auch unten S. 346.

3) In den von J. Flemming in den Beiträgen zur Assyriologie 1 (1889), S. 567—582 und 2 (1891, resp. 1894), S. 63—110 herausgegebenen Briefen Gregors kommt Petraeus nicht vor.

4) Siehe Juncker, vierte Seite der Vorrede, und Friedr. Chr. Matthiae, Nachricht von Hiob Ludolfs noch vorhandenem Briefwechsel (Schulprogr. Frankf. a. M. 1817), S. 7 Anm.

5) (Kopt. Titel) | h. e. | PSALTERIUM DAVIDIS | IN LINGUA COPTICA *ſeu*

Werner Diss. Guelph. S. 4—8. Moesler sagt über Petraeus: „Quippe qui non contentus eâ, quam in celeberrima Batavorum Academia, aliisque EUROPÆ cultioris doctrinæ Academiis avidè hauſerat, Linguarum Orientalium cognitione, ipſam quoque TURCIAM adiit, idque ſub Auſpiciis ... FRIDERICI TERTII ...: perque GRÆCIAM, SYRIAM, PALÆSTINAM ... ſpretis ſumptuum impendiis, & ... vitæ periculis ac moleſtiis, in ÆGYPTUM tandem feliciter penetravit, ubi in ipſa ejus Regionis METROPOLI, ORBE ILLO URBIUM CAYRO, & NATIONUM OMNIUM OCEANO, dum uno vel altero anno ſubſiſteret, quæ feliciter in EUROPA tractare inchoaverat, Orientalium Linguarum ſtudia, uſus cujusque GENTIS, cujus linguam callere ardebat, optimis MAGISTRIS ad ſummum perduxit perfectionis faſtigium.“ Moesler nennt also Griechenland, Syrien, Palästina und Ägypten. Werner hat eine etwas andere Reihenfolge: Griechenland, Konstantinopel, Ägypten, Jerusalem; doch stellt er Jerusalem wohl nur aus rhetorischen Gründen an den Schluß, bezeichnet er selbst es doch S. 6 als „itûs ad Ortum complementum atque ſummum & quædam coronis“. Im übrigen ergänzt er Moeslers Darstellung in zwei Punkten: 1) er nennt auch Konstantinopel und berichtet, daß Petraeus dort mit dem bekannten Orientalisten Levin Warner, „*Sereniſſimæ potentisſimœq; Reipubl. Belgarum federatorum* ad Portam Ottomannicam Legato“ (S. 4), verkehrt hat, 2) er sagt S. 6, daß Petraeus „integrum biennium“ in Kairo gewesen ist, vgl. Moeslers nicht ganz so deutliches „uno vel altero anno“.

Überall trieb Petraeus orientalische Sprachstudien und bediente sich dabei, wie Moesler an der soeben angeführten Stelle sagt, der besten einheimischen Lehrer[1]). Auch suchte er außer anderen Antiquitäten und Raritäten[2]) vor allem Hand-

---

ÆGYPTIACA, | unà cum VERSIONE ARABICA: | *Nunc primùm in* LATINUM *verſum, et in* | *lucem editum* | *à* | M. THEODORO PETRÆO, CIMBRO, | Linguarum Orientalium Propagatore. | (Motto und Signet.) | *LUGDUNI BATAVORUM,* | *Sumptibus* AUCTORIS. | CIↄ IↄC LXIII. 3 ungezählte Blätter und 2 Seiten in 4⁰. Ich benutzte das Exemplar des Marienstifts-Gymnasiums zu Stettin, das enthalten ist in dem Sammelbande „Müller [d. h. aus dem Nachlasse Andreas Müllers, vgl. unten S. 337 Anm. 4] qu. 4“.

6) Das „Teſtimonium“ ist datiert „LONDINI, 20. Mart. 1662“, vgl. unten S. 304 Anm. 5. Moesler war, wie Andreas Müller in dem von mir benutzten Stettiner Exemplar (s. die vorige Anm.) handschriftlich bemerkt hat, von Geburt ein „*Stetinenſis Pomeranus*“.

1) Vgl. auch die unten S. 299 anzuführende Stelle aus Petraeus' Brief an Ludolf, wo er von seinem Plane spricht, „*ut iter orientale denuo suscipiam, et me Praeceptoribus Asiaticis reformandum dem*“.

2) Unter den Raritäten war nach Werner Diss. Guelph. S. 8 ein Stein vom

schriften zu erwerben. Nach Nissel (s. oben S. 278) und Werner Brev. exp. S. 2[1]) kaufte er dieselben besonders in Jerusalem und Ägypten. Doch wurde, wie wir von Werner Diss. Guelph. S. 7f.[2]) erfahren, ein Teil derselben von den türkischen Zollaufsehern als nicht-exportierbar zurückbehalten.

Unter den Handschriften, welche Petraeus glücklich nach Europa heimbrachte, waren drei äthiopische, die später in den Besitz der Kgl. Bibl. zu Berlin übergingen, nämlich die oben S. 277. 280. 284 erwähnten Hss. des Psalters und der Homilien und außerdem eine Hs. mit Zaubergebeten. Alle drei sind beschrieben von Ludolf bei Io. Diet. Winckler, Κειμηλια Bibl. Reg. Berol. Aethiopica descripta (1752), S. XXXIII—LXXIX, und von Dillm. Berl. unter Nr. 7, 66 und 73. Die Homilien-Hs. hat Petraeus nach Hottingers oben S. 281 zitierter Angabe in Jerusalem gefunden. Ebenso sagt Werner Diss. Guelph. S. 6, daß Petraeus von den Abessiniern zu Jerusalem „AEthiopica ſcripta" gekauft habe „interque cætera *Concionum ſacrarum volumen*, quarum unam *de Chriſto nato*, reliquarum primitias in lucem jam . . . præmiſit". Dies ist zweifellos richtig, ja es läßt sich sogar feststellen, in welchem jerusalemischen Gebäude die Homilien-Hs. gewesen ist. Auf dem Vorsetzblatte am Schlusse derselben ist nämlich nach Dillm. Berl. S. 57 (vgl. auch Winckler S. LX) ein Verzeichnis der Bücher von „Gethsemane" hinzugefügt; das ist aber, wie mich H. Duensing belehrte, die heutige Kirche Kenīset Sitti Marjam im Kidrontale, deren westlichen Querflügel die Abessinier innehatten[3]). In diesem Verzeichnis erscheint nun auch der „Liber Homiliarum" selbst; dazu bemerkt Ludolf bei Winckler S. LX treffend: „Hinc videmus, ubi Theodorus Petraeus eum acceperit"[4]). Übrigens berichten auch

Hügel Golgotha, welchen Petraeus nach Pilgersitte eigenhändig losgerissen hatte: „Montis *Golgothani* . . . particulam propria revulſam manu, de more, Ille [d. h. Petraeus] attulit, quam ad lapidis calcarii albicantis ſimilitudinem quàm proximè accedere offendi." Auch auf der geplanten zweiten Orientreise wollte Petraeus laut dem in der vorigen Anm. angeführten Briefe „*alias res, vetustate ac raritate notabiles*" sammeln.

1) „MSCRA rarisſima, ſacra, profana, linguarum diverſarum, quæ Ipſemet *Hieroſolymis in Chriſti conditorio et Alexandreiæ Memphiq; ſ. Cairi Aegyptiorum et in Oriente alibi*, MAGNO CVM DISCRIMINE AC SVMTIBVS conquiſivit, indeq; ad Europaios apportavit". Vgl. auch den unten S. 313 Anm. 3 angeführten Titel von Werners Mensa solis.

2) Petraeus brachte viele Hss. heim, „utut magna ipſi & inſignis Scriptorum pars ad telonéa à Turcis inſpectoribus, non-exportandorum titulo, adempta jam eſſet".

3) Vgl. auch Duensing in der Zeitschr. d. Deutschen Palästina-Vereins 39 (1916), S. 107.

4) Es ist also nicht ganz genau, wenn Werner, Mensa solis (den ausführ-

äthiopische Notizen auf dem Vorsetzblatt am Anfange der Hs. über die Stiftung derselben nach Jerusalem, s. Dillm. Berl. S. 57. Von den Abessiniern in Jerusalem stammen aber wohl auch die beiden anderen äthiopischen Hss. des Petraeus. Hottinger und Werner nennen sie zwar nicht ausdrücklich, aber Werner spricht, wie wir sahen, von „AEthiopica ſcripta" in der Mehrzahl; und auch die Hss. selbst weisen auf Jerusalem hin. Denn aus der Datierung der beiden Kaufurkunden im Psalter nach seleucidischer Ära ist gewiß mit Dillm. Berl. S. 5 zu schließen, daß die Verkäufer und Käufer Palästinapilger waren. Und am Schlusse der Hs. mit den Zaubergebeten findet sich ein Empfehlungsbrief für zwei abessinische Jerusalempilger, die von Jerusalem aus auch die Stadt Rom besuchen wollten, s. Dillm. Berl. S. 67. So sehen wir, daß Petraeus, wie in Rom, so auch in Jerusalem die dort wohnenden Abessinier aufgesucht hat und zu ihnen in engere Beziehungen getreten ist.

Im Jahre 1659 kehrte Petraeus aus dem Orient zurück und zwar über England, wo er sich eine Zeitlang in London aufgehalten haben muß. Für diese sowohl Moller als Thomsen unbekannte Tatsache haben wir folgende Zeugnisse: 1) Hottinger sagt an der oben S. 281 schon einmal zitierten Stelle seines Dissertationum theologico-philologicarum fasciculus S. 189: „Ipſo hoc tempore, quo hæc de Tranſlationibus Ægyptiacis nos occupat cura, ſpecimen . . . *Theodorus Petræus* . . . *Pſalterii Coptici*, cujus Editionem integram cum verſione Arabica & Latina in Anglia jam meditatur, communicavit" und druckt darauf die ersten anderthalb Verse des ersten Psalms in koptischem Text (mit griechischen Buchstaben), lateinischer Transkription (nach der damals bei den Kopten üblichen Aussprache) und lateinischer Übersetzung ab. Die Widmungsepistel des Hottingerschen Werkes ist vom 5. April 1660 datiert, die angeführte Stelle, da das ganze Werk 387 Seiten zählt, wahrscheinlich schon im Jahre 1659 gedruckt. 2) Nach Chr. Scholtz, Grammatica Aegyptiaca utriusque dialecti . . . ed. C. G. Woide (Oxon. 1778), S. 3 hat Petraeus 1659 in London den ersten Psalm koptisch, arabisch und lateinisch veröffentlicht, offenbar als Specimen der von ihm geplanten Ausgabe des ganzen Psalters in diesen drei Sprachen. Ein Exemplar dieses Londoner Specimens von 1659

---

lichen Titel s. unten S. 313 Anm. 3) S. 3 von der Homilien-Hs. sagt, Petraeus habe sie „è CHRISTI ſepulchro" mitgebracht. Aber Werner ist ebenda auch darin ungenau, daß er die 25 Homilien, von welchen Petraeus selbst spricht (s. oben S. 280), kurzerhand verdoppelt und 50 daraus macht („HOMILIA DE NATO CHRISTO, Quinquaginta concionum . . . PRIMA").

habe ich vergeblich gesucht[1]); nur ein ähnliches Specimen, welches gleichfalls den ersten Psalm koptisch, arabisch und lateinisch enthält, aber in Leiden 1663 gedruckt ist, habe ich zu Gesicht bekommen[2]). Da nun dieses Leidener Specimen sich als Erstausgabe bezeichnet („*Nunc primùm in* LATINUM *verſum, et in lucem editum*"), könnte man an ein Versehen von Scholtz-Woide denken. Aber ein solches liegt trotzdem nicht vor. Denn a) Scholtz-Woide geben eine genaue Beschreibung des Druckes: „in dimidia plagula 1659, Londini, typis vulgato"; zu „typis" wird am Rande bemerkt „Thomae Roycroft", der Druck war also in jener großen Londoner Firma hergestellt, die um dieselbe Zeit z. B. auch den Druck der Londoner Polyglotte (1657) und der ersten Ausgabe von Ludolfs äthiopischer Grammatik und Lexikon (1661) besorgte; b) Woide gibt an einer anderen Stelle, im Journal des Sçavans, Tome 74 (Amsterd. 1774), S. 321 f.[3]) an, daß ein Exemplar des Londoner Specimens sich in der Bibliothek des Sion College zu London befindet; c) Scholtz-Woide geben an, daß dem koptischen Texte — ebenso wie bei Hottinger — eine lateinische Transkription nach der damals bei den Kopten üblichen Aussprache beigegeben war, und drucken auch den ganzen ersten Psalm in koptischem Texte und dieser lateinischen Transkription ab[4]); eine solche Transkription findet sich aber in dem Leidener Specimen von 1663 nicht, folglich kann es nicht mit dem Londoner Specimen von 1659 identisch sein[5]). 3) Auch das oben S. 280 besprochene Druckmanuskript

1) Auch das Auskunftsbureau der deutschen Bibliotheken zu Berlin vermochte kein Exemplar aufzufinden.

2) Siehe den Titel dieses Leidener Specimens oben S. 294 Anm. 5. Auch Moller S. 492 kennt nur das Leidener Specimen.

3) Diese Stelle ist mir bekannt geworden durch das Zitat aus Quatremère bei M. G. Schwartze, Psalterium in dialectum Copticae linguae Memphiticam translatum (1843), S. XXVI Anm. Die ganze Stelle lautet: „Il [nämlich Th. Petraeus] avoit appris même la prononciation moderne des Cophtes, et il a fait imprimer à Londres sur une feuille le premier Pseaume en Cophte, en y ajoutant en caracteres Latins cette prononciation. On trouve cette feuille, qui est très rare, à la Bibliotheque du College de Sion à Londres. Sur une autre feuille que la Croze avoit trouvée parmi ses papiers, et dont j'ai une copie, il avoit aussi écrit en lettres Latines la prononciation du Cantique de la Sainte Vierge selon l'usage moderne des Cophtes, qui approche beaucoup de la prononciation Arabe, et que je ne voudrois pas imiter."

4) Hottinger und Scholtz-Woide stimmen nicht in allen Einzelheiten der Transkription überein. Es ist also möglich, daß Hottinger von Petraeus nicht das gedruckte, sondern ein handschriftliches Specimen bekommen hat.

5) Die Bezeichnung des Leidener Specimens als Erstausgabe ist also ungenau. Aber der Titel dieses Specimens ist überhaupt ungenau. Er ist schon

der „Homilia Aethiopica de Nativitate Domini nostri Jesu Christi“ trägt die Orts- und Zeitangabe „Londini typis .... 1659“[1]). Also hat Petraeus auch dieses Manuskript 1659 in London ausgearbeitet und damals offenbar auch die Absicht gehabt, es gleichfalls in London drucken zu lassen.

Was wir soeben über Petraeus' Tätigkeit in England erfahren haben, zeigt uns, daß er sich sofort nach seiner Rückkehr aus dem Orient an die Veröffentlichung der mitgebrachten handschriftlichen Schätze machte, und diese blieb auch in der Folgezeit, wie wir sehen werden, das Hauptziel seines Strebens. Er wollte die Schätze, die er gehoben und glücklich heimgebracht hatte, nun auch der Allgemeinheit mitteilen, um dadurch seine Reise wahrhaft fruchtbar zu machen. Denn „omnis peregrinationis finis“, sagt er in der oben S. 276 angeführten Stelle aus der Widmungsepistel seiner Ionas-Ausgabe, „ad ufum aliquem fpectat, fine quo ingratus eft omnis labor & opera, quæcunque in illam impenditur“. Zugleich allerdings ging er in ebenjener Zeit auch mit dem Plane um, später noch eine zweite Orientreise zu unternehmen, von der er noch größere Kenntnisse der orientalischen Sprachen und noch mehr Handschriften und Altertümer heimzubringen hoffte. Wir erfahren dies aus einer Äußerung des Petraeus am Schlusse eines „Index ἀνεκδότων suorum“, den er am 6. Jan. 1660, wahrscheinlich noch von England aus, an Hiob Ludolf geschickt hat. Das Original dieses Schriftstücks scheint leider, wie so vieles andere aus Ludolfs Nachlaß[2]), verloren zu sein; wenigstens findet sich nach Matthiae[2]) S. 8—11 in dem Frankfurter Briefwechsel Ludolfs kein Brief von Petraeus. Aber Ludolf hat dies Schriftstück Moller mitgeteilt, und dieser hat es nicht nur benutzt (S. 490. 493), sondern daraus auch die Stelle abgedruckt, an der Petraeus von seinem Plane einer zweiten Orientreise spricht. Sie lautet (Moller S. 490): „*Hoc utilissimo labore ad umbilicum perducto, in hoc a me elaborabitur, tum, ut iter orientale denuo suscipiam, et me Praeceptoribus Asiaticis reformandum dem, tum ut MSSta rariora, ceu thesauros reconditae doctrinae, comparem, et alias res, vetustate ac raritate notabiles, studiose perquiram, mecumque in Europam σὺν θεῷ reportem*“. — Hieran seien gleich einige Bemerkungen über Petraeus' Verhältnis zu Ludolf angeknüpft. In dem bereits

---

so formuliert, als läge hier eine Ausgabe des ganzen Psalters vor, und auf eine solche würde allerdings die Bezeichnung als Erstausgabe passen.

1) Der Name des Druckers ist als zweifelhaft noch nicht hinzugefügt.

2) Siehe oben S. 294 Anm. 4.

öfter zitierten Cod. Michael. 264 der Göttinger Univ.-Bibl. finden sich auf der letzten Seite der Nissel-Petraeus'schen Ausgabe des Judasbriefes zwei auf „*J. L.*“ = Iob Ludolf zurückgehende[1]) Randnoten. Die erste steht bei Z. 6, wo Nissel und Petraeus über das in Vers 13 vorkommende Verbum ሬሌሐ: bemerken: „non occurrit in Lex. noſtro Æthiopico“, und lautet folgendermaßen: „*Hoc est meum Lexicon quod Aō 1649. commodato a me accepit. J. L.*“ Die andere steht einige Zeilen tiefer, wo Nissel und Petraeus den Wunsch aussprechen, falls sie jenes Wort falsch aufgefaßt haben sollten, von einem Kundigeren belehrt zu werden („Sin minus, de uſu hujus vocis à peritiori informari cupimus“), und lautet: „*Cur me non conſuluit, utiq; potuisſem illum informare. tandem tn.* [= tamen] *didicit Petrœus quid esſet, in notis ſuis ad Jonam in fine. vide* *ṡ* [= supra] *Ionam pag. 16.*“ (Ludolf zitiert hier Petraeus' Ausgabe des Ionas S. 16, wo Petraeus das fragliche Verbum unter Heranziehung jener Stelle des Judasbriefes richtig erklärt). Ludolf, der hier überall den Singular gebraucht („*accepit*“, „*conſuluit*“, „*illum*“), meint von den beiden Herausgebern gewiß den Petraeus, den er ja zum Schluß auch ausdrücklich nennt. Er war also schon 1649 mit Petraeus bekannt und hatte ihm sein damals noch handschriftliches äthiopisches Lexikon geliehen[2]). Und Petraeus erkannte 1654 willig Ludolfs Überlegenheit an; denn daß er mit dem „peritior“ in der Tat Ludolf gemeint hat, daran kann wohl kein Zweifel sein. Hieraus erklärt sich nun auch leicht, daß Petraeus bald nach seiner Rückkehr nach Europa Ludolf über die Ergebnisse seiner Orientreise Bericht erstattet hat. Ein intimeres Verhältnis hat sich aber zwischen ihnen nicht gebildet, vielmehr hat sich Ludolf später in einem Briefe an Moller vom 27. Febr. 1692 bitter über Petraeus' „invidia“ beklagt: „*Theod. Petraeum fateor in omni literatura Orientali egregie versatum fuisse. Sed insigni laboravit invidia, quam multi in eo culparunt, et ego ipse expertus sum. Cum enim in conscribendo Lexico meo Aethiopico occupatus essem, aliquoties literas ad eum dedi, quas recte redditas fuisse novi, sed nunquam ne verbulum quidem respondit, veritus, ne forte alius laudem instauratae linguae Aethiopicae sibi praeriperet*“ (Moller S. 491).

Von London kehrte Petraeus im Jahre 1660 nach Leiden zurück und ließ sich dort am 23. März 1660 wieder immatriku-

1) Vgl. oben S. 279. 284. 293.

2) Über die allmähliche Ausarbeitung dieses Lexikons, mit der Ludolf schon 1644 im Alter von 20 Jahren begann, s. Juncker S. 20f. 33. 38. 53. 80 und Flemming in den Beiträgen zur Assyriologie 1 (1890), S. 539. 544. 546, sowie auch Ludolfs Vorrede zur ersten Ausgabe des Lexikons (Lond. 1661).

lieren (s. oben S. 291). Bald darauf folgte die erste Ausgabe eines äthiopischen Textes, den Petraeus von seiner Reise mitgebracht hatte, nämlich des in Rom aufgefundenen und kopierten Ionas (nebst Gen. 1—4), dessen Widmungsepistel vom 14. Mai 1660 datiert ist (s. oben S. 277). Und diesem schlossen sich dann die übrigen fünf äthiopischen Texte, zum Teil von Nissel herausgegeben, in schneller Folge an, drei noch in demselben Jahre 1660, die beiden anderen im folgenden Jahre.

Aber lange blieb Petraeus diesmal nicht in Leiden, sondern ging bald zum zweiten Male nach London. Moller S. 490 sagt: „Leida in Angliam digressus noster, Londini A. 1660. et sequenti haesit biennio". Dies wird jedoch nicht richtig sein; denn da Petraeus die beiden letzten äthiopischen Texte erst 1661 in Leiden herausgegeben hat, wird er selbst auch mindestens noch zu Anfang dieses Jahres in Leiden gewesen sein. Gegen Mollers Darstellung spricht überdies der Umstand, daß er nur von einem einzigen Aufenthalte des Petraeus in London weiß, während Petraeus sicher zweimal in London gewesen ist. Der zweite Aufenthalt muß aber schon bald nach der Herausgabe der letzten äthiopischen Texte begonnen haben. Denn noch im Jahre 1661 und, wie wir sehen werden, wohl noch im Sommer dieses Jahres hatte Petraeus in London ein unangenehmes Renkontre mit Ludolfs Schüler Wansleben. Ludolf berichtet darüber bei Moller S. 491: „*Cum aliquando accidisset, ut nonnulla ejus MSSta Aethiopica, Londini furto ablata, in manus Joh. Mich. Wanslebii, clientis quondam mei, qui tum correctionem typographicam Lexici mei curabat, incidissent, atque ille nonnulla ex eis describeret, id resciens Petraeus tam aegre tulit, ut libros illos e manibus Wanslebii vi eriperet, ut a verbis ad verbera pene prolapsi fuissent, et Wanslebii scripta manca atque mutila manerent*". Ein anderer, zum Teil noch genauerer Bericht, der gleichfalls auf Ludolf zurückgeht, findet sich in dem Cod. Michael. 265 der Göttinger Univ.-Bibl. Dieser Codex enthält vor allem eine von Christian Benedikt Michaelis angefertigte Abschrift der oben S. 280. 296 f. besprochenen Homilien-Hs. des Petraeus, die jedoch nicht direkt aus dieser Hs., sondern aus einer im Besitze Ludolfs befindlichen Abschrift genommen ist. Dieser Ludolfschen Abschrift aber hatte Ludolf eine „*Historia huius Manuſcripti*" vorausgeschickt, welche Michaelis auf Bl. 2a mit abgeschrieben hat. Darin erzählt Ludolf dieselbe Geschichte folgendermaßen: „*Theodorus Petræus, Holſatus Flensburgenſis, Regis Daniae Friderici III. ſumtibus in Orientem profectus varios libros Manuss.tos, et inter eos etiam nonnullos Aethiopicos ſecum attulerat. Cum autem in Anglia A.o 1661. de-*

geret, miles quidam, effracto eius cubiculo, libros quosdam furatus fuerat, eosq; Bibliopego cuidam vendiderat; ab eo redemerat illos Dn. A. Murray studiofus Orientalium linguarum, atq; Wanslebio, tunc temporis meo, hunc ipfum librum [d. h. die Homilien-Hs.] *commodauerat. Is defcribere coepit Vitas aliquot Sanctorum non ordine, fed prout ipfi notabiles vifæ fuerant, cum autem in Vita Samuelis, quæ hic* [d. h. in Wanslebens Abschrift] *fecunda, alias* [d. h. in der Hs. selbst, vgl. die oben S. 280 zitierten Beschreibungen der Hs.] *tertia ordine fuerat, defcribenda effet, fuperuenit Petræus, et librum fuum repetens, cum impetu e manibus Wanslebij eripuit, ita vt hiftoria illa imperfecta manferit, ut videre eft p. .*“ [1]). Der Bericht bei Moller stammt vom 27. Febr. 1692, der im Cod. Michael. wahrscheinlich gleichfalls aus dem Jahre 1692, denn Ludolf berichtet hier weiter, daß er die Originalhs. aus Berlin, wohin sie die Witwe des Petraeus verkauft hatte, im Dez. 1691 geliehen bekommen und Wanslebens Abschrift aus ihr ergänzt habe. Folglich sind die beiden Berichte von dem Ereignisse selbst durch gut 30 Jahre getrennt. Trotzdem halte ich sie für durchaus zuverlässig, da es sich um ein recht eigenartiges, leicht im Gedächtnisse haftendes Vorkommnis handelt. Auch werden sie dadurch bestätigt, daß Wansleben am Schlusse seiner Vorbemerkung zu Ludolfs äthiopischem Lexikon, dessen Herausgabe er 1661 in London besorgte, unter den Hss., die er für die von ihm selbst hinzugefügte Appendix benutzt hat, den „*Liber Homiliarum SS. Patrum quorundam*, in Folio, ab amico quodam mihi communicatum [so!]“ anführt. Sonst ist hier noch zu bemerken, daß der Druck des Lexikons nach der äthiopischen Schlußnotiz am 20. Sept. 1661 vollendet ist. Folglich würde das Renkontre, wenn es, wie nach Ludolfs Bericht bei Moller anzunehmen ist, während des Druckes stattgefunden hat, in die Zeit vor dem 20. Sept. zu setzen sein.

Den Grund dieses zweiten Londoner Aufenthaltes haben wir gewiß vor allem darin zu suchen, daß Petraeus, nachdem er mehrere äthiopische Texte herausgegeben hatte, nunmehr auch mit der Veröffentlichung seiner koptischen Texte, die er ja schon bei seinem ersten Londoner Aufenthalt ins Auge gefaßt hatte (s. oben S. 297 f.), zu beginnen wünschte. Auf einen solchen Plan weist Nissel schon 1660 in der oben S. 278 zitierten Stelle hin: „Sed hactenus pro noftra ingenii tenuitate in abditis Abaffinorum caftris verfati, nunc iis relictis, ne hifce folis vobis naufeam, & faftidium pariamus, ad amæniffima Ægyptiorum Perfarumq; vireta ex fpatiari vifum eft“ etc. Und dieser Plan ist um so begreiflicher, als gerade kop-

---

NB: Die Anmerkung s. auf S. 304.

tische Texte bis dahin überhaupt noch nicht herausgegeben waren, vgl. L. Stern, Kopt. Gramm. (1880), S. VII f. Koptische Typen aber gab es in Leiden nicht, und Petraeus konnte auch nicht darauf rechnen, daß etwa Nissel, der durch seine Druckerei ohnehin in Schulden geraten war (s. oben S. 289 f.), oder die Firma Elsevier, welche ihren Betrieb gerade damals immer mehr einschränkte[2]) und so gut wie nichts Orientalisches mehr druckte, sich eigens für Petraeus koptische Typen anschaffen sollten. Weit eher konnte sich in der Tat eine Gelegenheit zum Drucke koptischer Texte in England bieten, wo Männer wie Walton, der kurz zuvor die Londoner Polyglotte herausgegeben hatte, und Edmund Castell, der gerade damals sein Lexicon heptaglotton ausarbeitete, sich aufs lebhafteste für alle orientalischen Bibelübersetzungen interessierten, und wo wenigstens einige Jahre später auch schon koptische Typen vorhanden waren[3]). So sehen wir denn auch, daß Petraeus sich gerade an diese und andere englische Gelehrte mit der Bitte um Förderung seines Planes gewandt hat. Vor seinem zweiten Specimen des koptisch-arabischen Psalters (s. oben S. 294 Anm. 5) findet sich folgende „Approbatio“:

NOS quorum ſubſcripta ſunt nomina teſtamur, nos vidiſſe PSALTERIUM COPTO-ARABICUM, in linguam Latinam à Clar. Doctiſſimoque Viro Dn. THEODORO PETRÆO accuratiſſimè transfuſum, unà cum LEXICO Coptico ab eodem Dn. TH. PETRÆO limatè admodùm, & quàm correctiſſimè in idem Pſalterium concinnato: Utrumque Opus ſummo elaboratum ſtudio judicioque, digniſſimum nobis videtur, quod in utilitatem Coptitarum, & in gratiam eorum, qui vel peregrinis delectantur linguis, vel variarum SS^{tæ} Scripturæ Verſionum collatione (ex qua ipſi exoritur Lux ſumma, certiſſimaque) prelo committatur, & quamprimùm publicâ fruatur luce.

BRIANUS WALTHONUS,
EPISCOPUS CESTRIENSIS.
ISAACUS BASIRIUS, SS. TH. D.
Archidiaconus Northumbriæ.
THOMAS BARLOVIUS, SS. TH. D.
& Colleg. Reginæ Præpoſitus.
EDWARDUS POCOCK. Lingg. Hebr.
& Arab. in Acad. Oxonienſi Profeſſor.
EDMUNDUS CASTELLUS,
SS. TH. D.
THEODORUS HAAK.[4])

LONDINI, & OXONII,
16. Febr. & 4. Mart.
1662.

NB: Die Anmerkungen s. auf S. 304.

Auf diese „Approbatio“ vom 16. Febr. und 4. März 1662 folgen ebenda unter Nr. „II.“ das oben S. 294 erwähnte „Teſtimonium“ Moeslers, datiert „LONDINI, 20. Mart. 1662.“, und unter Nr. „IV.“ ein Gedicht von M. Johannes Megalinus, datiert „LONDINI, die Paraſcev. Paſchat. 1662.“ Da Petraeus diese Zeugnisse doch wohl persönlich von den betreffenden Gelehrten erbeten und erhalten hat, wird er mindestens bis Ende März 1662 in London geblieben sein [5]). Seinen Hauptzweck aber hat er nicht erreicht: zu einem Drucke des laut der „Approbatio“ von ihm ins Lateinische übersetzten und mit einem koptischen Lexikon versehenen koptisch-arabischen Psalters kam es nicht.

Zu Ende des Jahres 1662 finden wir Petraeus wieder in Leiden. Den Nachruf auf Nissel vor dessen Ausgabe der hebräischen Bibel (s. oben S. 288 Anm. 2 und S. 290 Anm. 2) datiert er „Lugd. Batavorum, 26. Decemb. 1662.“ Und in Leiden hat er dann 1663 auch das

---

NB: Anm. 1 gehört zu S. 302, Anm. 2—4 zu S. 303, Anm. 5 zu S. 304.

1) In dem von Ludolf selbst geschriebenen Original stand hier offenbar die Seitenzahl von Wanslebens unvollständig gebliebener, aber später von Ludolf, wie dieser im folgenden und auch bei Moller S. 491 berichtet, nach der Hs. ergänzter Abschrift. Michaelis hat diese Seitenzahl fortgelassen, da sie für seine Abschrift nicht paßte, und später auch nicht die entsprechende Seitenzahl seiner eigenen Abschrift eingesetzt.

2) So schon unter Joh. Elsevier, der am 8. Juni 1661 starb, und erst recht unter seiner Witwe und seinem Sohne, s. Willems S. CXCVIII ff.

3) Reed S. 70: „In 1667 Dr. Fell presented Coptic matrices to Oxford“. Proben dieser noch lange gebrauchten Typen s. ebenda S. 147.

4) Zu dem letzten Namen hat Andreas Müller, der erste Besitzer des von mir benutzten Stettiner Exemplars (s. oben S. 294 Anm. 5) handschriftlich „*Germanus*“ hinzugefügt.

5) Nach echt englischer Datierungsweise würden allerdings der 16. Febr., 4. und 20. März 1662 in unser Jahr 1663 fallen, da England damals noch den Jahresanfang am 25. März hatte (F. K. Ginzel, Handbuch der math. u. techn. Chronologie III [1914], S. 163. 275). An sich wäre das nicht unmöglich, da das Werkchen des Petraeus, in welchem diese Dokumente abgedruckt sind, auch erst 1663 erschienen ist. Aber wahrscheinlich ist es nicht. Denn das vom Karfreitag 1662 datierte Gedicht des Megalinus stammt zweifellos aus unserm Jahre 1662, da Ostern (nach julianischem Kalender) 1662 auf den 30. März, 1663 auf den 19. April (Ginzel a. a. O., S. 417), also Karfreitag beidemal auch nach englischer Rechnung in das Jahr 1662 resp. 1663 fiel; mithin würde das Gedicht bei Annahme englischer Datierungsweise fast ein Jahr vor den übrigen Dokumenten entstanden sein, während es bei der Annahme gewöhnlicher Datierungsweise in denselben Monat wie jene gehört. Petraeus wird beim Abdruck der Dokumente in seinem ja nicht in England gedruckten Werkchen die gewöhnliche Datierungsweise hergestellt haben.

zweite Specimen seines koptisch-arabischen Psalters (s. oben S. 294 Anm. 5) auf eigene Kosten („*Sumptibus* Auctoris“) drucken lassen, wobei er den koptischen Text in Ermangelung koptischer Typen mit griechischen Buchstaben wiedergab (Schluß des Werkchens: „DEFECTU COPTICORUM CHARACTERIBUS GRÆCIS USI SUMUS.“). Der Druck dieses zweiten Specimens und der Abdruck der Empfehlungen der englischen Gelehrten zu Eingang desselben beweisen, daß Petraeus die Hoffnung, eine Gelegenheit zur Herausgabe des ganzen Psalters zu finden, noch nicht aufgegeben hatte. Und nicht nur den Psalter, sondern auch andere koptische Bibeltexte bereitete Petraeus zu jener Zeit für den Druck vor; davon legen die später in den Besitz der Kgl. Bibl. zu Berlin übergegangenen Abschriften Zeugnis ab, welche Petraeus damals, offenbar zum Zweck der Herausgabe, hergestellt hat, z. B. das „Evangelium Lucae Aegyptiace seu Coptice e vetust. Msto. Copt. erutum opera et stud. Theodor. Petraei Lugd. Batav. 1662.“, s. M. G. Schwartze, Psalterium in dialectum Copticae linguae Memphiticam translatum (1843), S. V f. Auch eine andere Arbeit beschäftigte ihn zu gleicher Zeit, nämlich die Herausgabe eines persischen Werkes, von dem er gleichfalls 1663 und zwar zu Anfang des Jahres — die Vorrede ist vom 12. Febr. datiert — in Leiden auf eigene Kosten ein Specimen unter folgendem Titel veröffentlichte: „(Arab. Titel.) | CLAVIS | LINGUÆ | ARABICÆ, PERSICÆ | & TURCICÆ: | *SIVE* | Breve LEXICON Dictionum ARABI-|CARUM, à PERSIS ufurpatarum, factâ Vo-| cabulorum TURCICORUM | acceffione; | *Nunc primùm in Latinum verfum, et publicatum* | *à* | M. THEODORO PETRÆO, Cimbro, | Linguarum Orientalium Propagatore. | (Türk. Titel und Signet.) | *LUGDUNI BATAVORUM,* | *Sumptibus* Auctoris. | cIↃ IↃc lxiii.“ 8 Seiten in 4° [1]). Ein Erfolg war jedoch allen diesen Arbeiten nicht beschieden: Petraeus selbst konnte offenbar den Druck so umfangreicher Werke nicht aus eigenen Mitteln bestreiten, und ein Verleger oder Gönner, der die Kosten übernommen hätte, fand sich nicht.

Aus dem folgenden Jahre 1664 ist uns Petraeus' dritte Immatrikulation in Leiden am 10. Juni bekannt, s. oben S. 291. Diese nochmalige Immatrikulation erklärt sich daraus, daß Petraeus bei seinem Fortgang nach London im Jahre 1661 zum zweiten Male exmatrikuliert worden war. Weshalb er aber erst im Juni 1664,

---

1) Auch dieses Specimen findet sich, wie das zweite Specimen des koptischen Psalters, in dem Sammelbande „Müller qu. 4“ des Marienstifts-Gymnasiums zu Stettin, vgl. oben S. 294 Anm. 5.

mindestens 1½ Jahre nach seiner Rückkehr aus London, aufs neue — honoris ergo, s. S. 291 — immatrikuliert wurde, wissen wir nicht.

Aber lange blieb Petraeus dann nicht mehr in Leiden, sondern siedelte bald nach Amsterdam über. Moller S. 492 berichtet auf die Aussage Martin Murrays [1]) hin, daß Petraeus die erste Ausgabe der vollständigen armenischen Bibel, welche Oskan 1666 in Amsterdam veröffentlichte, durch die Presse geführt habe („Petraeum Biblia haec in Typographeo emendasse, et editionis illorum curam gessisse"). Wenn diese Angabe richtig ist, müßte Petraeus 1665 oder gar schon 1664 nach Amsterdam gekommen sein. Wie dem aber auch sein möge, sicher hat Petraeus in engen Beziehungen zu den Amsterdamer Armeniern gestanden und ist wahrscheinlich gerade um ihretwillen nach Amsterdam übergesiedelt. Den Oskan selbst nennt er allerdings, so viel ich weiß, nirgends; aber daß er ihm doch nahegestanden haben muß, schließe ich aus der von Le Long-Masch S. 174 angeführten lateinischen Widmungsepistel, mit der Oskan im Jahre 1669 ein Exemplar jener Bibel dem Könige Ludwig XIV. überreicht hat. Denn diese stammt, wenn nicht alles trügt, aus der Feder des Petraeus, wie folgende Zusammenstellung zeigt:

Widmungsepistel des Petraeus an Friedrich III. von Dänemark vom Jahre 1654 (s. oben S. 272):	Widmungsepistel des Petraeus an den Großen Kurfürsten in der „Doctrina" vom Jahre 1667 (s. unten S. 310):	Widmungsepistel Oskans an Ludwig XIV. vom Jahre 1669 (nach Le Long-Masch):
Sistit sese, Rex Serenissime, Domine Clementissime, aspectui Tuo	Sistit sese, Serenissime Elector, Gloriosissime Heros, aspectui Tuo	Sistunt sese, Serenissime Rex, adspectui tuae Regiae Majestatis
longe augustissimo specimen Arabicum et Aethiopicum, ab orbe literato hactenus	longe splendidissimo haec Doctrina Christiana Armenica, ab Orbe literato	longe splendidissimo sacra haec Biblia Armenica, a natione nostra
diu multumque desideratum, etc.	diu multumque desiderata, etc.	diu multumque desiderata ac expetita, etc.

Noch näher aber hat Petraeus offenbar einem anderen damals in Amsterdam lebenden Armenier gestanden, dem Priester „Dn. Garabied Wartabied" [2]), welchen er 1667 in der Vorrede der

1) Vgl. über ihn Moller Bd. II, S. 565.

2) Das ist nach der jetzt bevorzugten ostarmenischen Aussprache (*Tēr-*)*Karapet Wardapet* d. h. „(Herr) Karapet, Magister".

armenischen „Doctrina“, von der bald noch die Rede sein wird, geradezu als seinen Lehrer im Armenischen und als seinen Führer bei der Übersetzung der „Doctrina“ ins Lateinische bezeichnet [1]).

In Amsterdam hat Petraeus im Jahre 1666 vom Großen Kurfürsten einen Ruf nach Königsberg als außerordentlicher Professor der orientalischen Sprachen bekommen. Das Konzept seiner Bestallung ist im Kgl. Geheimen Staatsarchiv zu Berlin (Rep. 7, n⁰. 190) und lautet folgendermaßen:

Wir Friderich Wilhelm . . . Thun kund und geben hiemit Männiglich, insonderheit denen solches zu wissen nöhtig, in gnaden zuvernehmen, Alß unß des Hochgelahrten unsers lieben getrewen Mag. Theodori Petræi, erudition und durch langwirige und weite peregrinationes erlangete wissenschaften sonderlich in den Orientalischen sprachen, unterthänigst gerühmet worden, Wir auch Selbst bey seiner anwesenheit alhier, solches mit mehrerm in gnaden wahrgenommen, Daß wir dahero bewogen worden, ihn zu unserm Extraordinario Professore Lingvarum Orientalium bey unserer Academie zu Königßberg in Preüssen, anzunehmen und zubestellen, Thun auch solches hiemit und in krafft dieses, und bestellen ihn Mag. Theodorum Petræum zum Professore lingvarum Orientalium Extraordinario, bey unser Academie zu Königßberg, dergestalt und also, daß er zuforderst unß und unserm Churfürstlichen hause getreü und gewertig seyn, und bey dieser Academie seine wissenschafften, zu erbauung der daselbst Studirenden Jugent, mit allem fleiße anwenden solle; Jedoch ihme dabey frey stehen möge, seiner gelegenheit nach so lange zu Ambsterdam zuverbleiben und seine Orientalische Bücher dem gemeinen wesen zum besten drucken zulassen, alß er solches nöhtig befinden werde. Wir befehlen darauf hiemit gnädigst sowoll unserer Preüssischen Regierung, alß auch Rectori et Senatui oberwehnter unserer Academie sich darnach zuachten, und mehrgemelten Mag. Theodorum Petræum, für unsern Profeſsorem lingvarum orien-

1) „*Me autem Interpretis officio functum enixè juvit fidelis χειραγωγία* Dn. Garabied Wartabied, *Sacerdotis* Armeni, *et Magiſtri mei in hac lingua haud pœnitendi, ac nunquam ſine præfatione honoris nominandi.*“ — Charakteristisch für die engen Beziehungen des Petraeus zu den Amsterdamer Armeniern ist auch Diss. Guelph. S. 19, wo Werner erwähnt, daß Petraeus an einer sehr teuren Weltkarte, welche der Schah von Persien bei den armenischen Händlern in Amsterdam bestellt hatte, mitgearbeitet habe: „nuper admodum per Armenios Amſterdami inquilinos, qui in eo etiam uſi ſunt Petræi opera, Chartam Coſmographicam univerſi terrarum orbis perſico ſermone adornare ſibi jusſit Perſa Rex, ſex numeratorum florenorum millibus, & quod excedit, ea re, erogatis“.

talium Extraordinarium, aufzunehmen, zuerkennen, dafür zuhalten, und dabey gebührend zuschützen; Wegen seines unterhalts, wan er sich zu Königßberg einfinden wird, wollen wir gewiße anstalt verfügen lassen.[1]) Uhrkündtlich haben wir diese bestallung eigenhändig unterschrieben und mit unserm Churfürstlichen Gnaden Siegell bekrafftigen lassen, Gegeben in unser Residentz Cleve, Den 25. Octobris Ao 1666.

Wir sehen also: Der Große Kurfürst hatte Petraeus nach Cleve kommen lassen und ihm dort ein Extraordinariat für orientalische Sprachen in Königsberg angeboten[2]), und Petraeus hatte den Ruf auch angenommen, aber sich ausbedungen, vorläufig noch in Amsterdam bleiben zu dürfen, um die Herausgabe seiner orientalischen Werke fortzusetzen. Diese Bedingung war angenommen, aber infolgedessen wurde ihm nun auch vorläufig kein Gehalt ausgeworfen, vielmehr sollte dieserhalb beim wirklichen Antritt der Stelle Verfügung ergehen.

In Wirklichkeit hat nun aber Petraeus seine Königsberger Stelle niemals angetreten. Und auch eine andere Gelegenheit zu akademischer Tätigkeit, die sich ihm später nach anscheinend glaubwürdiger Nachricht in Kopenhagen bot, hat er nicht ergriffen; Moller sagt nämlich S. 490: „munus Orientis lingvas docendi Academicum, istic [d. h. in Kopenhagen] etiam ipsi (uti a Joh. Mohtio, Consiliario regio, sum edoctus) oblatum, suscipere itidem detrectavit“[3]). Als Grund für dies ablehnende Verhalten des Petraeus

1) Der Satz „Wegen seines unterhalts — verfügen lassen" ist am Rande hinzugefügt.

2) Die Extraordinarii wurden nicht aus den ordentlichen Universitäts-Geldern, sondern unmittelbar von der Landesherrschaft besoldet und daher auch unmittelbar von der Landesherrschaft, ohne Fakultäts-Vorschlag, ernannt, s. D. H. Arnoldt, Ausführliche und mit Urkunden versehene Historie der Königsbergischen Universität 1 (1746), S. 155.

3) Moller S. 490 erwähnt außerdem noch Gerüchte über geplante oder wirklich erfolgte Berufungen des Petraeus an die Universität Kiel und nach Leiden auf den Lehrstuhl des Golius († 28. Sept. 1667). Etwas Sicheres darüber hat aber offenbar Moller selbst nicht gewußt, und auch mir ist es nicht gelungen, hierüber Klarheit zu schaffen. Doch kann ich dazu folgendes bemerken: 1) Der Cod. Gothanus Chart. B 511 der Bibliothek des Herzogl. Hauses zu Gotha, ein „Entwurf einer Geschichte der von Herzog Ernst zu Sachsen-Gotha versuchten Beförderung des innern und äußern Wohlstandes der Evangelisch-Lutherischen Kirche“, verfaßt von Wilhelm Paul Verpoorten († 1794) hauptsächlich auf Grund von Aufzeichnungen seines Großvaters Wilhelm Verpoorten, der unter Herzog Ernst dem Frommen Kirchenrat in Gotha war, enthält auf Bl. 104—107 als „Erste Beylage“ einen Bericht über die Absicht der Errichtung eines „Collegium Orientale“ an der 1665 gegründeten Universität Kiel. Danach haben drei Professoren dieser Universität, nämlich Matthias Wasmuth, Christian Ravius und Petrejus,

gibt Moller an: „Ab officiis scilicet publicis abhorrebat, qvod, vitae jam assvetus desultoriae, novum in Orientem iter meditaretur, de qvo ipse, anno jam 1660., d. 6. Jan., virum illustrem, Jobum Ludolfum, . . . his verbis certiorem reddidit" (folgt das oben S. 299 Angeführte). Ob aber Petraeus später wirklich noch an eine zweite Orientreise gedacht hat, ist mir sehr zweifelhaft; Werner, der in

---

d. h. unser Petraeus, zu Anfang des Jahres 1670 „Literæ circulares wegen Errichtung des Orientalischen Collegii auf der Hochfürstl. Christ(ian)-Albrechts Universität Kiel" verschickt, deren vollständigen Titel Aug. Beck, Ernst der Fromme 1 (1865), S. 626 Anm. 854, jedoch mit einigen Fehlern, aus jenem Codex abgedruckt hat. Hiernach wäre Petraeus zu Anfang des Jahres 1670 Professor in Kiel gewesen. Ob dies richtig ist, vermag ich nicht zu sagen. Die „Literae circulares" sind auch an Wilhelm Verpoorten behufs Mitteilung an Herzog Ernst geschickt, und Verpoorten hat am 25. April 1670 im Namen des Herzogs darauf geantwortet; ein Teil dieses Antwortschreibens ist im Anhange des nicht lange darauf veranstalteten Druckes der „LITERÆ CIRCULARES Wegen Errichtung eines COLLEGII ORIENTALIS . . . . . KJEL . . . 1670" mitgeteilt. Hiernach ist zu erwarten, daß Verpoorten über die Angelegenheit wohl unterrichtet war; und wenn die Angaben seines Enkels auch hinsichtlich der Beteiligung des Petraeus auf seine Aufzeichnungen zurückgehen, so würde das sehr für ihre Zuverlässigkeit sprechen. Aber auf dem Titel des soeben erwähnten Druckes heißt es nur: „LITERÆ CIRCULARES . . . . . Abgelassen von CHRISTIANO RAVIO und MATTHIA WASMUTH, D. Profeſſoribus LL. Orient." Und da nach dem Cod. Goth. auf dem Titel der vorher verschickten handschriftlichen „Literae circulares" gestanden hat: „Abgelassen von dreyen zu sothanem Collegio gewidmeten Profesſoribus lingu. Orient. daselbst", ohne daß die Namen der drei genannt würden, bleibt die Sache zweifelhaft, bis es gelingen wird, ein Exemplar dieser handschriftlichen „Literae circulares" wiederaufzufinden. Sollte Petraeus übrigens wirklich bei dem Collegium Orientale beteiligt gewesen sein, so müßte er sehr bald wieder ausgeschieden sein; denn auf dem Titel des Druckes wird er ja, wie bemerkt, nicht genannt, überhaupt kommt er im Drucke nur in einem im Anhange mitgeteilten Briefe Joh. Leusdens vor (dies ist eben die Stelle, welche Moller a. a. O. für die Kieler und Leidener Aussichten des Petraeus zitiert). 2) Willems S. 186 Nr. 751 sagt: „Après la mort de Golius, le conseil académique le [d. h. Petraeus] fit venir à Leyde, pour travailler au catalogue des manuscrits orientaux." Der Katalog der orientalischen Hss. des Golius ist 1668 erschienen, s. Berghm. S. 14 Nr. 34; in Berghmans Exemplar, dem einzigen ihm bekannten (jetzt in der Kgl. Bibl. zu Stockholm, s. G. Berghman, Catalogue raisonné des impressions elzevir. de la Bibl. Roy. de Stockholm [1911], S. 289 Nr. 1990), ist die Jahreszahl vom Buchbinder weggeschnitten, aber die Göttinger Univ.-Bibl. besitzt ein gut erhaltenes Exemplar mit der Jahreszahl 1668. Der Katalog enthält keinerlei Angabe über die Art seiner Entstehung und den Verfasser. Woher Willems seine Notiz über die Autorschaft des Petraeus, den er ganz verkehrt als „ministre protestant à Amsterdam" bezeichnet, genommen hat, weiß ich nicht. Übrigens blieb der Lehrstuhl des Golius lange Zeit unbesetzt, s. Uchtman bei Juncker S. 195 und die unten S. 343 f. zitierte Lebensbeschreibung Bernards S. 44 f. (Bernard bewarb sich 1683 und später noch einmal um diesen Lehrstuhl, aber vergebens).

der Brev. exp. und der Diss. Guelph. eingehend über Petraeus' wissenschaftliche Absichten berichtet, deutet mit keinem Worte auf einen derartigen Plan hin, sondern spricht immer nur von dem Vorhaben des Petraeus, die von der früheren Reise mitgebrachten handschriftlichen Schätze herauszugeben, z. B. Brev. exp. S. 2: „. . . *M. Theodorus Petræus*, MSCRA rariſſima, . . . quæ Ipſemet . . . ad Europaios apportavit, præter cætera autem utriusq; Teſtamenti libros *Ae-gypt-iacâ et Aethiopicâ* linguâ operibus typographicis publicæ *paulatim* luci dare, deſiderio tenetur ſummo". Schon vor der Entdeckung der oben mitgeteilten Bestallung vermutete ich, daß der Hauptgrund, weshalb Petraeus keine Professur übernommen hat, darin zu suchen sei, daß er fürchtete, durch ein solches Amt zu sehr an der Ausführung seiner literarischen Pläne gehindert zu werden. Die Bestallung bestätigt jetzt diese Vermutung: Petraeus hat die Königsberger Professur zwar angenommen, aber nur unter der Bedingung, daß er vor ihrem Antritt erst seine orientalischen Werke herausgeben dürfe.

Im folgenden Jahre, 1667, ist dann auch in der Tat wieder ein orientalisches Werk von Petraeus erschienen, diesmal ein armenisches unter dem Titel: „(Armenischer Titel.) | DOCTRINA | CHRISTIANA, | ARMENICE, | In LATINUM verſa, & publicata | à | مُقْدَسِي | M. THEODORO PETRÆO, | Linguarum Orientalium Pro-| pagatore. | (Signet.) | AMSTELODAMI, | Impenſis Auctoris, & Typis Armeniorum. | CIↃ IↃC LXVII." 6 ungezählte Blätter und Seite 3—72 in 12⁰. Petraeus hat dies Werk dem Großen Kurfürsten gewidmet „propter memoriam oblati mihi ab Auguſta SERENITATE TUA muneris, dum me Profeſſione Linguarum Orientalium donare ac decorare gratioſiſſimè placuit" [1]). Er bittet den Kurfürsten, das Werk „ſerenâ fronte" aufzunehmen, „quô gratiſſimæ benignitatis favore

---

1) Schon im vorhergehenden Jahre hat auch der armenische Lehrer des Petraeus (vgl. oben S. 307 Anm. 1) dem Großen Kurfürsten seinen in Amsterdam gedruckten armenischen Psalter gewidmet. Die Widmung ist unterzeichnet „GABRIED WARTABIED, Sacerdos Armenus" und datiert „*Amſtelodami*, 19. *Octobr.* 1666"; sie stammt also aus derselben Zeit, in der Petraeus vom Großen Kurfürsten den Ruf nach Königsberg bekam (25. Okt. 1666). Am Schlusse der Titel des Großen Kurfürsten ist hinzugefügt „DOMINO ſuo Clementiſſimo, ac Evergetæ Munificentiſſimo", ganz ähnlich wie in der „Doctrina": „DOMINO MEO CLEMENTISSIMO, NEC NON EVERGETÆ MUNIFICENTISSIMO". Auch diese Widmung wird von Petraeus verfaßt sein, ebenso wie Oskans Widmungsepistel an Ludwig XIV. (s. oben S. 306). Petraeus hat seinen armenischen Freunden offenbar ebenso im Lateinischen geholfen, wie sie ihm im Armenischen.

exſtimulatus alia præclara & rara Manuſcripta, quà ſacra quà profana, variis Linguis Orientalibus contenta, & Tuo Electorali Splendori ad nunquam intermoriturum honorem reſervata, pro mediocritate meâ publicare valeam". Wir sehen also auch hier wieder, wie eben bei der Bestallung und schon bei mehreren anderen Gelegenheiten, daß das Streben des Petraeus vor allem auf die Herausgabe orientalischer Werke gerichtet war.

In der „Doctrina" hat Petraeus, nachdem er seit der Herausgabe der äthiopischen Texte (1660 und 1661) nur zwei kleine Specimina (1663) veröffentlicht hatte, noch einmal ein ganzes Werk herausgegeben. Dadurch hat er aber zugleich den Grund zu seinem wirtschaftlichen Ruin gelegt, der ihm dann weitere Publikationen unmöglich machte. Wir haben darüber einen mindestens in der Hauptsache durchaus zuverlässigen[1]) Bericht von dem Dr. theol. Johannes Werner aus Homberg in Hessen, einem etwas merkwürdigen Manne, der damals auch einige Zeit in Amsterdam lebte und durch seine etymologischen Forschungen[2]) in nähere Beziehungen zu Petraeus gekommen war[3]). Dieser spricht

1) Für die Zuverlässigkeit des zweifellos auf eigene Aussagen des Petraeus zurückgehenden Berichtes spricht vor allen Dingen die Angabe, daß Petraeus die Hälfte der Druckkosten der „Doctrina" getragen hat, s. unten S. 312. Denn aus dem „Impenſis Auctoris" auf dem Titel der „Doctrina" würde man vielmehr schließen, daß er die ganzen Kosten getragen hat.

2) Werner selbst sagt von sich in der Diss. Guelph. S. 3 f.: „exemplo virorum maximorum excitatus, ad *rimandas vocum cauſas*, Germanicarum potiſſimum, operam haud contemnendam contuli: in quo quidem ſtudii genere, non infitior, me mediocriter eſſe verſatum. Id quod cum primis M. Petræum ad ſocietatem mihi ſuam offerendam, solicitiusque me permovendum movit; eo præſertim, quod meum illud ſtudium ad linguarum moliendam demum Harmoniam, quam è cæteris cordi ſibi curæque eſſe profitebatur, momentum adeo poſſet afferre maximum." Vgl. auch den von Iac. Burckhard, Historiae Bibliothecae Augustae quae Wolffenbutteli est, pars III (1746), S. 303 f. abgedruckten Brief, welchen Werner am 1. Mai 1675 von Leipzig aus an den Wolfenbütteler Bibliothekar Hanisius geschrieben hat, und in welchem er sich als *„S. S. Theol. Doctor, Cauſæque vocum Inventor"* bezeichnet. Eine Probe seiner Kunst legt Werner ab in „Der Sonnen Tiſch" (s. unten S. 313 Anm. 3) auf Bl. A iij recto: „Gleich als nun Ein Kern in der Erden ſeine ſeite ſpaltet, und erſt ein eintzel Reiß ausläſſet, welches ſich dañ nicht vom Kern abſondert, ſondern wieder mit dem Kern vereinigt, und gleichſam verehlicht, und holt von Jhm Nahrung, ſtärck, Kraft, Saft und Geiſt, ſich aber bald hernach durch des Kerns Kraft und Schwängerung zweyet, oder in zwey-theilet (wannen her dz Wort zweyg, gleich als zwey-ig, ſeinen Namen hat, dann ſelten mehr Zweige, dañ einer, neben einander aus einem Aſt erwachſen) Alſo ward Adam in der Erden gebildet" usw.

3) Laut seiner Angabe in Diss. Guelph. S. 14 ist Werner auch bei der Redaktion der lateinischen Übersetzung der „Doctrina" zu Rate gezogen („me quo-

nämlich in der Diss. Guelph. S. 14 zunächst von der Zusammenarbeit des Petraeus mit Garabied Wartabied und Oskan bei der Herausgabe der „Doctrina“ und fährt dann folgendermaßen fort: „Verũ è laborum im̃enſitate aliquam ſaltem meſſem ut faceret Petræus, eosque perciperet fructus, quibus adminiſtris arduo ſuo inſtituto [1]) commodiùs invigilaret, dimidium ſchedarum impreſſarum numerum ſibi tenet, facto tamen & impenſarum dimidio, pro quo quidem fidem, peculii re, quin theſauri librarii parte majore pignori data, obſtringere coactus fuit, & nudus hodie à rerum gerendarum nervo, ære, & ab amicis imparatus.“ Petraeus hat also die Hälfte der Druckkosten der „Doctrina“ getragen und dafür auch die Hälfte der abgezogenen Exemplare bekommen. Und zur Bestreitung der Kosten hat er einen Teil seines „Bücherschatzes“, d. h. seiner Handschriften und gedruckten Bücher, verpfänden müssen [2]).

Vielleicht hat den Petraeus damals auch noch ein anderes Unglück betroffen. Werner Brev. exp. S. 3 sagt: „Mediis vero ad rem tantam [d. h. die Herausgabe seiner Werke] optatiùs perficiendam neceſſariis, caſu quodam triſti, pernicioſo atque exitioſo deſtitutus, . . .“, und entsprechend in der deutschen Übertragung der Brev. exp. S. 2: Petraeus wurde „der hierzu nöhtigen Mitteln, durch einen schweren Zwischen-Fall und Schaden, gantz unverhofft beraubt“. Infolge dieser mißlichen Lage, die es ihm unmöglich machte, weitere Werke auf eigene Kosten drucken zu lassen, hat Petraeus dann mit Hilfe Werners versucht, pekuniäre Unterstützung für die Herausgabe seiner Werke zu gewinnen. Werner berichtet darüber in der Diss. Guelph. S. 11 f. und in der Brev. exp. S. 3. Danach haben sich Petraeus und Werner zuerst (vielleicht schon im Jahre 1668, s. oben S. 282 zu Nr. 7 b) an reiche Leute in Amsterdam und im übrigen Holland gewendet, aber ohne Erfolg [3]). Dann hat Werner allein, aber mit Zustimmung des

que ſubinde quod ad ſtyli nitorẽ, theologicasq; dicendi rationes attinet, in conſilium adhibito“).

1) D. h. seinem Vorhaben, weitere orientalische Texte herauszugeben, vgl. den oben S. 269 angeführten Titel von Werners Brev. exp. („Brevis expositio instituti . . . de edendis in lucem . . . manuscriptis orientalibus . . .“).

2) Weitere Nachrichten über die Verpfändung von Hss. und Büchern in Amsterdam s. unten S. 338. 346.

3) Diss. Guelph. S. 11: „Mecœnatum . . . acquirendorum varia inita ſunt conſilia. Amſterdami & in Hollandia alibi ſunt quæſiti, tantâ adhibitâ à nobis diligentiâ, ut rem poſſe confici non diffideremus; at neque inventi tamen illi, neque nos multò plus profecimus, quàm *qui lavant laterem.*“ Brev. exp. S. 3: „ad ſuppetias ferendas Primorum ut & Negociatorum loci [d. h. Amsterdams] haud paucos, me quoq; comite quandoq;, tentavit: AT FRUSTRA!“ = deutsche Übertra-

Petraeus[1]) eine Reise durch Deutschland gemacht und dort bei Fürsten, Adligen und anderen angesehenen Leuten[2]) für Petraeus geworben, indem er Exemplare von Werken des Petraeus, die er aus Amsterdam mitgenommen oder von dort nachgeschickt bekommen hatte, überreichte oder zur Kenntnisnahme vorlegte und beim Knappwerden derselben auch eigene Schriften zur Orientierung über das Wirken des Petraeus drucken ließ und verteilte[3]).

---

gung S. 2/3: „Und ob Er wol viele Vornehme Leute selbiger Oerter, auch ſamt mir üm Beyſtand und wenigſt zum Vorſchuß etliches Gelds mit Fleiß erſucht, hat er dannoch nichts erhalten."

1) Nach Werner Brev. exp. S. 3 = deutsche Übertragung S. 3 hat Petraeus selbst Werner „gebeten, in unſer beider [d. h. Petraeus' und Werners] Nahmen zu unſern großmütigen, gutherzigen Deutſchen zu reiſen, und dieſelben nebſt unſers Vornehmens Oeffnung [d. h. Eröffnung, Mitteilung über unser Vorhaben, weitere orientalische Werke herauszugeben] üm eine anſehnliche Beyhülffe zu dieſem koſtbahren Wercke zu erſuchen". Daher setzt Werner unter die Diss. Guelph. geradezu den Namen des Petraeus neben seinen eigenen („. . . devotiſsimi, M. THEOD. PETRÆVS, | Et, qui illius nomine hæc offert humilimè [so!], JOH. VVERNERVS"). Und ähnlich unterzeichnet er die lateinische Fassung der Brev. exp. „nomine pariter Clariſs. Petræi"; auch erbietet er sich in einer Nachschrift, die sich in beiden Fassungen der Brev. exp. findet, den Beweis für die Zustimmung des Petraeus zu erbringen (die deutsche Fassung dieser Nachschrift lautet: „Auff G. begehren werde ich H. Petræi Conſens durch deſſen Handſchreiben, und die ſchöne Aethiopiſche Arabiſche und Armeniſche Schrifften in Originali, als eine raritet, vorzeigen"). Nach Diss. Guelph. S. 12 f. hat Petraeus sogar den Plan, selbst mit Werner nach Wolfenbüttel an den braunschweigisch-lüneburgischen Hof zu reisen, erwogen, aber aus Scheu vor einer Unterbrechung seiner Studien aufgegeben: „Agitatum quidem Petræo Aulæ Veſtræ adeundæ conſilium; quò tantorum Principum munificentiam gravibus piisque rationibus devinctam, ſtudiis ſuis, me Comite atque asſiſtente, conciliaret: At veritus, ne quam interim jacturam faceret ſtudiorum, mihi hoc negocii ut humeris exciperem ſolus, author fuit, transmisſis aliquot, quæ humiliter offerrentur, exemplaribus."

2) Die Brev. exp. widmet Werner „Allen Hochverſtändigen Liebhabern und Beförderern der Studien, wes Stands oder Würde ſie seyn mögen", s. den Titel oben S. 269.

3) Außer den oben S. 269 bereits angeführten Schriften (Diss. Guelph. lateinisch; Brev. exp. lateinisch und deutsch) hat Werner noch eine lateinische und eine deutsche Übersetzung der äthiopischen Homilie über die Geburt Christi (oben S. 279 ff. Nr. 7) und einiger kleiner äthiopischer Stücke drucken lassen. Der Titel der lateinischen Publikation lautet: „*MENSA SOLIS; (Mayda: zæhajæ:)* | Seu | ANIMÆ DAPES | SALUTIFERAE, AB AETHIOPIBUS | ſupra Aegyptum petitæ: | hoc eſt, | *Eximia quædam Monumenta Abiſſinica, eandem cum* | *nostra FIDEM Aethiopum Chriſtianam complexa;* | Nuper, cum variis variarum Ling. Orient. ſacris, profanis Manuſcriptis, Al-|kahiræ, Hieroſolymis & in CHRISTI Conditorio ſtudioſiſſime conquiſitis. | allata, & lingua typoque Aethiopico & Latino interlineari, *ceu duplici vaſe,* | Reip. Chriſtianæ AMSTERDAMI *appoſita*, | *A* | M. THEODORO PETRAEO, FLENSBURGO-CIMBRO, | hodie Amſterdami, ſingulari Ec-

Auf dieser Reise ist Werner, wie wir von ihm selbst hören, unter anderem in Ostfriesland und Oldenburg[1]) und bei dem in Wolfenbüttel residierenden Herzog Rudolf August von Braunschweig-Lüneburg und dessen Bruder und damaligem Statthalter, späterem Mitregenten, dem wegen seiner wissenschaftlichen Neigungen berühmten Herzog Anton Ulrich von Braunschweig-Lüneburg[2]) gewesen; für diese beiden Welfenfürsten hat er die Dissertatio Guelphica aufgesetzt[3]). Ferner hat sich Werner z. B. bei der Hoch-

---

clefiæ Chriftianæ Compendio atque | Ornamento, inter Mufas orientales degente; | *Nunc vero fola verfione Latina, cum Notis, ad excitandos piorum conatuum* | *Promotores ac Ευεργέτας, denuo prelo fubjecta.* | (Folgt ein langes Zitat aus Pomponius Mela, in welchem vom Sonnentisch die Rede ist.) | ANNO AERAE CHRISTIANAE CIↃ. IↃC. ILXX [das „I" vor „L" ist irrtümlich hinzugefügt]. 8 Blätter in 4⁰. Der Titel der deutschen Publikation lautet: „Der Sonnen Tisch, | Oder | Heyl-bringende Seelen-gerichte, von den Ethiopern abgeholet, | Das ist, | Etliche fürtreffliche Abiffinifche | Gedenck-Zeichen, | Welche mit uns einen Glauben ümbfangen; | Neulich, mit allerley raren Schrifften in unterfchiede-|nen Orientifchen Sprachen, zu Alkayr und Jerufalem in Christi | Grab (da meist alle Christliche Völcker Jhre Geistlichen halten) fleissigst aufgesucht, und von | dannen eingebracht, und nebst andern Büchern in der Ethiopischen und La-|teinischen Sprachen, gleich als in zweyerley Gefäßen, der | werthen Christenheit auffgesetzt, | durch | M. THEODORVM PETRAEVM, von Flensburg in Holstein: | Nun aber unsern lieben Teutschen zum Wolgefallen, und unter den-|selben treuhertzige Christliche Gemüther zu unsers Studii und Christlichen Vorhabens Be-|günstigung desto mehr zu erwecken, in Teutsch übersetzt, und mit etlichen | Anmerckungen vermehret | durch | Johannes Werner, von Homberg in Hessen, der Heil. | Göttl. Schrifft D. | (Folgt die Stelle aus Pomponius Mela, frei wiedergegeben.) | Zu Halberstadt, | Druckts Johann-Erasmus Hynitzsch, | Im Jahr nach Christi heiligen Geburth M. DC. LXX." 12 Blätter in 4⁰. Hiermit wird die Zahl der von Werner gedruckten Schriften erschöpft sein. Er verspricht zwar in der Diss. Guelph. S. 10 noch Abhandlungen über das Ägyptische und Äthiopische, aber in der später gedruckten Brev. exp., in der er auf S. 3 (= deutsche Übertragung S. 3) von seinen Druckschriften spricht, nennt er nur die oben angeführten und stellt weitere erst in Aussicht, „so bald die Mitteln solches verstatten werden".

1) Diss. Guelph. S. 11 (unmittelbare Fortsetzung des oben S. 312 Anm. 3 Zitierten): „Mutuo confilio [d. h. nach einem beiderseits, von Petraeus und Werner, gefaßten Plane] ad Frifios mihi Comitatumque Oldeburgicum, ubi Petræi memoria ob ftudiorum nobilitatem floret & gratisfima femper fuit, excurritur; eventu tamen votis minimè refpondente: eò quòd Oldeburgum, quod ad hoc attinet, poft Illuftrisfimi Comitis, gloriofæ memoriæ, deceffum [d. h. nach dem Tode Anton Günthers, des letzten Grafen von Oldenburg, † 19. Juni 1667] acceffum mihi effet, &c. Quo ex literis nunciis intellecto, parùm abfuit, quin omni fpe abjecta ille [d. h. Petraeus] filum horum ftudiorum abrumperet."

2) Über Anton Ulrich s. die Allgemeine Deutsche Biographie 1 (1875), S. 487. Ihm ist auch die erste Ausgabe von Ludolfs äthiopischer Grammatik (Lond. 1661) gewidmet.

3) Siehe den oben S. 269 angeführten Titel der Diss. Guelph.; die Namen

zeit des Grafen Ludwig zu Solms mit der Gräfin Luise zu Dohna [1]) als Gratulant eingestellt und seine Schrift „Der Sonnen Tisch“ (s. oben S. 313 Anm. 3) mit einer Widmung und einem umfangreichen Glückwunschschreiben überreicht [2]). Auch hat er, wie der von mir benutzte Sammelband der Wernerschen Schriften (Halle, Univ.-Bibl., Bb 8. 8°) lehrt, das (protestantische) Kloster Berge bei Magdeburg besucht und dem Abte [3]) seine sämtlichen auf Petraeus bezüglichen Druckschriften überreicht; denn jener offenbar von Werner selbst zusammengestellte und schon gebunden überreichte Sammelband, der zuerst die lateinischen Schriften Brev. exp., Mensa solis, Diss. Guelph. und dann die deutschen Übertragungen der Brev. exp. und der Mensa solis enthält, trägt auf dem Titelblatte der ersten Schrift in dem gewiß eigens für solche Dedikationen leer gelassenen Raume hinter „Musagetis cujuscumque status et ordinis“ [4]) den von Werner selbst stammenden handschriftlichen Zusatz „*Jmprimis | R. D. Abbati, totiq; conventui | Bergensi,*“ und daneben auf der Rückseite des Vorsetzblattes die gleichfalls von Werner geschriebene Notiz „*Pro bibliotheca Abbatiæ Bergensis | prope Magdeburgum, | ad perpetuam rerum noſtrarū memoriam, | relinquit hæc Author.*“ — Werners Werbereise in Deutschland fällt in die Jahre 1669 und 1670. Am 10. Juni 1669 ist er in Wolfenbüttel gewesen und hat dort der Herzoglichen Bibliothek

der beiden Herzöge werden allerdings nicht auf dem Titel, wohl aber am Anfange der Schrift selbst genannt. Weiteres s. unten S. 316 Anm. 2.

1) Nach Rudolph Graf zu Solms-Laubach, Geschichte des Grafen- und Fürstenhauses Solms (1865), Tab. VII bei S. 209 hätte diese Hochzeit 1669 stattgefunden. Dagegen ist „Der Sonnen Tisch“ vom Jahre 1670 datiert und muß aus dem Anfange dieses Jahres stammen, denn Werner sagt Bl. B ij recto, daß „wir die H. Geburt Christi, wovon auch diese Ethiopische Homilia handelt, noch unlängst gefeyret, und annoch in frischer Gedächtniß haben“. Dies stimmt auch völlig dazu, daß das erste Kind aus jener Ehe nach der angeführten Tabelle am 22. Nov. 1670 geboren ist, zumal jene Ehe sich durch außerordentlich prompte Fruchtbarkeit auszeichnet (die folgenden Kinder wurden geboren am 17. Okt. 1671, 18. Sept. 1672 u.s.w.).

2) Widmung und Glückwunschschreiben finden sich nur in der deutschen Fassung von „Der Sonnen Tisch“, nicht in der lateinischen (s. oben S. 313 Anm. 3).

3) Abt von Berge war damals Sebastian Göbel (1660—1685), s. H. Holstein, Geschichte der ehemaligen Schule zu Kloster Berge (1886), S. 8—10.

4) Siehe oben S. 269. Den hinter „ordinis“ stehenden Punkt hat Werner, als er das Folgende hinzufügte, in ein Komma korrigiert. Auch sonst enthält der Sammelband mehrere Korrekturen, die wohl sämtlich von Werner selbst herstammen. In den wenigen Fällen, wo solche Korrekturen in meinen Zitaten aus Werners Schriften vorkamen, habe ich sie ohne weitere Bemerkung aufgenommen, da es sich dabei nur um die Verbesserung von Druckfehlern handelte.

ein Exemplar der von Petraeus herausgegebenen armenischen „Doctrina“ [1]) und seine eigene, zunächst nur handschriftlich aufgesetzte Dissertatio Guelphica [2]) überreicht. Später hat er dann, wie schon erwähnt, die Diss. Guelph. und andere Schriften drucken lassen, um durch ihre weitere Verbreitung Interesse für Petraeus zu erwecken; alle diese Schriften tragen die Jahreszahl 1670 [3]) mit Ausnahme der überhaupt nicht datierten Diss. Guelph., die aber in der Brev. exp. S. 3 als bereits gedruckt erwähnt wird, also 1669 oder 1670 gedruckt sein muß. — Irgendein nennenswerter Erfolg war übrigens, soviel wir wissen, auch dieser Wernerschen Werbereise nicht beschieden; sie wird kaum mehr als die Kosten der Reise [4]) und des Druckes der Wernerschen Schriften [5]) abgeworfen haben.

Seine letzte Lebenszeit hat Petraeus nach Moller S. 490 in Kopenhagen zugebracht. An der Richtigkeit dieser Angabe ist nicht zu zweifeln; denn der Tübinger Professor Benedikt Hopfer, der 1671 bei einer Reise durch verschiedene Länder manche Ge-

1) Werner erwähnt die Überreichung der „Doctrina“ an die Hzgl. Bibl. zu Wolfenbüttel auf dem Titel seiner Diss. Guelph., s. oben S. 269. Daher fragte ich bei der Hzgl. Bibl. an, ob jenes Exemplar der Doctrina noch vorhanden sei und etwa eine Widmung Werners mit Angabe des Datums enthalte. Hierauf teilte mir der Oberbibliothekar Prof. Dr. G. Milchsack mit, daß das fragliche Exemplar in der Tat da ist (Signatur: 738. 16 Theol. 8⁰) und auf dem Vorsetzblatt folgende eigenhändige Widmung Werners trägt: *Ad | Serenissimi Principis ac Dni | D. Rudolphi Augusti, Brunsv. | et Luneburg. &c. Ducis, principis | ac Dni Mei Clementissi | Bibliothecam Augustam | À M. Theodoro Petræo, Holsato, | Linguarū Orientaliū propagatore | hunc humilimè* [so!] *offert libellū | Wolfenbüttel, | 10. Jun. 1669 | Joh. Wernerus | SS. Theol. Doctor* (die beiden letzten Zeilen stehen rechts, die beiden vorhergehenden etwas höher links).

2) Das damals von Werner handschriftlich überreichte Exemplar der Diss. Guelph. hat sich jetzt unter den Handschriften der Hzgl. Bibl. zu Wolfenbüttel wiedergefunden. Es trägt, wie mir der Oberbibliothekar Prof. Dr. G. Milchsack mitteilt, die Signatur „263. 8 Extr. 4⁰“. Der Titel stimmt mit dem des Druckes (s. oben S. 269), abgesehen von stilistischen Kleinigkeiten, im ganzen überein, nur fehlen natürlich die Zeilen „Nunc autem chalcographico opere“ bis „*communicata*“, und am Schlusse, wo im Drucke der Druckort und der Drucker angegeben sind, steht „*Guelpherbyti, | Anno M. DC. LXIX. 10. Junio.*“ Die Handschrift enthält 18 beschriebene Blätter. Ihr Text weicht teilweise von dem des Druckes ab; Werner hat also seinen Aufsatz, ehe er ihn drucken ließ, nochmals überarbeitet.

3) Über die genauere Zeit des Druckes von „Der Sonnen Tisch“ s. oben S. 315 Anm. 1.

4) Werner Brev. exp. S. 3 = deutsche Übertragung S. 3 spricht selbst von den „schweren Reise- und Zehrungs-Kosten“, die ihn öfters zur Veräußerung der Druckwerke des Petraeus, die er mit sich führte, gezwungen haben.

5) Vgl. oben S. 313 f. den Schluß von Anm. 3.

lehrte aufgesucht hat [1]), nennt Petraeus unter denjenigen, die er „in Daniae metropoli“ besucht hat. Hopfers Schilderung des Petraeus [2]) hat Moller S. 491 abgedruckt; mir widersteht es, sie hier nochmals zu wiederholen, da sie offenbar großenteils auf gemeinem Klatsch beruht. Zuverlässig folgt aus ihr nur, daß es dem Petraeus in Kopenhagen recht kümmerlich ergangen ist; dazu stimmt auch die Angabe Uchtmans (Juncker S. 195), daß Petraeus „re familiari satis angusta“ gezwungen sei, Amsterdam zu verlassen. Außerdem gewinnt man aus Hopfers Bericht den Eindruck, daß Petraeus gegen Ende seines Lebens, durch die Erfolglosigkeit seiner Bestrebungen verbittert, sich von der Welt zurückgezogen hatte.

Seine Übersiedelung nach Kopenhagen mag vielleicht mit dem oben S. 308 erwähnten Rufe nach Kopenhagen zusammengehangen haben. Als Zeit der Übersiedelung gibt Moller das Jahr 1669 an. Dies kann aber nicht stimmen; denn Werner bezeichnet noch in der letzten seiner Schriften, der Brev. exp., die er sicher nicht ganz zu Anfang des Jahres 1670 hat drucken lassen [3]), den Petraeus als in Amsterdam wohnhaft [4]); und daß Werner darin recht unterrichtet war, kann kaum zweifelhaft sein [5]).

Als Todesjahr des Petraeus gibt Moller S. 490 das Jahr 1673 an. Dies kann aber auch nicht stimmen, vielmehr muß er schon 1672 gestorben sein. Denn nach E. C. Werlauff, Historiske Efterretninger om det store kongelige Bibliothek i Kiøbenhavn (1844), S. 84 Anm. b hat Petraeus' Witwe Clara geb. von Bülow [6]),

1) Hopfer berichtet über die Reise in zwei Briefen, die vom 20. Mai 1673 und 5. Mai 1674 datiert sind, s. Rolandi Maresii epistolarum philologicarum libri II (1687), S. 673—688. Die Zeit der Reise gibt er nicht an, doch ergibt sie sich daraus, daß Hopfer in Paris Wansleben bei der Vorbereitung für seine zweite Orientreise traf (S. 678). Diese Reise wurde nämlich im März 1671 beschlossen und gegen Ende April 1671 angetreten, s. H. Omont, Missions archéol. franç. en Orient 1 (1902), S. 56. 64. Da nun Hopfer in England, wohin er von Frankreich ging, keinen vollen Monat blieb (S. 678), Belgien schnell durcheilte (S. 679) und dann nur in den Niederlanden sich länger aufhielt (besonders in Utrecht, wo er etwa drei Monate blieb, s. S. 679), so wird er noch in demselben Jahre 1671 nach Kopenhagen gekommen sein.

2) A. a. O., S. 684—686.

3) Werner erwähnt in der Brev. exp. S. 3 = deutsche Übertragung S. 3 die „Mensa solis“ = „Der Sonnen Tisch“ als früher gedruckt. „Der Sonnen Tisch“ ist aber zu Anfang des Jahres 1670 gedruckt, s. oben S. 315 Anm. 1.

4) Siehe den oben S. 269 angeführten Titel der lateinischen Fassung der Brev. exp. In der deutschen Fassung heißt es auf S. 2: „zu Amsterdam wohnhafft“.

5) Indessen wäre Petraeus, wenn die oben S. 308 Anm. 3 erwähnte Nachricht richtig ist, zu Anfang des Jahres 1670 Professor in Kiel gewesen.

6) In den Aktenfaszikeln III. A. 1 und III. B. 2 der Kgl. Bibl. zu Berlin

die er mit seinen beiden Kindern[1]) in großer Dürftigkeit zurückgelassen hat[2]), schon am 21. Dez. 1672 von der Trinitatis-Kirche in Kopenhagen ein Almosen von 10 Talern[3]) bekommen.

Über Nissels wissenschaftliche Persönlichkeit urteilt C. Siegfried in der Allgemeinen Deutschen Biographie 23 (1886), S. 702 f. sehr absprechend. Er sagt zuerst: Nissel „nennt sich auf seinen Büchertiteln orientalium linguarum φιλομαθής, linguarum orientalium propagator[4]), scheint also außer diesen selbverliehenen Eigenschaften weiter keine amtliche besessen zu haben". Nachher berichtet er ausführlicher über einen „seltsamen Handel", der sich im XVIII. Jahrh. an Nissels hebräische Bibel (s. oben S. 288 Anm. 2) angeknüpft hat. Siegfried sagt da: „Wenn es auf dem hebräischen Titel dieser Bibel hieß: ›wir haben sie aus einem sehr alten Buche abgeschrieben von Buchstaben zu Buchstaben‹, so mußte nothwendig jeder denken, daß es sich hier um Wiedergabe einer sehr alten und besonders werthvollen Handschrift handle. Und so ward auch die Sache damals [d. h. nach Nissels Tode] zuerst aufgefaßt. Tychsen in seinem tentamen de variis codd. hebr.

(vgl. unten S. 337 ff.) finden sich zwölf Unterschriften der Witwe, von denen sie aber nur vier mit ihrer eigenen, sehr unbeholfenen Hand geschrieben hat, während die übrigen von den Schreibern, die ihre Eingaben aufgesetzt haben, geschrieben sind. Sie selbst zeichnet Fasz. III. A. 1, Seite 22 „clara bilou", 26 „clara petra geboren uan bilou", 29 „clara pretrif [so!] geboren uan beilou", 30 „clara preti [so!] geboren u bilou". Die Schreiber zeichnen Fasz. III. A. 1, S. 17 „Clara von Bülow", 23 „Clara von Bülowin"; Fasz. III. B. 2, Stück 1 und 2 „Clara Petræsen gebohrne Bülowin", 19 „Clara Petre gebohrne von Bülowin", 26 „Clara Bülowin", 29 „Clara Petri, geborne von Büloin", drittletztes Stück „Clara von Bülowin". Nach Moller S. 490 und Thomsen (s. oben S. 290) wäre die Frau des Petraeus eine Holländerin gewesen, aber das wird durch ihren Mädchennamen widerlegt.

1) Die beiden Kinder, welche Moller S. 490 erwähnt, kommen auch in den Berliner Aktenfaszikeln (s. die vorige Anm.) vor. Der Sohn besuchte um 1688 die Universität, s. unten S. 335 Anm. 2.

2) Auch dies erwähnt die Witwe in den Berliner Aktenfaszikeln, vgl. besonders die unten S. 335 Anm. 2 angeführte Stelle.

3) Werlauff: „10 Sl. Daler". Das bedeutet, wie mich Herr Dr. Jan Eyser (Kopenhagen) belehrte, „10 Slet(te)daler" d. h. schlichte Taler, kleinere Taler im Unterschiede von „Rigsdaler" d. h. Reichstalern.

4) Diesen Titel hat nicht etwa erst Nissel erfunden, vielmehr kommt er schon früher vor; z. B. widmet Joh. Ernst Gerhard seine Orationis Dominicae in linguâ Aethiopica analysis grammatica (Wittenberg 1647) „Dn. Johanni Zechendorffio, Philologo insigni, & Lingg. Orientalium Propagatori felicissimo".

generibus S. 227. 346 führt N. unter denjenigen auf, welche nach ältesten Handschriften das A. T. herausgegeben haben, und ermahnt dazu, die Lesarten dieser Ausgabe zu beachten. . . . . Nach einiger Zeit aber entdeckte Tychsen geleitet durch die circelli critici unserer Ausgabe, daß dieselbe nichts weiter als ein Abdruck der Ausgabe von Elias Hutter von 1587 sei, auf welche wegen ihrer Seltenheit Niemand verfallen war . . . . . Der Leser wird hiernach ermessen, in wieweit N. sich mit Recht einen linguarum orientalium propagator nennen konnte." Aber diese Ausführung Siegfrieds ist ganz schief und seine Beurteilung Nissels entschieden ungerecht. Wenn Nissel als Quelle seiner Bibelausgabe ein „altes, veraltetes Buch" (ספר ישן נושן, vgl. Lev. 26 10) angibt, so ist damit keineswegs gesagt, daß dies „Buch" eine Handschrift ist; denn ספר an sich heißt nicht „Handschrift", und mit dem Prädikate „alt" war man damals sehr freigebig, vgl. meine Bemerkungen über Nissels Bezeichnung des Potkenschen äthiopischen Psalters als „vetustus codex" oben S. 275 f. Ganz verkehrt aber ist es, wenn Siegfried behauptet, man habe „die Sache damals [d. h. nach Nissels Tode] zuerst so aufgefaßt". Vor Tychsen hat niemand eine solche Auffassung vertreten, und da es auf dem lateinischen Titel der Nisselschen Bibel (s. oben S. 288 Anm. 2) heißt: „Ex optimis Editionibus diligenter expreſſa", so lag eine solche Auffassung auch gar nicht nahe. Daß Tychsen dann aber in der geschilderten Weise hereingefallen ist, um nachher selbst seinen Hereinfall zu erkennen, kann man doch unmöglich auf Nissels Schuldkonto setzen.

Will man Nissels Bibelausgabe gerecht beurteilen, so muß man sie nach den Ansprüchen beurteilen, welche Nissel selbst erhebt. Er selbst behauptet aber nicht, einen neuen, aus Handschriften verbesserten Text zu bieten, sondern will nur, wie schon oben S. 289 bemerkt, eine in erster Linie für den Gebrauch der studierenden Jugend geeignete, möglichst praktische Handausgabe liefern, die dabei natürlich auch sorgfältig gedruckt sein soll. Und daß er dies Ziel im großen und ganzen durchaus erreicht hat, wird man kaum bestreiten können. Von den Neuerungen, welche Nissel unter jenem praktischen Gesichtspunkte eingeführt hat, verdient besondere Erwähnung die schon auf dem Titel und dann auch in den empfehlenden Vorreden der Leidener theologischen Fakultät und des Hebraisten Uchtman erwähnte Durchführung der Verszählung, welche das Auffinden zitierter Stellen sehr erleichtert. Während nämlich in den älteren Ausgaben der hebräischen Bibel höchstens der jeweils erste, fünfte, zehnte, funfzehnte Vers usw.

mit den hebräischen Zahlzeichen א, ה, י, טו usw. gezählt waren[1]), versah Nissel auch die übrigen Verse mit ihren Zahlen, wählte dafür aber arabische Ziffern, so daß der eigentümliche Wechsel א, 2, 3, 4, ה, 6, 7, 8, 9, י, 11 usw. entstand, der seitdem in so vielen Ausgaben wiederkehrt. Genau dieselbe praktische Neuerung findet sich allerdings auch schon in der 1661, also ein Jahr vor Nissels Ausgabe, zu Amsterdam erschienenen Bibel des Jos. Athias und wird auch in deren Vorrede von dem Utrechter Prof. Joh. Leusden unter ihren Vorzügen genannt. Folglich ist Athias hierin Nissel zuvorgekommen. In Wirklichkeit aber gehört die Priorität der Erfindung doch vielleicht Nissel, da dieser volle sieben Jahre an seiner Bibel gedruckt (s. oben S. 290 Anm. 1), also vermutlich vor Athias mit dem Drucke begonnen hat. — Übrigens muß man bei der Beurteilung der Nisselschen Bibelausgabe bedenken, daß Nissel sie, wie schon oben S. 289 bemerkt, offenbar hauptsächlich in der Absicht unternommen hat, durch sie die für seine Verhältnisse zweifellos sehr beträchtlichen Unkosten seiner Druckerei wiedereinzubringen. Wenn er dennoch diesen Druck nicht als bloßes Geschäftsunternehmen behandelt und möglichst schnell abgetan, sondern sich redliche Mühe mit ihm gegeben hat, so ist schon das anerkennenswert.

Außer seiner hebräischen Bibel hat Nissel, zum Teil in Gemeinschaft mit Petraeus, die oben S. 271 ff. unter Nr. 1—4. 6. 8 beschriebenen äthiopischen und arabischen Bibeltexte herausgegeben, ferner 1646 die auf S. 285 erwähnte, „exercitii loco“ verfaßte „Oratio syriaca“ (Berghm. S. 9 Nr. 17) und 1655 das „Testamentum inter Muhamedem et Christianæ religionis populos initum“ und die 14. und 15. Sure (Willems S. 191 f. Nr. 770). Auch über diese Veröffentlichungen sind sehr harte Urteile gefällt, z. B. von Ludolfs abessinischem Freunde Gregorius, der in einem Briefe an Ludolf vom 10. Nov. 1657 über den äthiopischen Text in den Nissel-Petraeus'schen Ausgaben der katholischen Briefe (Nr. 1—3) schrieb: „*Totus eſt mendoſus et ſphalmatis plenus, nec lectu dignus*“ (nach Ludolfs Übersetzung im Lexicon, ed. II [1699], erste Seite des „Cata-

1) Dies gilt allerdings nur für die Ausgaben des bloßen hebräischen Textes. Dagegen sind alle Verse bereits durchgezählt a) mit lauter arabischen Ziffern in der Antwerpener, Pariser und Londoner Polyglotte, wo eine vollständige Verszählung auch um so unentbehrlicher war, als man nur mit ihrer Hilfe die in diesen Werken zusammengestellten Texte bequem vergleichen konnte; b) mit lauter hebräischen Zahlbuchstaben in der 1653 zu Amsterdam erschienenen hebräischen Bibel mit dem Kommentare Raschis, wo die Verszahlen des Textes im Kommentare wiederkehren.

logus librorum"). Es läßt sich auch durchaus nicht leugnen, daß sehr schlimme Fehler darin vorkommen; schier unbegreiflich ist es z. B., worauf das bei J. H. Zedler erschienene „Große vollständige Universal-Lexicon" 24 (Lpz. u. Halle 1740), Sp. 1011 hinweist, daß Nissel und Petraeus in Iac. 1 1 das in den äthiopischen Text übernommene griechische Wort διασπορά nicht erkannt, sondern es in ihrer lateinischen Übersetzung völlig sinnlos durch „Ifachar" wiedergegeben haben. Auch hat Christoph. Aug. Bodius, Fragmenta Veteris Testamenti ex versione Aethiopici interpretis (Guelpherb. 1755) gewiß nicht ungerecht geurteilt, wenn er auf S. 10, wo er die älteren lateinischen Übersetzungen äthiopischer Bibeltexte in bessere und schlechtere einteilt, die Nisselschen zu den schlechteren rechnet[1]) und auf S. 11 die Nissel-Petraeus'schen Ausgaben neutestamentlicher Stücke für noch fehlerhafter als die in der Londoner Polyglotte erklärt; denn Bode, der selbst alle bis dahin herausgegebenen äthiopischen Bibeltexte neu ins Lateinische übersetzt hat, hat diese nebst ihren früheren lateinischen Übersetzungen genau durchgearbeitet und auf S. 12 zum Beweis die Fehler von Nissels Übersetzung des Cant. zusammengestellt. Aber bei alledem muß man, wie auch Ludolf und Bode betont haben, immer bedenken, wie dürftig die Hilfsmittel waren, welche Nissel damals, vor dem Erscheinen von Ludolfs Grammatik und Lexikon, zur Verfügung standen. Und auf jeden Fall muß man bei einem Gelehrten, der alle seine Werke auf eigene Kosten gedruckt und sich, um sie drucken zu können, trotz seiner dürftigen Verhältnisse sogar eine eigene Druckerei angeschafft hat, seinen Eifer für die Wissenschaft anerkennen, selbst wenn sein Können manchmal hinter seinem Wollen zurückgeblieben ist.

Wie über Nissel, sind auch über Petraeus recht absprechende Urteile gefällt. Doch beziehen sich diese auf sein äußeres Leben in seiner letzten Zeit, wo es ihm zweifellos sehr kümmerlich ging, und auf seine „invidia", wie Ludolf sagt (s. oben S. 300), d. h. auf den passiven Widerstand, welchen er unter Umständen allen Versuchen, ihm sein aus dem Orient mitgebrachtes Wissen abzuzapfen, entgegensetzen konnte, und sind schon von Moller S. 490 f. in ihrer Nichtigkeit nachgewiesen, resp. auf ihr richtiges Maß zurückgeführt. Dagegen sind seine Kenntnisse auch von einem so kompetenten Beurteiler wie Hiob Ludolf, obwohl dieser mit ihm wegen seiner „invidia" höchst unzufrieden war, voll anerkannt worden

1) Die anderen „schlechteren" sind die von Dudley Loftus und Edmund Castell in der Londoner Polyglotte.

in dem schon oben S. 300 angeführten Satze: „*Theod. Petraeum fateor in omni literatura Orientali egregie versatum fuisse*“. Fehler kommen natürlich auch bei Petraeus vor. Besonders die ersten Übersetzungen äthiopischer Texte, welche er mit Nissel gemeinsam gemacht hat, lassen, wie bemerkt, viel zu wünschen übrig; und das sinnlose „Iſachar“ statt διασπορά Iac. 1 1 kommt ja doch auch zur Hälfte auf Petraeus' Rechnung. Aber damals war Petraeus eben, wie Bode a. a. O., S. 10 sagt, „Aethiopismi adhuc parumper gnarus“. Später dagegen hat er seine äthiopischen Kenntnisse auf seiner Orientreise bedeutend erweitert, und so steht Bode nicht an, Petraeus' spätere Übersetzungen zu den „besseren“ zu rechnen, wenn er ihnen auch nur die letzte Stelle unter diesen „besseren“ anweist [1]).

Mag man aber auch dem Petraeus im einzelnen manche Fehler nachweisen können, auf jeden Fall darf man nicht verkennen, daß er sich hohe und wahrhaft erstrebenswerte Ziele gesteckt hat. Besonders charakteristisch für ihn ist es, daß er sich nicht mit dem begnügte, was er von okzidentalischen Gelehrten über die orientalischen Sprachen und Literaturen erfahren konnte, sondern das Hauptgewicht darauf legte, von den Orientalen selbst ihre Sprachen zu lernen [2]), wobei er natürlich zugleich in die ganze Denk- und Auffassungsweise derselben besser eindrang, und daß er besonders bestrebt war, neue Texte aufzufinden und zu veröffentlichen. So suchte er überall ein wahrhaft lebendiges und authentisches Wissen vom Orient zu erwerben und dieses dann durch seine Werke auch auf andere zu übertragen [3]). Dabei beschränkte er sich nicht auf einzelne orientalische Sprachen, sondern studierte alle, die er noch irgendwie lebendig vorfand, Arabisch und Äthiopisch so gut wie Persisch und Türkisch und wie Koptisch, Armenisch und auch Neugriechisch [4]). Hätte er mehr Glück gehabt und das, was er wollte, ausführen können, so würde er zweifelsohne zu den Bahnbrechern der Orientalistik im XVII. Jahrh.

---

1) Die übrigen „besseren“ sind die von Joh. Heinr. Michaelis, G. C. Bürcklin und G. Otho, also Schülern Ludolfs, die weit bessere Hilfsmittel zur Verfügung hatten als Petraeus.

2) Siehe oben S. 295. Hiermit hängt es zusammen, daß Petraeus auch die damals übliche Aussprache des Koptischen aufgezeichnet hat, s. oben S. 297 f.

3) Über ähnliche Tendenzen bei Ludolf s. Flemming in den Beiträgen zur Assyriologie 2 (1891, resp. 1894), S. 109.

4) Werner Diss. Guelph. S. 8 nennt unter den Werken, deren Herausgabe Petraeus geplant hat, auch „*Græcorum Confeſsio modernorum, Græca vulgari*, cui ipſe Latinam verſionem adjecit“.

zu zählen sein. Für das Koptische z. B. würde er durch seine Arbeiten, wenn es ihm vergönnt gewesen wäre, sie gedruckt zu sehen, die bis dahin fehlende und dann erst im XVIII. Jahrh. durch Wilkins gelegte Grundlage geschaffen haben, vgl. L. Stern, Kopt. Gramm. (1880), S. VIII: „Der erste, welcher sich um 1660 aus der literatur selbst eine recht ansehnliche kenntniß des koptischen erwarb, ohne indeß mit seiner errungenschaft hervortreten zu können, war Theod. Petraeus aus Flensburg“.

III. Nissels und Petraeus' äthiopische Typen.

Antoine d'Abbadie, der für seinen Catalogue raisonné de manuscrits éthiopiens appartenant à Antoine d'Abbadie (Paris, Imprim. impér., 1859) die ersten wirklich ganz schönen äthiopischen Typen hat schneiden lassen, gibt in der Vorrede zu diesem Werke auch eine Übersicht über die bis dahin verwendeten äthiopischen Schriftarten. Er unterscheidet im ganzen fünf Schriftarten, von denen drei dem XVI. und XVII. Jahrhundert angehören, nämlich 1) die Typen der Propaganda, die aus der Zeit um 1513 stammen müssen, da schon Potkens 1513 in Rom erschienener äthiopischer Psalter mit ihnen gedruckt ist (neuerdings in dem 1815 zu London erschienenen Psalter nachgebildet); 2) die Typen Hiob Ludolfs, die besonders in Deutschland sehr viel gebraucht sind; 3) die Typen der Londoner Polyglotte, die auch „dans les livres d'Esdras imprimés à Oxford“ (d'Abbadie meint die 1820 von Laurence herausgegebene Esdras-Apokalypse) verwendet sind. Aber diese Darstellung Abbadies ist nicht nur unvollständig, sondern wirft auch in zwei Fällen verschiedene Schriftarten zusammen: die Typen Potkens stammen natürlich nicht von der erst 1622 gegründeten Congregatio de propaganda fide und unterscheiden sich auch deutlich von den Propaganda-Typen sowohl in der Form vieler Buchstaben als auch darin, daß die Potkensche Schrift aufrecht steht, während die Propaganda-Schrift nach rechts geneigt („kursiv“) ist; und die Schrift der Londoner Polyglotte ist der Oxforder Schrift zwar im Gesamtbilde ähnlich, läuft aber schmäler und weicht auch in manchen Einzelheiten ab.

Einige Verbesserungen bringt die Darstellung der äthiopischen Typographie bei Reed S. 69. Doch ist auch sie unvollständig und ungenau. Daher gebe ich hier zunächst einen kurzen Überblick über die sonstigen äthiopischen Typen des XVI. und XVII. Jahrhunderts, um dann genauer auf die Geschichte der Nissel-Petraeus'schen Typen einzugehen.

Im XVI. und XVII. Jahrh. kommen außer den Nissel-Petraeus'schen, soviel ich weiß, sechs[1]) Arten äthiopischer Typen vor:

1) in den beiden Psalterdrucken Potkens Rom 1513 (bloß der äthiopische Text, aber mit Od. und Cant.) und Köln 1518 (Psalterium in quatuor linguis, nur Ps. 1—150),

2) in dem 1548/49 in Rom von Tasfā-Ṣejōn (Petrus Aethiops) herausgegebenen Neuen Testament und in der ebenda 1552 erschienenen Grammatik des Marianus Victorius[2]),

3) in der 1630 in Rom veranstalteten Neuausgabe der Grammatik des Victorius, in Athanasius Kirchers Prodromus Coptus (Rom 1636) und Iacobus Wemmers' Lexicon Aethiopicum (Rom 1638),

4) in Joh. Ernst Gerhards Neuausgabe von Wilh. Schickards Institutiones linguae Ebraeae (Jena 1647), in ebendesselben Orationis Dominicae in linguâ Aethiopica analysis grammatica (Wittenberg 1647) und in Joh. Friedr. Nicolais Hodogeticum (so!) orientale harmonicum (Jena 1670),

5) in der 1657 vollendeten Londoner Polyglotte und in der 1661 in London erschienenen ersten Ausgabe von Hiob Ludolfs äthiopischer Grammatik und Lexikon,

6) in Hiob Ludolfs 1681 zu Frankfurt a. M. erschienener Historia Aethiopica und anderen Werken desselben und anderer Gelehrten.

---

1) Die unten S. 326 bei der sechsten Typenart zu erwähnende ältere Nebenart ist dabei nicht mitgezählt.

2) F. Praetorius, Äthiop. Gramm. (1886; = Porta ling. or. VII), Litteratura S. 22 gibt als Erscheinungsjahr dieser Grammatik 1548 an und fügt hinzu: „iterum editum 1552 et 1630". Aber dies ist ein Irrtum. Das Werk ist 1552 erstmalig erschienen. Der genaue Titel des Werkes ist: „(Äthiop. Titel.) | CHALDEAE | SEV AETHIOPICAE | LINGVAE | INSTITVTIONES | Nunquam antea a Latinis viſæ, opus | vtile, ac eruditum. | Item. | OMNIVM AETHIOPIAE REGVM | qui ab inundato terrarũ orbe vſq; | ad noſtra tẽpora imperarunt | Libellus: | Hactenus tam Græcis, quam Latinis ignoratus, | nuper ex Aethiopica translatus lingua. | (Signet.)" Am Schlusse des Werkes steht: „FINIS. | Impreſſit oĩa quæ in hoc libro cõtinentur, | ex primatũ licentia Valerius Dori-|cus Brixien. opera Angeli | de Oldradis. | Romæ Anno a natali Chriſti. M. D. LII." Das Werk umfaßt (einschließlich der Titelseite) $9^1/_2$ Quartbogen = 76 ungezählte Seiten; das auf dem Titel an zweiter Stelle angekündigte Verzeichnis der äthiopischen Könige nimmt die letzten $1^1/_2$ Bogen ein und hat auch noch einen Sondertitel (erste Seite des Bogens G). — Auf der Rückseite des Haupttitels beginnt die 13 Seiten lange Widmungsepistel: „MARCELLO CERVINO CARD. | AMPLISSIMO. | Marianus Victorius Reatinus. S. P. D." Bemerkenswert ist, daß Victorius auf der 10. Seite dieser Widmungsepistel sagt, Cervinus habe das äthiopische Neue Testament drucken und herausgeben lassen („imprimi, ædiq; curaſti").

Die erste Typenart hat wahrscheinlich Potken selbst in Rom schneiden lassen und zwar zwischen 1511, wo er nach seiner Angabe zuerst die Abessinier in Rom fand und Äthiopisch von ihnen zu lernen begann, und 1513, wo er zum ersten Male den Psalter herausgab[1]). Später muß er diese Typen nach Köln mitgenommen haben, da auch sein Kölner Psalter mit ihnen gedruckt ist.

Wie die erste, so weist auch die zweite und dritte Typenart auf Rom als ihren Ursprungsort hin. Die zweite ist natürlich für den Druck des Neuen Testamentes geschnitten; vielleicht hat Marcello Cervini, der 1555 kurze Zeit als Marcellus II. auf dem päpstlichen Throne saß, die Anfertigung dieser Typen veranlaßt, vgl. oben S. 324 Anm. 2 Schl. Genaue Nachricht besitzen wir über den Ursprung der dritten Typenart, und zwar in der an Urban VIII. gerichteten Widmungsepistel der Neuausgabe der Grammatik des Victorius. Danach haben die in Abessinien missionierenden Jesuiten, als sie dort auf dem Gipfel ihrer (1632 plötzlich zusammengebrochenen) Macht standen, nach Rom Zeichnungen der äthiopischen Buchstaben in drei verschiedenen Größen geschickt und gebeten, diese in Rom für sie schneiden zu lassen und ihnen zuzuschicken, damit sie den römisch-katholischen Glauben in Abessinien auch durch die Herausgabe von Büchern ausbreiten könnten. Der Papst ist diesem Wunsche nachgekommen und hat die Herstellung der Typen dem „Achilles Venerius, Agens Sacr. Congregationis de Propaganda Fide“ übertragen, und dieser hat dann die kleinste jener drei eingesandten Größen schneiden lassen und das Schriftgut nach Abessinien geschickt, zugleich aber auch einen Fonds derselben Typen in Rom für den Gebrauch der Propaganda behalten. Als Specimen dieser Typen ist 1630 ebenjene Neuausgabe der Grammatik des Victorius veranstaltet[2]).

---

1) Der Druck wurde laut Potkens Nachschrift zum Cant. am 10. Sept. 1513 vollendet. In der Vorrede des Psalters sagt Potken, daß er die Abessinier „biennio vix elapso“ kennen gelernt habe.

2) Da das Werk kaum allgemein zugänglich ist, drucke ich hier den ganzen Anfang der Widmungsepistel des Achilles Venerius ab: „S. D. N. VRBANO VIII. P. O. M. CATHOLICAE Fidei apud Oriẽtales Aethiopes, quos Abiſſinos vocant, inſtauratores, PATER BEATISS. vt ſalutarem doctrinam, quã ijs populis viua voce promulgare non deſinunt, editis etiam libris, poſſint quam latiſſime propagare; tranſmiſſa hucuſque eius linguæ triplici ſerie, ſola magnitudine differentium Litterarum, ad earum ſpeciem, & exemplar excuſos æreos characteres, cæteraque impreſſoriæ artis inſtrumenta ab Vrbe ſibi remitti poſtulauere. Id, ego, negotij Tuæ Sanctitatis iuſſu, cum lubenti, alacriq. animo ſuſcepiſſem, ex tribus elementorum ordinibus eum ſelegi, formandumque ex ære curaui, qui, quia figuris minoribus erat, aptiſſimus viſus eſt & expeditiſſimus. Nec ſatis mihi fuit vnum dumtaxat

Über die vierte Typenart s. den Nachtrag unten S. 347 f.

Die fünfte Typenart ist gewiß eigens für die Londoner Polyglotte geschnitten.

Über den Ursprung der sechsten Typenart berichtet Ludolf im Vorworte seiner Historia Aethiopica also: „Impresſionem ſuſcepit *Balthaſar Chriſtophorus Wuſtius*, ob typographiam, variarum linguarum typis inſtructisſimam, etiam inter exteros notus; qui per ſculptorem egregium *Johannem Adolfum* Schmidt, literas tam Æthiopicas quam Amharicas chalybi inſculpi & dein fundi curavit. Illæ verò tam citò perfici non potuerunt, ac typothetæ requirebant, quam ob cauſam veteres quædam minimè elegantes, novis elegantioribus miſcendæ fuerunt, ut periti illarum facilè animadvertent.“ Die beiden Typenarten, von denen Ludolf hier spricht, lassen sich in der Tat leicht unterscheiden. Die ältere, die auch in Ludolfs äthiopischem Briefe an die Abessinier vom Jahre 1683 [1]) und sogar noch auf den ersten Bögen von Ludolfs 1691 erschienenem [2]) Commentarius zur Historia Aethiopica, ja vereinzelt noch in Georg Christian Bürcklins „Quatuor prima capita Geneseos, Æthiopice et Latine“ (Frankfurt a. M., „Typis & Sumptibus Johannis Wuſtii“, 1696) wiederkehrt, war also schon in der Wustschen Druckerei zu Frankfurt a. M. vorhanden; über ihre Herkunft habe ich nichts Sicheres ermitteln können. Zur Herstellung der Schmidtschen Typen hat jedenfalls Ludolf in enger Beziehung gestanden. Auch hat später Ludolf selbst diese Typen oder wenigstens eine gewisse Quantität Lettern erworben; denn die zweiten Ausgaben von Ludolfs äthiopischem Lexikon (1699) und Grammatik (1702), sowie auch sein äthiopischer Psalter (1701) sind von Martin Jacquet „typis et sumtibus autoris“ gedruckt, und zu dem Drucke von

Apparatum conficere Litterarum, qui, ſcilicet, in Aethiopiam flagitantibus mitteretur, ſed alterum præterea addidi, qui Romæ retentus, Sacræ Congregationi Propagandæ Fidei deſeruiat, & hanc linguam Religionis bono addiſcere volentibus præſto ſit. Huius apparatus vt ſpecimen aliquod exhiberem, noua inſtrumenta vſu ipſo dedicaturus, Aethiopicæ linguę Grammaticen à Mariano Victorio ante annos pęnè octoginta editam, & dein conſumptis exemplaribus velut emortuam, denuò his Sacræ Congregationis typis expreſſi, & ſub aſpectum reuocaui ſæculi noſtri, ſi Tua Sanctitas, cui multis nominibus quantulacunque res eſt, dedicatur, ſereno illam vultu reſpexerit, multò felicius rediuiuam.“

1) Vgl. Juncker S. 167 und Flemming in den Beiträgen zur Assyriologie 1 (1890), S. 552 f. Ein Exemplar des Briefes ist erhalten in dem Sammelbande Kiel, Univ.-Bibl., § 50 4°.

2) Der Druck wird aber schon 1687 begonnen haben. Wenigstens ist der Prospekt (gleichfalls in dem Kieler Sammelbande erhalten) nach Juncker S. 171 im Jahre 1687 ausgegeben.

Georg Othos Synopsis institutionum Samaritanarum etc. (1701) hat Ludolf, wie er in der Vorrede seiner äthiopischen Grammatik ausdrücklich sagt, seine eigenen äthiopischen Typen hergeliehen[1]. Diese Typen haben sich dann weit verbreitet. Schon 1702 finden wir sie im Besitze der Buchdruckerei des Waisenhauses zu Halle a. d. Saale; Ludolfs früherer Amanuensis[2], der Hallenser Prof. Joh. Heinr. Michaelis, hat in diesem Jahre seine Neuausgabe der schon zweimal von Ludolf selbst herausgegebenen „Confessio fidei Claudii regis Aethiopicae“ (Halæ Magdeburgicæ. Typis & ſumtibus Orphanotrophii. Anno Chriſti cIↃ IↃCCII) als Specimen dieser offenbar auf Michaelis' eigene Anregung für Halle erworbenen Typen veröffentlicht[3]. Ludolfs Typen sind auch jetzt noch nicht ausgestorben; in Göttingen z. B. druckt man noch heutigen Tages mit ihnen.

So viel zur allgemeinen Orientierung über die sonst im XVI. und XVII. Jahrh. vorkommenden äthiopischen Typen. Nunmehr wenden wir uns eingehender denjenigen Typen zu, mit welchen Nissel und Petraeus ihre äthiopischen Texte gedruckt haben.

Willems S. 185 Nr. 751 sagt von Nissel: „Très versé dans l'étude de l'arabe et de l'éthiopien, il avait fait graver pour son usage des caractères orientaux qu'il confiait aux typographes chargés d'imprimer ses travaux“. Willems hat dies offenbar aus dem Umstande geschlossen, daß Nissel die Typen auf allen Titeln seiner Werke von 1656 an als seine eigenen bezeichnet, s. oben S. 274 ff. Aber der Schluß ist falsch. Denn in den früheren Werken, sowohl den drei ersten äthiopisch-arabischen Textausgaben, als auch in der „Oratio syriaca“ von 1646 und den beiden arabischen Drucken von 1655 werden die Typen nicht als Eigentum Nissels bezeichnet, sondern es heißt entweder ausdrücklich „*typis Elzeviriorum*“ (so

---

1) Zweite Seite der Vorrede: „*Georgius Otho ... in Synopſi Inſtitutionum Æthiopicarum*, cui imprimendæ typos noſtros commodavimus“. Auf dem Titel von Othos Synopsis selbst steht allerdings „Typis Martini Jacqueti“, aber das wird ebenso ungenau sein wie dieselbe Angabe auf dem Titel von Ludolfs Commentarius, vgl. auch Ludolfs amharische Grammatik und Lexikon, die beide nur den Vermerk „Impreſſit Martinus Jacquetus“ tragen.

2) Siehe die Vorreden zu Ludolfs amharischer Grammatik (1698) und Lexikon (1698), zum äthiopischen Lexikon (1699) und Psalter (1701).

3) Die Vorrede beginnt: „CVm ad edendum ſpecimen literarum Aethiopicarum, quarum acceſſione nuper aucta eſt typographia Orphanotrophii Glauchenſis, aliquid a me peteretur, equidem, poſt impreſſum Pſalterium, nihil Chriſtianis lectoribus vtilius exiſtimaui, quam præſentem FIDEI CONFESSIONEM CLAVDII, Regis Habeſſinorum.“

in der „Oratio syriaca", s. oben S. 285), oder „*ex officina Johannis et Danielis* (oder bloß *Johannis*) *Elsevier.*" (so in den übrigen Werken, s. oben S. 271—274 und Willems S. 191 f. Nr. 770). Danach gehörten die orientalischen Typen anfangs nicht Nissel, sondern den Elseviers. Und daß dies in der Tat so war, liegt mindestens bei den arabischen Typen auf der Hand, da die in Nissels Werken verwendeten arabischen Typen genau dieselben sind, welche die Elseviers schon längst für den Druck arabischer Werke verwendet hatten. Nissel hat also nicht etwa, wie Willems meint, neue arabische Typen schneiden lassen und diese den Elseviers für den Druck seiner Werke zur Verfügung gestellt, sondern einfach die Typen verwendet, die er in der Elsevierschen Druckerei vorfand. Wenn er diese Typen aber später als seine eigenen bezeichnet, so muß er sie inzwischen von Joh. Elsevier gekauft haben. Und zwar muß dieser Kauf in der zweiten Hälfte des Jahres 1655 abgeschlossen worden sein. Denn einerseits wird auf den Titeln der beiden arabischen Werke Nissels vom Jahre 1655 (Willems S. 191 f. Nr. 770) noch Joh. Elsevier als Drucker genannt. Daraus folgt, daß Nissel beim Erscheinen dieser Werke die Typen noch nicht selbst besaß. Nun ist der früheste mögliche Termin für das Erscheinen dieser Werke der Mai 1655, da Joh. Elsevier erst seit Mai alleiniger Inhaber der Druckerei war (Willems S. 189). In Wirklichkeit aber sind sie noch etwas später erschienen, da die Widmungsepistel des „Testamentum" vom 18. Juli 1655 datiert ist (s. oben S. 288). Andrerseits ist der Druck des Cant., des ersten Werkes, welches auf dem Titel die Angabe „Typis Authoris" trägt, bereits am 3. Mai 1656 beendigt (s. oben S. 275). Auch hat Nissel an seiner hebräischen Bibel laut Uchtmans Vorrede (s. oben S. 290 Anm. 1) volle sieben Jahre gedruckt und ist dann gleich nach Vollendung des Druckes gestorben. Da nun Nissels Tod wahrscheinlich zwischen den 6. und 16. Dez. 1662 fällt (s. oben S. 290), so hätte er, falls Uchtmans Angabe ganz genau ist, spätestens im Dez. 1655 mit seinem Bibeldruck begonnen. Nissel hat aber mit diesem Drucke natürlich erst begonnen[1]), als er seine eigene Druckerei besaß. Folglich kommen wir auch hier zu dem Schlusse, daß er seine Druckerei in der zweiten Hälfte des Jahres 1655 erworben hat.

Nissels orientalische Typen stammen also von den Elseviers[2]).

1) Den Plan des Bibeldruckes verlautbart Nissel am 18. Juli 1655, s. oben S. 289 Anm. 2.

2) Hierdurch erklärt und rechtfertigt es sich auch, daß Nissel in einer Titelauflage seines 1655 bei Joh. Elsevier gedruckten „Testamentum inter Muhamedem

Diese aber hatten sie ihrerseits aus dem Nachlasse des berühmten Leidener Orientalisten Thomas Erpenius, der am 13. Nov. 1624 vorzeitig an der Pest gestorben war. Erpenius hatte sich bekanntlich für den Druck seiner orientalischen Werke eine eigene Druckerei angeschafft und für dieselbe mit großen Kosten neue orientalische Typen schneiden lassen. Sein ganzes typographisches Material kaufte im Jahre 1625 Isaac Elsevier (s. Willems S. XLIII. XLVII f.); dieser verkaufte dann aber noch in demselben Jahre seine Druckerei an Bonaventura und Abraham Elsevier, und von diesen ging sie im Jahre 1652 auf ihre ältesten Söhne Johannes und Daniel und im Mai 1655 auf Johannes allein über. Die Herkunft von Erpenius ist bei den in Nissels und Petraeus' Schriften verwendeten arabischen und syrischen Typen auch ohne weiteres klar, da sie mit den von Erpenius selbst verwendeten Typen genau übereinstimmen. Aber stammen auch die äthiopischen Typen von Erpenius?

Man könnte dies zunächst bezweifeln, da Erpenius — wenigstens soweit ich weiß — nichts Äthiopisches gedruckt hat, und da auch bei den Elseviers vor 1654 nichts Äthiopisches erschienen ist. Trotzdem ist die Herkunft auch dieser Typen von Erpenius ganz sicher. Denn die Elseviers hatten, gerade weil sie bis 1654 nichts Äthiopisches gedruckt haben, auch gar keinen Anlaß, sich äthiopische Typen anzuschaffen. Erpenius dagegen hat äthiopische Typen besessen. Dafür haben wir ein ausdrückliches und durchaus glaubwürdiges Zeugnis in der Leichenrede, die ihm Ger. Ioan. Vossius gehalten hat[1]; denn es heißt in ihr auf S. 21: „ſumtuum magnitudine minimè territus, typographiam (ut in re nova novo nomine vocamus) inſtituit, idque linguâ non unâ: ſed Arabicâ, Hebraicâ, Syriacâ, Chaldaicâ, Æthiopicâ, Perſicâ, & Turcicâ." Auch schreibt der bekannte Erzbischof James U(s)sher am 16. Juni 1626 an Samuel Ward in Cambridge, nachdem die orientalischen Handschriften des Erpenius bereits für Cambridge angekauft sind: „I have alſo

et Christianæ religionis populos initum" (Willems S. 192 Nr. 770, zweite Abteilung), welche er 1661 veranstaltete (Göttingen, Univ.-Bibl., 4° Theol. thet. I 213b), die Angabe, daß das Werk bei Joh. Elsevier auf Kosten des Autors gedruckt sei, durch „*Typis et Impenſis* NISSELIANIS" ersetzt hat. Vgl. unten S. 334 über eine analoge Änderung in einer Titelauflage des Petraeus.

1) GERARDI IOANNIS VOSSII | ORATIO | In obitum | *Clariſſimi ac præſtantiſſimi viri,* | THOMAE ERPENII, | Orientalium linguarum in Academia Leidenſi Profeſſoris. | *Habita ſtatim ab exſequiis in auditorio Theologico,* | XV. Novemb. Anno CIƆ IƆ CXXIV. | . . . . . | *Lugduni Batavorum,* | Ex Officinâ ERPENIANA. | *Sumptibus* IOHANNIS MAIRE. CIƆ IƆ CXXV.

perſwaded him [nämlich den Kanzler der Universität Cambridge] to ſend thither [nach Leiden] for the Matrices of the *Syriack*, *Arabick*, *Æthiopick*, and *Samaritan* Letters, and to beſtow them likewiſe upon you", und eine Woche später, am 23. Juni 1626, an denselben: „Since I wrote unto you laſt, I have received intelligence from *Leyden*, that all *Erpenius*'s printed Books are already ſold; and his Matrices of the Oriental Tongues are bought by *Elzevir* the Printer there; ſo that now you muſt content your ſelves with his Manuſcripts only" [1]). U(s)sher wußte also, daß Erpenius neben seinen übrigen orientalischen Typen auch äthiopische hinterlassen hatte, und hat, allerdings vergeblich, geraten, diese nebst den übrigen für Cambridge zu erwerben.

Die Anschaffung dieser äthiopischen Typen ist bei Erpenius wohl erklärlich. Denn Erpenius hat auch das Äthiopische in den Kreis seiner Studien gezogen. Er hat, wie Vossius in der Leichenrede S. 15 sagt, in Venedig Äthiopisch gelernt: „Venetijs aſſiduè contulit cum Iudæis, & Muhammetanis: ac, quo plura ab his diſceret, tanto avidiùs cætera concupiſcebat. Itaque his magiſtris (ô pulcram animam!) etiam Turcicæ, Perſicæ, & Æthiopicæ linguæ, notitiam acquiſivit." Er hat laut dem Katalog seiner Handschriften und gedruckten Bücher in Petri Scriverii Manes Erpeniani (Lugd. Bat. 1625) eine äthiopische Handschrift „Precationes chriſtianæ Æthiopice, in 8." [2]) und zwei äthiopische Bücher, das von Tasfā-Ṣejōn 1548/49 herausgegebene Neue Testament und die 1552 erschienene Grammatik des Victorius [3]), besessen. Und er hat auch selbst Äthiopisches zu drucken beabsichtigt und ist daran nur durch seinen vorzeitigen Tod gehindert worden; speziell spricht Vossius S. 25 von einer äthiopischen Grammatik, welche Erpenius geplant oder zu schreiben begonnen hatte: „Mitto grammaticen Æthiopicam, quæ utinam aliquando poſtliminio eò redeat, quo optamus." — Übrigens erklärt sich aus dem, was wir soeben über die in Erpenius' Besitz befindlichen äthiopischen Bücher hörten, auch die Form seiner äthiopischen Typen. Denn diese sind den

---

1) The Life Of the Most Reverend Father in God, James Usher . . . by Richard Parr, London 1686, Letter XCVIII und XCIX = The whole works of . . . James Ussher ed. Elrington 15 ⟨Dublin 1834⟩, Letter CIX und CX. Auf diese Stellen hat (in anderem Zusammenhange) schon Reed S. 141 Anm. 2 hingewiesen.

2) Dies steht in den nicht paginierten Manes Erpeniani auf der Vorderseite des letzten Blattes von Bogen E.

3) Letzte Seite der Manes Erpeniani: „Teſtamentum novum Aethiopicum. Romæ. in 4." und „Grammatica brevis Aethiopica. Romæ. in 4."

von Tasfā-Ṣejōn und Victorius verwendeten Typen[1]) im großen und ganzen so ähnlich und weichen dabei doch in manchen Kleinigkeiten so von ihnen ab, daß man sie unschwer als Kopien derselben erkennt. Erpenius hat also die Typen der beiden äthiopischen Druckwerke, die er besaß, nachschneiden lassen.

Hiermit ist der Ursprung von Nissels äthiopischen Typen festgestellt, und es fragt sich nun: Wie kam es, daß diese Typen in Nissels Besitz übergingen?

Als Bonaventura und Abraham Elsevier am 8. Febr. 1626 den Kuratoren der Universität und den Bürgermeistern der Stadt Leiden anzeigten, daß sie die Druckerei von Isaac Elsevier gekauft hätten, und darum baten, daß man nunmehr sie statt Isaacs als ordentliche und geschworene Universitäts-Buchdrucker anstelle, da wiesen sie vor allem auch auf die orientalische Druckerei des Erpenius hin, die sie von Isaac mit übernommen hatten, und versprachen, im Falle ihrer Anstellung diese orientalische Druckerei der Stadt Leiden zu erhalten[2]). Darauf erhielten sie am 9. Mai 1626 die gewünschte Anstellung mit einem jährlichen Gehalt von 100 fl., wobei unter anderem auch die Bedingung gestellt wurde, daß die orientalische Druckerei des Erpenius in Leiden zur Verfügung der Universität bliebe[3]). Fünf Jahre später aber, am 9. Aug. 1631, nachdem inzwischen ihr Gehalt schon auf 200 fl. erhöht war, klagten sie „over den grooten last, van hare druckerye, ende sonderlinghe van het onderhoud van den Corrector van de Orientaelsche boecken, die zy luyden drucken", und erreichten dadurch in der Tat am 18. Nov. 1631 eine abermalige Erhöhung ihres Gehaltes auf 300 fl.[4]) Dieses Gehalt bezogen sie bis 1650, aber dann wurde es ihnen am 14. Febr. 1650 gestrichen, weil die Universität mit einer gar zu hohen Rechnung von ihnen unzufrieden war[5]). Hieran knüpften sich langwierige Verhandlungen, die schließlich dazu führten, daß zwar nicht mehr Bonaventura und Abraham, die am 17. Sept., resp. 14. Aug. 1652 starben, wohl aber ihre Söhne und Nachfolger Johannes und Daniel am 26. Aug. 1653

1) Vgl. oben S. 324 f. (zweite Typenart).

2) W. J. C. Rammelman Elsevier, Uitkomsten van een onderzoek omtrent de Elseviers (1845), Bijlage 18 (niederländisch) = A. de Reume, Recherches historiques, généalogiques et bibliographiques sur les Elsevier (1847), S. 102 Nr. 8 (französisch).

3) Rammelman Elsevier Bijl. 19 = de Reume S. 102 f. Nr. 11.

4) Rammelman Elsevier Bijl. 20. 22. 23.

5) Rammelman Elsevier Bijl. 24. 25 = de Reume S. 103 Nr. 12.

das frühere Gehalt von 300 fl. wiederbewilligt erhielten [1]). In dieser Zeit nun spielte die orientalische Druckerei wieder eine erhebliche Rolle. Einmal glichen Bonaventura und Abraham den Fortfall ihres Gehaltes wenigstens teilweise dadurch aus, daß sie — recht unbarmherzig und pietätlos — ihren bereits 60jährigen orientalischen Korrektor Eusebius Meisnerus aus Basel, der schon in der Privatdruckerei des Erpenius tätig gewesen und mit ihr zusammen übernommen worden war, einfach entließen [2]). Sodann haben die Elseviers damals offenbar gedroht, die orientalische Druckerei überhaupt ganz zu verkaufen; denn in einem von Jac. Golius verfaßten und von der Universität am 10. Juni 1653, also kurze Zeit vor der Wiederbewilligung des Gehalts, gutgeheißenen Memoire wird ausdrücklich verlangt, daß die orientalischen Lettern, Matrizen und Punzen nicht verkauft werden sollen, wenigstens nicht ohne Vorwissen der Universität, und es wird darin ein Programm für die Belebung und Fruchtbarmachung der orientalischen Druckerei entwickelt [3]). Jener Gedanke, die orientalische Druckerei ganz abzustoßen, ist wohl verständlich: orientalischer Satz wird im ganzen sehr viel seltener gebraucht als anderer, rentiert sich also schlechter, und erfordert dabei doch ein besonders geschultes Personal.

Im folgenden Jahre, 1654, begannen dann Nissel und Petraeus, ihre orientalischen Werke bei Johannes und Daniel Elsevier drucken zu lassen und damit in gewisser Weise das eben erwähnte Programm zu verwirklichen. Auch 1655 ließ Nissel noch allein seine bereits erwähnten arabischen Werke (Willems S. 191 f. Nr. 770) bei Joh. Elsevier, der seit dem Mai 1655 alleiniger Geschäftsinhaber war, drucken. Dann aber kaufte er, wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des Jahres 1655 (s. oben S. 328), von Joh. Elsevier einen größeren Typenschatz und gründete seine eigene Druckerei. Joh. Elsevier hat also damals den Gedanken an einen Verkauf der orientalischen Typen, den er, wie wir sahen, schon vorher gehegt hatte, wenigstens teilweise zur Ausführung gebracht. Das erklärt sich leicht aus seiner damaligen Lage. Kurze Zeit vorher hatte sein Kompagnon Dan. Elsevier sich von ihm getrennt, um nach Amsterdam überzusiedeln und dort in das Geschäft des Louis Elsevier, dessen Nichte er geheiratet hatte, einzutreten (Willems S. CXCIV f.). Diese Trennung aber brachte naturgemäß für Joh.

1) Rammelman Elsevier Bijl. 26—35; de Reume S. 104 Nr. 13. 14.
2) Rammelman Elsevier Bijl. 16. Vgl. Willems S. CXII f. CLXIX.
3) Rammelman Elsevier Bijl. 34; de Reume S. 104 Nr. 13.

Elsevier geschäftliche Schwierigkeiten mit sich. Ferner waren abermals Differenzen mit der Universität entstanden, da die Kuratoren derselben am 24. Febr. 1655 eine Rechnung von Johannes und Daniel wieder als gar zu hoch („*exorbiterend*") moniert hatten [1]). Auch gingen um jene Zeit manche Leidener Gelehrten von der Leidener Firma Elsevier zu der Amsterdamer Firma über, welche gerade damals Louis Elsevier zur Blüte brachte (Willems S. CXCIV). So ist es wohl erklärlich, daß Joh. Elsevier eine sich ihm bietende Gelegenheit, einen Teil seines typographischen Materials zu Gelde zu machen, gern ergriff. Andrerseits läßt sich aber auch ahnen, was Nissel zum Ankauf der Typen und zur Gründung seiner eigenen Druckerei bewogen hat. Vermutlich haben die Elseviers, die ja gerade zu jener Zeit zweimal durch ihre „exorbitanten" Rechnungen mit der Universität in Konflikt gekommen sind, ihn, den Privatmann, als er auf eigene Kosten bei ihnen drucken ließ, noch viel ärger geschröpft, so daß er geglaubt hat, besser davonzukommen, wenn er sich selbst etablierte und von ihnen unabhängig machte.

Nun noch die Frage: Was hat Joh. Elsevier an Nissel verkauft? Das können wir aus folgenden Daten erschließen. Erpenius hatte äthiopische und andere orientalische Typen neu schneiden lassen. Von diesen neugeschnittenen Typen besaß er naturgemäß nicht nur die gegossenen Lettern, sondern auch die Matrizen und Punzen (Patrizen, Stempel), und auch diese waren beim Ankauf seiner Druckerei in Elsevierschen Besitz übergegangen und werden daher in dem oben erwähnten Memoire von Golius ausdrücklich mit genannt [2]). Nun ist später, nachdem der letzte Leidener Elsevier, Abraham (II.), am 30. Juli 1712 gestorben war, die Druckerei am 20. Febr. 1713 versteigert worden (Willems S. CCI), und für diese Versteigerung ist ein Katalog angefertigt, der schon auf seinem Titel (Willems S. 6 f. Nr. 11) genaue Auskunft über das vorhandene typographische Material gibt. Danach sind damals, um nur das uns interessierende orientalische Material herauszuheben, noch vorhanden gewesen: 1) arab., syr., samarit., äth., hebr. und rabbin. Lettern, 2) arab., syr. und hebr. Matrizen, 3) arab., syr. und hebr. Punzen. Also für das Arabische, Syrische und Hebräische war noch das vollständige Material einschließlich

1) Rammelman Elsevier Bijl. 36.

2) Rammelman Elsevier Bijl. 34: „zoo wel de Orientaelsche afgegoten letters, als de matricen ende de poinsons ofte stempels van dien" = de Reume S. 104 Nr. 13: „les caractères des langues orientales, ainsi que les matrices et les poinçons".

der Matrizen und Punzen da, dagegen für das Äthiopische und ebenso für das Samaritanische und Rabbinische, auf die ich hier nicht eingehe, bloß Lettern. Hieraus folgt einerseits, daß Joh. Elsevier nicht sein ganzes äthiopisches Material an Nissel verkauft, sondern äthiopische Lettern für seine eigene Druckerei zurückbehalten hatte; und dies wird auch bestätigt durch ein Specimen seiner Druckerei vom Jahre 1658, über welches Ch. Enschedé in seinem Aufsatz „De drukkerij van Johannes Elsevier in 1658“ im Nieuwsblad voor den Boekhandel 63 (1896), S. 247 Sp. II berichtet hat; denn dies Specimen gibt auch eine Probe äthiopischen Satzes, welchen also Joh. Elsevier auch nach dem Verkauf an Nissel noch herzustellen vermochte[1]). Andrerseits aber läßt sich aus dem Fehlen der äthiopischen Matrizen und Punzen schließen, daß Joh. Elsevier, der sonst, soviel wir wissen, nur Lettern an Nissel verkaufte, von der äthiopischen Schrift auch die Matrizen und Punzen veräußert hat[2]); und die Richtigkeit dieses Schlusses wird sich später bestätigen, s. unten S. 343 ff.

Nissel starb 1662. Nach seinem Tode ist sein typographisches Material in den Besitz seines Freundes Petraeus übergegangen. Wir haben dafür drei Zeugnisse: 1) Petraeus selbst hat in der Titelauflage der äthiopischen Homilie, welche er 1668 in Amsterdam veranstaltete, das „*Impenſis Auctoris, et Typis Niſſelianis*“ der Urausgabe durch „Typis & Impenſis Auctoris“ ersetzt (s. oben S. 280. 281); folglich befanden sich die früher Nisselschen Typen damals im Besitze des Petraeus, vgl. die oben S. 328 Anm. 2 besprochene analoge Änderung in einer Titelauflage Nissels. 2) Uchtman erwähnt in seinem öfters zitierten Briefe an Ludolf (Juncker S. 195) die äthiopischen Typen des Petraeus. Über ihre Herkunft ist er allerdings falsch unterrichtet; denn nachdem er zuerst über Nissel gesprochen hat, fährt er also fort: „Theodorus Petraeus, qui Aethiopica cum ipſo excoluerat, typosque ſibi comparauerat . . .“; er weiß also nicht, daß eigentlich Nissel, nicht Petraeus sich diese Typen verschafft hatte. 3) In einem Gesuch an den Kurfürsten Friedrich III. von Brandenburg, das nicht datiert ist, aber aus der Zeit bald nach der Thronbesteigung dieses Fürsten (1688) stammen muß (Berlin, Kgl. Bibl., Aktenfaszikel III. B. 2,

1) Den Titel des Specimens s. bei Enschedé a. a. O. und bei Berghm. S. 3 Nr. 1. Nach Enschedé enthält es „6 soorten Hebreeuwsch, één soort Rabbinisch, één soort Syrisch, vier soorten Arabisch, één soort Aethiopisch, één soort Samaritaansch“ usw.

2) Möglich wäre es auch, daß er nur die Matrizen und Punzen verkauft und Nissel sich seine äthiopischen Lettern selbst gegossen hätte.

Seite 1), sagt die Witwe des Petraeus, daß ihr Mann „auff seine Unkosten in allerhand Orientalischen, Æthiopischer, vnd Arabischer Sprachen eine eigene Druckerey gehalten, und dadurch des großen Gottes Ehre zubefördern und der gelahrten Welt zudienen gesuchet". Auch hier vermissen wir eine Angabe über die Herkunft der Typen von Nissel[1]). Aber daß Petraeus äthiopische und arabische Typen besessen hat, wird deutlich ausgesprochen, und die Richtigkeit dieser Angabe wird dadurch bestätigt, daß die Witwe jene Typen, wie wir bald sehen werden, noch wirklich gehabt hat.

An der soeben angeführten Stelle spricht Petraeus' Witwe so, als habe ihr Mann, ähnlich wie es einst Nissel getan hatte, dauernd eine orientalische Druckerei unterhalten; ja sie leitet daraus sogar die Mittellosigkeit ab, in der ihr Mann sie bei seinem Tode zurückgelassen hat[2]). In Wirklichkeit jedoch hat Petraeus das ihm aus Nissels Nachlaß zugefallene typographische Material nur wenig benutzt. Meines Wissens hat er nur noch die bald nach Nissels Tode hergestellten Specimina des koptisch-arabischen Psalters und der arabisch-persisch-türkischen Clavis (s. oben S. 305) mit den früher Nisselschen Typen drucken lassen. Beide tragen allerdings auf dem Titel lediglich die Angabe „*Sumptibus* Auctoris", ohne daß über die Typen irgendetwas gesagt würde; aber man braucht nur die in ihnen verwendeten Typen mit den früheren „*Typi Nisseliani*" zu vergleichen, um ihre Identität zu erkennen. Übrigens kommen äthiopische Typen bloß in der Clavis vor, wo an einigen Stellen äthiopische Wörter zum Vergleich mit den entsprechenden arabischen herangezogen werden. Aus der Tatsache, daß Petraeus die Nisselschen Typen später nicht mehr benutzt hat, dürfen wir schließen, daß er die von Nissel gegründete Druckerei nur noch kurze Zeit fortgeführt und dann aufgelöst hat.

Über den späteren Verbleib der Nissel-Petraeus'schen äthiopischen Typen geben uns zwei Notizen Auskunft, welche der

1) In einem Schreiben an den Großen Kurfürsten aus dem August 1679 (drittletztes Stück desselben Aktenfaszikels) bietet die Witwe 284 Pfund arabischer Typen zum Kauf an und behauptet dabei, das Pfund, das sie dem Kurfürsten für 16 Groschen lassen will, habe ihren sel. Mann 1 Rthlr. 6 Groschen gekostet. Dies erweckt den Anschein, als habe Petraeus die Typen neu gekauft. Aber allzu großer Verlaß ist auf derartige Angaben der Witwe nicht, zumal wo es sich um weit zurückliegende Dinge handelt, um die sie wohl auch nur von Hörensagen wußte.

2) Die Fortsetzung des eben angeführten Passus lautet: „auch alle das Seinige dabey aufgesetzet, also, daß bey seinen Absterben nicht mehr alß zwey unerzogene Kinder, da der Sohn mit meiner großen Bekümmerniß auf der Universität gehalten wird, hinterlaßen".

Hamburger Christoph Schlichting, ein Schüler Hiob Ludolfs, der in den Jahren 1684—1687 [1]) oder noch länger [2]) bei Ludolf in Frankfurt a. M. war, in dem ihm einst gehörigen Sammelbande Kiel, Univ.-Bibl., § 50 4⁰, der hauptsächlich Werke von Nissel und Petraeus enthält, auf einem Vorsetzblatte eingetragen hat. Sie lauten:

> *Typographia Æthiopica & Arabica, quâ Dn. Th: Petrœus hiſce in Opuſculis | uſus eſt, Hamburgi apud Dn: Paulum* Kray *mercatorem cum variis qui=|busdam vaſis argenteis, aliquibus egregiis Orientalium lingg: libris | & veſtibus nonnullis pretioſis ſericis pro 400* ℛ︎*. oppignorata | reperitur.*

> *Thomas Hyde Bibliothecarius Oxonienſis in literis ad | Excellentiſſ: Dn: Jobum Ludolfum d. 6. Febr: 1687. de | hac typographia ita ſcribit.*
>
> *Hollandi, apud illos* [3]) *ſunt typi Æthiopici Niſſeliani, eorundem verò | typorum matrices & formœ chalybeœ ſunt apud D: Bernardum | noſtrum.*

Die Richtigkeit der ersten Notiz, nach der die in den Werken des Petraeus verwendeten äthiopischen und arabischen Typen später an einen Kaufmann Paul Kray in Hamburg verpfändet waren, wird bestätigt durch einen Neudruck der äthiopischen Homilie über die Geburt Christi (oben S. 279 ff. Nr. 7), welchen derselbe Schlichting 1691 mit den Nissel-Petraeus'schen äthiopischen Typen in Hamburg veranstaltet hat. Der Titel dieses Neudruckes, der übrigens außer der Homilie auch noch einen Bericht des Abba Gregorius „de ministerio ecclesiastico (Habessinorum)"

---

1) Daß Schlichting mindestens in den Jahren 1684—1687 bei Ludolf war, lehrt seine Vorrede zu dem von ihm stammenden Cod. Aeth. 6 der Göttinger Universitäts-Bibliothek; vgl. auch Fr. O. Kramer, Die äth. Übersetzung des Zacharias (Diss. Lpz. 1898), S. 12 f., wonach die Rostocker Univ.-Bibl. „eine 1684 in Frankfurt a. M. durch Christoph Schlichting gefertigte Abschrift eines im Besitz Hiob Ludolfs befindlichen Pergam.-Ms.: Organum musicum b. Mariae virginis" besitzt. Sonst vgl. über ihn Juncker S. 160. Moller S. 593. Hans Schröder, Lexikon der hamburgischen Schriftsteller 6 (1873), S. 560 f. ⟨G.⟩ Behrmann, Hamburgs Orientalisten (1902), S. 49 f.

2) 1688 beabsichtigte Schlichting in Frankfurt die „Theologia Aethiopica" herauszugeben, s. unten S. 337 Anm. 1.

3) So hat Schlichting ursprünglich geschrieben, und so stand es wohl in Hydes Brief, in welchem das Wort *„Hollandi"* zum vorhergehenden Satze gehört haben wird. Nachträglich jedoch hat Schlichting, um seinem Exzerpte einen besseren Anfang zu geben, *„Hollandi, apud illos"* in *„apud Hollandos"* korrigiert.

enthält[1]), lautet folgendermaßen: „HOMILIA ÆTHIOPICA | DE NATIVITATE DOMINI NOSTRI | JESU CHRISTI, | Ante annos multos ad verbum Latinè verſa, | jam verò denuò mendis omnibus, quibus plurimùm ſcatebat, | emendata, cum lectione, latinis literis expreſſa, addita etiam | literarum Æthiopicarum genuinæ lectionis | explicatione, | Quò Studioſæ Juventuti hujus lingvæ acceſſus | expeditior conciliaretur. | Loco ſpeciminis Typographiæ Æthiopicæ, | apud PAULUM KRAY, Civem & Mercatorem Hambur-|genſem dudum oppignoratæ, in lucem edita | à | M. CHRISTOPHORO SCHLICHTING, | Hamburg. Lingg. Oriental. Stud. | (Signet.) | Sumptibus Auctoris excudebat NICOLAUS Spieringk, | LL. Orient. Typographus, Hamburgi Anno M DC XCI.“ Die Verpfändung der Typen an Paul Kray wird also auch auf diesem Titel ausdrücklich erwähnt.

Aber wie sind die Typen an Kray gekommen? Hierüber belehren uns die Akten über den Ankauf orientalischer Handschriften und Bücher aus dem Nachlaß des Petraeus für die damals Kurfürstliche, jetzt Königliche Bibliothek zu Berlin, enthalten in den Aktenfaszikeln III. A. 1 und III. B. 2 der Kgl. Bibliothek. Aus ihnen ergibt sich nämlich folgendes.

Im April 1677[2]) ist die Witwe des Petraeus, Clara geb. v. Bülow[3]), nach Berlin gekommen und hat dem Großen Kurfürsten ein Exemplar der armenischen „Doctrina“, welche ihr Mann ihm einst gewidmet hatte (s. oben S. 310 f.), überreicht und ihm zugleich orientalische Bücher, Handschriften und Typen aus dem Nachlaß ihres Mannes, die sie in Hamburg versetzt hatte, zum Kauf angeboten. Daraufhin läßt der Große Kurfürst im Juni desselben Jahres dem Propst Andreas Müller[4]), den er bei diesen

---

1) Dies ist das achte Kapitel der „Theologia Aethiopica“, über welche J. Flemming in seinem Aufsatz über Hiob Ludolf in den Beiträgen zur Assyriologie 1 (1890), S. 546 Anm. berichtet. Die Göttinger Hss. dieses Werkes, von denen Flemming spricht, sind Aeth. 5 und 6 und Luneb. 116. Die beiden ersten stammen von Schlichting; aus dem Titel der ersten (s. Verzeichniss der Hss. im preussischen Staate. I: Hannover. 3: Göttingen 3 [1894], S. 310) geht hervor, daß Schlichting das ganze Werk 1688 in Frankfurt a. M. zu veröffentlichen beabsichtigte.

2) Das Datum ergibt sich aus Faszikel III. B. 2, Stück 6, wo Propst Müller am 28. Juli 1677 sagt, die Witwe sei nun schon „bey 16. Wochen dieser Bücher halber“ in Berlin.

3) Vgl. oben S. 317 Anm. 6.

4) Über Andreas Müller aus Greifenhagen in Pommern s. besonders Aug. Müller in der Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesellschaft 35 (1881), S. IV —XVI.

Verhandlungen stets als Begutachter und Unterhändler gebraucht, 120 Taler auszahlen „zur einlösung derer in Hamburg versetzten Petræischen Bücher undt orientalischen Schrifften [= Typen], so zur Churfürstl. Bibliothec geliefert werden sollen“ [1]), und am 28. Juli kann Müller berichten, daß nunmehr sowohl die Bücher und Handschriften, als auch die arabischen und äthiopischen Typen aus Hamburg gekommen seien. Die Typen wiegen mit dem „Kästlein“ 284 ℔ und sind etwa 142 Taler wert und „noch mehr, wo die matrices v. [= und] stempel dabey wehren. Es ist aber das Kästlein noch nicht geöfnet“ [2]). Zwei Tage später, am 30. Juli 1677, kauft der Kurfürst die Bücher und Handschriften und läßt dafür noch 101 Taler 3 Groschen zu den früheren 120 Talern hinzu an Propst Müller auszahlen [3]); die Typen aber findet er unnötig, „zumahlen wan die matrices und stempel nicht darbey seind“ [4]).

Im folgenden Winter [5]) bietet die Witwe dem Kurfürsten abermals Handschriften an: „Nun stehen noch verschiedene manu Scripta von großen Wehrte, die mein sehl. Eheman auß orient mit gebracht in Ambsterdam vor 250. Thhlr. vorsetzet“. Sie bittet um 125 Taler Vorschuß, um sie einzulösen, und bietet dafür „zum wircklichen unterpfande“ die bei Müller stehenden „284. ℔. arabische Literen“ an [6]). Der Kurfürst fordert am 7. Jan. 1678 von Müller ein Gutachten [7]), und dieser befürwortet den Vorschuß, wobei er bestätigt, daß die arabischen Typen „von. 284. ℔. hie gewogen“ bei ihm stehen [8]). Das sind natürlich dieselben 284 ℔, die im Juli 1677 aus Hamburg nach Berlin gekommen waren; hatte Müller anfangs gesagt, es seien arabische und äthiopische Typen, so war diese Angabe ungenau gewesen, da es in Wirklichkeit nur arabische waren, aber die Ungenauigkeit erklärt sich leicht daraus, daß, wie Müller selbst bemerkt hatte, „das Kästlein noch nicht geöfnet“ war, und daß er bei der Einlösung der Typen in Hamburg offenbar beabsichtigt und gemeint hatte, alle dort befindlichen Typen ein-

---

1) Faszikel III. B. 2, Stück 10 = Faszikel III. A. 1, Seite 7. Faszikel III. B. 2 enthält das Konzept, Faszikel III. A. 1 die vom Kurfürsten unterzeichnete Reinschrift (ebenso im Folgenden, wo ich beide Faszikel nebeneinander anführe).

2) Faszikel III. B. 2, Stück 6.

3) Faszikel III. B. 2, Stück 8 = Faszikel III. A. 1, Seite 14.

4) Faszikel III. B. 2, Stück 7.

5) Die Eingaben der Witwe sind sämtlich ohne Orts- und Zeitangabe. Sie sagt hier aber, daß das Vorige „im verwichenen Sommer“ passiert sei.

6) Faszikel III. A. 1, Seite 15 f.

7) Ebenda, Seite 18.

8) Ebenda, Seite 19 f.

zulösen. Auf Müllers Gutachten hin befiehlt der Kurfürst am 12. Jan. 1678, der Witwe den erbetenen Vorschuß von 125 Talern auszuzahlen; die Typen sollen auf die Kurfürstliche Bibliothek geliefert und dort verwahrt werden[1]. Beides geschieht, und die Handschriften und Bücher werden nun in Amsterdam eingelöst und nach Hamburg gebracht, dort aber von dem Kaufmann Paul Krey oder Kreye — so wird der Name in den Berliner Akten geschrieben — festgehalten, weil dieser der Witwe gleichfalls Geld zu ihrer Einlösung geliehen hat und sich weigert, die eingelösten Handschriften und Bücher herauszugeben, bis er völlige Sicherheit für die 375 Taler, welche die Witwe ihm schuldet, bekommen hat. Endlich jedoch wird auch diese Angelegenheit nach vielen Schreibereien[2] und mehr als halbjährigem persönlichem Aufenthalte der Witwe in Berlin[3] glücklich geregelt, und der Kurfürst kauft die Handschriften und Bücher und läßt dafür der Witwe am 16. und 20. Aug. 1679 noch 530 Taler auszahlen[4]. Kurz zuvor aber hat die Witwe noch ein für uns wichtiges Schreiben an den Kurfürsten gerichtet[5]. Sie beklagt sich darin zunächst darüber, daß Müller und der kurfürstliche Bibliothekar Hendreich ihre Handschriften und Bücher so niedrig taxiert haben, und bittet den Kurfürsten, so viel hinzuzufügen, daß sie im ganzen mindestens 900 Taler bekommt. Sodann bietet sie nochmals die in Berlin befindlichen 284 ℔ arabischer Typen an[6] und außerdem „die zu Hamburg noch vorhandene Æthiopische Buchstaben, so 114. ℔. wiegen“. Zum Schlusse betont sie, daß sie „itzo von baaren mitteln sehr entblößet“ ist und Geld zur Bezahlung der gemachten Schulden und Auslösung versetzter Mobilien braucht, und bittet den Kurfürsten um Auszahlung der ihr zugedachten Gelder. Diese Bitte wird erfüllt, der Ankauf der arabischen Typen jedoch abgelehnt, da sie „nicht vollständig“ [7] und dem Kurfürsten „nichts nütze“ sind[8]; sie werden der Witwe zurückgegeben, indessen darf sie die 125 Taler Vorschuß, die sie darauf bekommen hat, behalten. Auf die

1) Faszikel III. B. 2, Stück 9 = Faszikel III. A. 1, Seite 22.

2) Faszikel III. B. 2, Stück 11 ff.

3) Ebenda, Stück 19.

4) Faszikel III. A. 1, Seite 29/30 und 23/26.

5) Faszikel III. B. 2, drittletztes Stück.

6) Was sie hier über den Preis dieser Typen sagt, ist bereits oben S. 335 Anm. 1 angeführt.

7) Dies bezieht sich wohl nur darauf, daß die Matrizen und Stempel nicht dabei sind.

8) Faszikel III. B. 2, Stück 31 = 32, vgl. Müllers Gutachten ebenda Stück 11.

noch in Hamburg befindlichen äthiopischen Typen wird nicht eingegangen.

Im Jahre 1681 bietet die Witwe zum dritten Male orientalische Bücher an. Der Kurfürst bewilligt ihr 20 Taler Reisegeld[1]), offenbar behufs Überbringung der Bücher nach Berlin. Weitere Akten darüber liegen nicht vor; es wird also nichts weiter erfolgt sein. Schließlich kommt die Witwe bald nach dem Tode des Großen Kurfürsten in einer Bittschrift an seinen Nachfolger Friedrich III.[2]) noch einmal auf ihre Verhandlungen mit dem Großen Kurfürsten zurück und sagt, derselbe habe ihr, da sie mit dem Taxat Müllers und Hendreichs nicht zufrieden war, „eine special Gnade" versprochen. Daraufhin habe sie ihn gebeten, dem Paul Krey, dem sie noch 500 Taler schuldet, und der von ihr die Zahlung dieser Schuld fordert, „zumahlen er itzt durch einen großen process totaliter ruiniret", gnädigst zu verstatten, daß er eine Quantität Holz, die er in Mecklenburg gekauft hat, zollfrei durch das kurfürstliche Gebiet nach Hamburg einführe, damit er so „eine Vergeltung haben" und sie „von Ihm frey gesprochen werden möchte". Der Große Kurfürst würde diese ihre Bitte auch erfüllt haben, wenn er nicht gestorben wäre. So bittet sie nun, Friedrich III. möge jetzt jene Bitte erfüllen oder ihr eine andere Gnade erweisen. Auch in diesem Falle sind keine weiteren Akten vorhanden; es wird also nichts daraus geworden sein.

Durch alles dieses erhält die Angabe Schlichtings ihre vollständige Erklärung und Bestätigung. Die Witwe des Petraeus ist offenbar nicht in Kopenhagen geblieben, wo wir sie in der ersten Zeit nach dem Tode ihres Mannes noch fanden (s. oben S. 317 f.), sondern nach Hamburg verzogen[3]) und hat dort bei dem Händler Paul Kray, der sich mit allerlei Geschäften, auch mit Holzhandel, abgab, nach und nach alle möglichen Wertobjekte aus dem Nachlaß ihres Mannes und aus ihrem eigenen Haushalte[4])

1) Ebenda, letztes Stück des Faszikels.

2) Ebenda, erstes Stück des Faszikels. Diese Bittschrift reichte die Witwe an Danckelmann, den Erzieher und vertrauten Ratgeber Friedrichs III., ein mit der Bitte um Befürwortung beim Kurfürsten, s. das zweite Stück des Faszikels.

3) Die Eingaben der Witwe sind, wie schon S. 338 Anm. 5 bemerkt, ohne Orts- und Zeitangabe, aber man kann doch nach allem nur auf Hamburg als ihren Wohnsitz schließen. Auch sagt sie in Faszikel III. A. 1, Seite 23, daß sie nunmehr nach Abschluß des Geschäftes ihre Reise „inner 2 Tagen auff Hamburg fortzusetzen" gedenke.

4) Die Witwe selbst spricht, wie wir sahen, von versetzten Mobilien, Schlichting von Silbersachen und Seidenkleidern.

versetzt. Die Höhe der ihr dafür von Kray geborgten Gelder hat naturgemäß im Laufe der Zeit gewechselt: 1677 hat der Große Kurfürst durch Müller für 120 Taler Handschriften, Bücher und Typen einlösen lassen, aber Kray — um ihn wird es sich jedenfalls handeln, obgleich sein Name in diesem Falle noch nicht genannt wird — hat damals nicht, wie Müller erwartet hatte, alle Typen geschickt, sondern die äthiopischen zurückbehalten[1]); 1679 schuldet die Witwe dem Kray 375 Taler, nach dem Tode des Großen Kurfürsten 500 Taler; Schlichting nennt 400 Taler als die Summe, für welche zu der Zeit, wo er sich seine Notiz macht, die äthiopischen und arabischen Typen nebst orientalischen Büchern[2]), Silbersachen und Seidenkleidern verpfändet sind.

Über die Typen erfahren wir aus den Akten der Kgl. Bibliothek, daß 284 ℔ arabische und 114 ℔ äthiopische Lettern vorhanden waren. Beide waren schon 1677 in Hamburg versetzt. Die arabischen wurden dann zwar eingelöst und nach Berlin geschafft, aber der Große Kurfürst hat sie weder 1677, noch 1679 gekauft, sondern sie nur zeitweise als Faustpfand angenommen und dann der Witwe zurückgeben lassen, und diese hat sie offenbar wieder mit nach Hamburg genommen und bei nächster Gelegenheit aufs neue bei Kray versetzt. In Hamburg sind dann wenigstens die äthiopischen Typen 1691 in dem Werkchen Schlichtings, dessen Titel oben S. 337 angeführt ist[3]), noch einmal zur Verwendung gekommen[4]). Schlich-

1) Wie Faszikel III. A. 1, Seite 9 lehrt, hat er damals auch nicht alle in Hamburg befindlichen Bücher, sondern nur einen Teil derselben geschickt.

2) Daß auch nach dem zweiten Verkauf an den Großen Kurfürsten in der Tat noch orientalische Bücher vorhanden waren, wird bestätigt durch das dritte Angebot der Witwe vom Jahre 1681, s. oben S. 340.

3) Dies ist das erste in Hamburg gedruckte äthiopische Werk. Nach Moller S. 490 Anm. 13 wäre allerdings schon 1681 ein äthiopisches Werkchen, die „Capita Catechetica", von Joh. Henr. Majus in Hamburg herausgegeben. Aber dies ist ein Irrtum. Das Werkchen, das den Titel trägt „. . . . . præcipua fidei Æthiopum Christianorum . . . CAPITA, Quibus tenera ætas et Neophyti imbui ſolent, . . . Separatim in ſtudioſæ Juventutis gratiam edita à Johanne Henrico Majo", trägt nur die Jahreszahl 1681, aber keinerlei Angabe über Druckort und Drucker. Da aber die Vorrede beginnt „Dum edendæ Hiſtoriæ Æthiopicæ Illuſtris V. J. Ludolfi præſum [vgl. Ludolfs Vorrede zur Hiſt. Æth., erste Seite], has ab Abba Gregorio Habeſſino, juſſu Seren. Sax. Ducis Ernesti conſignatas & laudato Operi [Lib. III, cap. 5, § 89 ff.] inſertas Quæſtiones Catecheticas ſeparatim vulgare viſum fuit [vgl. ebenda die zweite Seite von Ludolfs Vorrede]", und da der äthiopische Text mit Ludolfschen Typen (s. oben S. 326) gedruckt ist, so kann man als Druckort mit Sicherheit Frankfurt a. M. erschließen.

4) 1690, also ein Jahr vorher, ist in Hamburg von Henning Brendeke das erste arabische Werk gedruckt: „Testamentum et pactiones initæ inter Muham-

ting hat dies Werkchen auf eigene Kosten drucken lassen, bezeichnet es aber zugleich als Specimen der bei Paul Kray verpfändeten äthiopischen Typen; dies ist offenbar auf den Wunsch Krays und der Witwe des Petraeus geschehen, die wohl hofften, ihre Typen, wenn sie auf diese Weise der gelehrten Welt bekannt würden und dann andere äthiopische Druckwerke folgten, doch noch mit einigem Nutzen absetzen zu können. Aber bei jenem Specimen ist es m. W. auch geblieben [1]). Allerdings hat Schlichting auch später wohl daran gedacht, etwas Äthiopisches drucken zu lassen; das sehen wir aus einer Notiz über ihn bei ⟨G.⟩ Behrmann, Hamburgs Orientalisten (1902), S. 49f.: „1697 erwähnt Ludolph [so!] ihn in einem Brief an Johann Friedrich Winckler [2]); Schlichting habe die Absicht, etwas Aethiopisches herauszugeben und Ludolph habe ihm geraten, ein Psalterium Aethiopicum drucken zu lassen." Aber Schlichting ist zur Ausführung eines solchen Planes nicht gekommen; charakteristisch ist eine spätere Äußerung Ludolfs über ihn, welche Behrmann gleichfalls mitteilt: „1703 fragt Ludolph Winckler: Quid quaeso agit Schlichtingus, vivitne adhuc?" Und auch Winckler [2]), der nach Ludolfs Vorrede zur äthiopischen Grammatik (1702) „in Æthiopica lingua verſatiſſimus" war, und der etwa 9 Jahre lang am akademischen Gymnasium zu Hamburg orientalische Sprachen dozierte [3]), hat sich zu keiner äthiopischen Publikation aufgeschwungen.

In den Akten der Kgl. Bibliothek zu Berlin wird immer nur von arabischen und äthiopischen Typen gesprochen, und es wird mehrmals betont, daß es sich dabei nur um Lettern handelt; Ma-

---

medem et Christianæ Fidei cultores" (dasselbe Werk, das auch Nissel wiederabgedruckt hatte, s. oben S. 320). Der Herausgeber Abraham Hinckelmann bezeichnet es in der Widmungsepistel ausdrücklich als „primitias . . . Typographiæ Arabicæ nuper in hac urbe excitatæ". Die darin verwendeten arabischen Typen sind den Nissel-Petraeus'schen ähnlich, aber m. E. nicht mit ihnen identisch.

1) Die beiden von Schröder (s. oben S. 336 Anm. 1) unter Nr. 4 und 5 angeführten, übrigens nur aus je einem Foliobogen bestehenden Programme Schlichtings vom Jahre 1693 (vgl. auch Juncker S. 160), in denen er sich zur Erteilung äthiopischen Unterrichts erbietet, habe ich nicht auffinden können, vermag also nicht zu sagen, ob darin etwa auch äthiopischer Satz vorkommt.

2) Über Winckler s. Allgemeine Deutsche Biographie 43 (1898), S. 375f. und Behrmann a. a. O., S. 55—57. Behrmann erwähnt auch die 52 Briefe Ludolfs an Winckler, welche die Hamburger Stadtbibliothek aufbewahrt.

3) Siehe Behrmann a. a. O., S. 2f. 56. Vgl. auch Adolf Wohlwill in der Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte 13 (1908), S. 389 Anm. 3: „Die ältere Amtsbezeichnung lautete vielfach: *Hebraicae ceterarumque orientalium linguarum Professor*".

trizen und Punzen sind nicht dabei. Hieraus folgt, daß Nissels typographisches Material längst nicht mehr beisammen war. Denn Nissel hatte, wie seine Drucke lehren, nicht nur arabische und äthiopische Schrift gehabt, sondern auch syrische, hebräische, griechische, deutsche und verschiedene Sorten lateinischer Schrift, und er hatte für das Äthiopische, wie schon S. 334 erwähnt, auch die Matrizen und Punzen besessen. Über den Verbleib der übrigen Schriftarten wissen wir nichts; möglicherweise hat sie Petraeus schon bald nach Nissels Tode bei der Auflösung seiner Druckerei (s. oben S. 335) veräußert. Über die äthiopischen Matrizen und Punzen aber belehrt uns die oben S. 336 mitgeteilte zweite Notiz Schlichtings, und auf diese müssen wir nunmehr eingehen.

Diese zweite Notiz stammt laut Überschrift aus einem Briefe des Oxforder Bibliothekars Thomas Hyde an Hiob Ludolf vom 6. Febr. 1687[1]). Das Original des Briefes ist verloren gegangen; wenigstens findet sich nach Matthiae (s. oben S. 294 Anm. 4) S. 8—11 in dem Frankfurter Briefwechsel Ludolfs kein Brief von Hyde. Um so dankbarer sind wir Schlichting, daß er, der ja gerade zur Zeit des Eingangs jenes Briefes bei Ludolf war (s. oben S. 336 Anm. 1), uns dies Exzerpt aufbewahrt hat. — Hyde schreibt an Ludolf zunächst, die Nisselschen Typen seien bei den „*Hollandi*“, d. h. wohl in der Elsevierschen Druckerei zu Leiden, die ja, wie wir sahen (S. 334), in der Tat einen Fonds dieser Typen für sich behalten hatte. Dann aber fährt er fort, die Matrizen und die „*formæ chabybeæ*“, d. h. die Stahlstempel oder Punzen, seien „*apud D: Bernardum noſtrum*“. Damit meint er den Oxforder Edward Bernard, welchen Juncker S. 127. 170 neben Hyde als Freund Ludolfs nennt[2]). Und schlagen wir nun die „Vita Clariſſimi & doctiſſimi Viri, Edwardi Bernardi, S. Theologiæ Doctoris, et Aſtronomiæ apud Oxonienſes Profeſſoris Saviliani. Scriptore Thoma Smitho“ (Lond. 1704) nach, so finden wir da auf S. 43f. zunächst die Angabe, daß Bernard von dem Amsterdamer Bürgermeister Nicolaus Witsen[3]) mit dem „Dictionario Coptico, quod V. Cl.

1) Auch hier werden wir, wie in den oben S. 304 Anm. 5 besprochenen Fällen, nicht die damalige englische Datierungsweise, nach welcher der 6. Febr. 1687 unserm 6. Febr. 1688 entspricht, sondern die gewöhnliche Datierungsweise anzunehmen haben.

2) Bernard erscheint auch bei Matthiae (s. oben S. 294 Anm. 4) S. 9 unter den Korrespondenten Ludolfs.

3) Vgl. über ihn besonders J. F. Gebhard, Het leven van Mr. Nicolaas Cornelisz. Witsen. 1. 2. Utrecht 1881. 1882.

Theodorus Petræus Holſatus olim ex Ægypto advexerat" beschenkt worden sei[1]). Und dann heißt es weiter: „Quaſi verò de ſolo Bernardo optimè meruiſſe perexigui momenti ſibi eſſe videretur, pro maximo bonis literis benefaciendi ſtudio, typographéum Oxonienſe typis ferreis Copticis Æthiopiciſque, ad Bernardum tranſmiſſis, ex munificentiâ ſua idem Vir ſummus anno M.DC.LXXX.VI. auctum ornatumque voluit."

Wir haben also folgende Nachrichten: Hyde berichtet im Febr. 1687 an Ludolf, daß Bernard die zu den Nisselschen äthiopischen Typen gehörigen Matrizen und Punzen habe. Smith erzählt, daß das „typographéum Oxoniense" 1686 von Witsen durch Vermittelung Bernards koptische und äthiopische „typi ferrei", d. h. offenbar gleichfalls Matrizen und Punzen, erhalten habe. Hier lassen wir die koptische Schrift beiseite; sie wird von Smith irrtümlich, vielleicht unter dem Einflusse des vorher erwähnten koptischen Lexikons, hinzugefügt sein. Auch Smith's Angabe, daß die Oxforder Druckerei die Typen 1686 bekommen habe, ist irrig; nach Hydes fragelos authentischer Mitteilung waren sie im Febr. 1687 noch *„apud D: Bernardum"*, also nicht im Besitze der Druckerei. Aber Smith hat sich hier doch nur im Datum geirrt: das Jahr 1686 wird das Jahr sein, in welchem Bernard die Matrizen und Punzen bekommen hat[2]); nachher sind sie aber tatsächlich in den Besitz des „typographéum Oxoniense", d. h. des „Oxford University Press", auch „Theatrum Sheldonianum" und „Clarendon Press" genannt[3]), übergegangen. Darüber gibt den authentischsten Aufschluß Horace Hart in seinem Prachtwerke „Notes on A Cen-

1) Anscheinend fällt diese Schenkung in das Jahr 1683, welches Smith vorher auf S. 42 genannt hat. Übrigens vgl. auch Witsens Brief an Gijsbert Cuper vom 12. Okt. 1712 bei Gebhard a. a. O., Bd. 2, S. 343, durch welchen diese „Schenkung" in ein etwas eigentümliches Licht gerückt wird: „Ik hebbe in eygendom gehadt een groot boek met de hant in Egypte geschreven in folio wesende een dictionarium copticum, ik hebbe het selve ten gebruycke overhandigt aen seker engels professor genaemt Bernard, die aennam het selve int licht te geven, en mij daerbij te gedenken, dog bernard is gestorven en de Academie tot Oxford heeft dit boek dat een juweel is na sig genomen en heeft de restitutie aen mij geweygert." (Gleich darauf sagt Witsen: „Een geestelijk koptisch kerkboek is nog onder mij". Auch dieses wird aus dem Nachlasse des Petraeus, welchen Witsen nicht erwähnt, gestammt haben.)

2) Hierzu paßt es vorzüglich, daß Hyde am 6. Febr. 1687 Ludolf davon Mitteilung macht. Denn dies läßt schließen, daß Bernard die Typen erst neuerdings bekommen hat und Ludolf noch nicht darum weiß.

3) Vgl. Reed S. 153. 156 und F. Madan, A brief account of the University Press at Oxford (1908), S. 9 ff. und S. 35.

tury of Typography at the University Preß, Oxford 1693—1794" (Oxf. 1900), in welchem er den Inhalt der acht aus der Zeit von 1693—1794 erhaltenen Specimens des Oxford University Press mitteilt [1]). Schon in dem ältesten dieser Specimens, also dem von 1693, erscheint, wie die Nachbildung bei Hart S. 35 zeigt, genau dieselbe äthiopische Schrift, mit der die Werke von Nissel und Petraeus gedruckt sind [2]). Auch lehrt uns Hart ebenda, daß die Punzen, 208 an Zahl, und die Matrizen noch jetzt vorhanden sind, und daß in dem der Bodleiana gehörigen Exemplare jenes Specimens bei der äthiopischen Schrift handschriftlich bemerkt ist: *„Punchions and Matrices bought of Dr Bernard"* [3]). Danach hat also der Oxford University Press die äthiopischen Punzen und Matrizen in der Tat bald nach 1686 von Bernard bekommen, aber nicht,

1) Diese acht Specimens hat auch schon Reed S. 153 ff. benutzt. Auf S. 162 f. stellt er sie zusammen unter genauer Angabe der Titel und der Fundorte der noch erhaltenen Exemplare.

2) Wie ich nachträglich sehe, hat schon Moller S. 493 (im letzten Absatz des Artikels über Petraeus) auf Grund der auch von mir herangezogenen Stelle in Smith's Leben Bernards mit Recht vermutet, daß das durch Witsen nach Oxford gekommene typographische Material von Nissel und Petraeus stamme.

3) Da Harts Werk schwer zugänglich ist (ich erhielt es aus der Bibliothek des Börsenvereins der deutschen Buchhändler in Leipzig), drucke ich Harts Anmerkung zu der äthiopischen Schrift, die im Specimen als „Æthiopick, Great Primer" bezeichnet ist, hier ab (Hart S. 35):

> Æthiopick, Great Primer. *There are* 208 *punches for various characters. The matrices are struck upside down. The only other instance in which this has been done is the case of the* Great Primer Roman *and* Italic *shown on pp.* 138 *and* 139. *The fount was probably cast in a mould with the nicks in the bottom (or left) instead of the top (or right) half, and the existing odd sorts (about* 15 *lb.), with which the above example has been reproduced, are probably the remains of the original fount.*
>
> . . . . . [Bemerkung über die von Hart auf derselben Seite verwendete lateinische Schrift.]
>
> *After the above heading* Æthiopick, Great Primer *in the Bodleian copy of the* 1693 Specimen, *a* MS. *note adds 'Punchions and Matrices bought of Dr Bernard.'*
>
> *An example of a similar* Æthiopic *fount appears in* Oratio Dominica, 1700.

Proben der Oxforder Aethiopisch findet man außer bei Hart auch bei Reed S. 154 („from the original matrices") und bei Henry R. Plomer, A short history of English printing (Lond. 1900), S. 215. — Über die „Oratio Dominica, 1700", welche Hart am Schlusse seiner Anmerkung erwähnt, s. Reed S. 154 f.; es ist eine von dem Londoner Drucker B. Motte herausgegebene Polyglotte, deren orientalische Texte, darunter auch der äthiopische, nicht in London, sondern in Oxford gedruckt sind, woraus sich die von Hart bemerkte „Ähnlichkeit" der äthiopischen Schrift mit der Oxforder sofort erklärt.

wie Smith angibt, als Geschenk Witsens, sondern durch Kauf. Als Datum des Kaufes gibt Reed S. 154 das Jahr 1692 an; falls dies richtig ist, würde Bernard die Punzen und Matrizen von 1686—1692 besessen und dann an den Oxford University Press verkauft haben.

Bernard besaß also die äthiopischen Punzen und Matrizen, die früher Nissel und Petraeus gehört hatten, seit 1686, und er hatte sie seinerseits von Witsen bekommen. Wie aber waren sie in den Besitz Witsens gelangt? Petraeus hatte in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre in Amsterdam gelebt und war dort in recht mißliche pekuniäre Verhältnisse geraten. In seiner Not hatte er, wie wir hörten (S. 312), einen Teil seiner Handschriften und Bücher verpfändet, und noch im Jahre 1678 standen solche verpfändeten Handschriften und Bücher in Amsterdam, bis sie dann die Witwe des Petraeus einlöste und an den Großen Kurfürsten verkaufte (S. 338 f.). Auch die beiden koptischen Hss., welche Witsen besaß (S. 344 Anm. 1), und die Adversaria des Petraeus, welche Dapper an Ludolf schenkte (S. 293 f.), werden in Amsterdam verpfändet gewesen und dann von der Witwe oder beim Verfall vom Pfandleiher an Witsen und Dapper, die ja beide in Amsterdam wohnten und auch untereinander Beziehungen hatten[1]), verkauft worden sein. Und auf dieselbe Weise werden auch die äthiopischen Punzen und Matrizen in den Besitz Witsens gelangt sein. Wir haben zwar über ihre Verpfändung keine Nachricht; aber an sich ist eine solche Verpfändung keineswegs unwahrscheinlich, da, wie wir sahen (S. 336 ff.), auch die arabischen und äthiopischen Lettern des Petraeus in Hamburg und Berlin verpfändet gewesen sind[2]).

Durch Witsen sind die äthiopischen Typen des Erpenius, welche einst U(s)sher aus seinem Nachlasse für Cambridge zu erwerben gesucht hatte (s. oben S. 329 f.), schließlich doch noch nach England gekommen, nur nicht nach Cambridge, sondern nach Oxford. Und zwar nicht die gegossenen Lettern — die sind, wie wir sahen, teils in Leiden geblieben, teils nach Hamburg gekommen und an beiden Orten, wie es so leicht geht, dem Untergang verfallen —, sondern gerade das, was viel wichtiger und dauerhafter ist, die

1) Dapper hat Witsen seine „Naukeurige beschryving van gantsch Syrie, en Palestyn“ (Amst. 1677) gewidmet.

2) Eine andere, mir aber weniger wahrscheinliche Möglichkeit wäre es, daß Petraeus selbst während seines Amsterdamer Aufenthaltes die äthiopischen Punzen und Matrizen an Witsen, der im Oktober 1667 von seinen Auslandsreisen nach Amsterdam zurückgekehrt war (s. die oben S. 343 Anm. 3 zitierte Biographie Bd. 1, S. 47), verkauft hätte.

Punzen und Matrizen, mit denen man sich jederzeit wieder Lettern gießen kann[1]). So erklärt es sich denn auch, daß die Typen des Erpenius gerade in Oxford ein zähes Leben bewiesen haben oder, richtiger gesagt, erst im XIX. Jahrhundert zu neuem Leben erweckt worden sind und der äthiopischen Philologie und der biblischen Wissenschaft noch wichtige Dienste geleistet haben. Die äthiopischen Textausgaben von Richard Laurence, welche ganz neue Quellen für die Literatur des späteren Judentums erschlossen haben, Ascensio Isaiae vatis (1819), Libri Enoch prophetae versio Aethiopica (1838), auch Primi Ezrae libri . . . versio Aethiopica (1820), sämtlich „Oxoniae, typis academicis", und Dillmanns Katalog der äthiopischen Handschriften der Bodleiana („Oxonii, e typographeo academico", 1848) sind mit jenen auf Erpenius zurückgehenden Typen gedruckt.

Nachtrag zu S. 326.

Über den Ursprung der vierten Typenart erhalten wir Nachricht in dem ersten mit ihr gedruckten Werke, Joh. Ernst Gerhards Neuausgabe von Wilh. Schickards Institutiones linguae Ebraeae (Jena 1647). Gerhard, ein am 15. Dez. 1621 geborener Sohn des bekannten Jenenser Theologen Joh. Gerhard, hat nämlich diesem Werke eine Widmungsepistel vorausgeschickt „. . . | Dn. D. JOHANNI CAMMANNO, | JCto celeberrimo, | *Nec non* | Inclutæ Reipubl. Brunſuicenſis Conſiliario, | ac Syndico Primario graviſſimo, &c. | . . .", und in dieser sagt er auf der dritten Seite: „*Silentij ſipario diutiùs involvere nefas puto publicum et ad ſeram posteritatem propagandum beneficium immortale, quod in typos Æthiopicos, quibus non Germania tantùm nostra: (Coloniam excipio, ubi ſuperiori ſeculo Pſalterium Linguâ hâc litterisq; prodiit,) ſed et Anglia, Gallia, Hiſpa-*

1) Zeitweise war der Oxforder Letternvorrat sehr dürftig, s. Reed S. 151 Anm. 2.

nia, immò et Linguarum Orientalium cultrix ſtudioſiſſima Belgium[1]*), hucusq; caruit, Jenæ fundendos, ultrò obtulisti, hâc unicâ de cauſſâ, quò libri manuſcripti, linguâ hâc extantes publicæ luci genuinis litteris committi poſſent. Et cùm ex me cognoſceres, poſſidere me libellum Precationum lingua hac et characteribus exaratum, auctor mihi extitisti et adhortator ſedulus, ut in Latinam funderem Linguam, et præmiſſis memoratæ Linguæ Inſtitutionibus cum* λεξιδίῳ *in publicum prodire juberem. Id quod factum etiã jam tum fuiſſet, niſi neſcio quæ impedimenta votis ac voluntati noſtræ fuiſſent reluctata. Ne tamen frustrà hactenus liberalitatem* Tuam *nos admiſiſſe, vel beneficium* Tuum *occultare voluiſſe videamur, en cùm præſens Linguarum Ebr. Chald. Syr. Arab. Harmonia ſuaſu nonnullorum, quibus refragari nolui, nec potui etiam, eſſet concinnanda, Linguam Æthiopicam in conſortium ſumere ac* Tuo *hîc beneficio publicè frui voluimus.* Tibi *igitur ſoli Lingg. amaſij adſcribant omne, ſi quid ex opusculo hocce percepturi utilitatis vel jucunditatis.* Tu *enim es, qui non ſolùm ſumtus ad typos Æthiopicos procurandos obtulisti, ſed et cum aliis viris magnis audaciæ nostræ juvenili calculum adjecisti; ſine quo ſanè fuiſſet, primis quaternionibus excuſis manum, utpote tali operi inæqualem, à ſcriptione retraxiſſem.*" Die Widmungsepistel ist vom Mai 1646 datiert („*Wittebergæ ex ædibus Lyſerianis d. XVI. KL. JunI Anni* cIɔ Iɔc *XLVI.*"), der Druck des Werkes hat, wie die hinter der Widmungsepistel abgedruckten „Judicia" lehren, etwa im August 1645 begonnen. Nicht lange vorher muß also der Braunschweiger Syndikus Johannes Camman[2]) die äthiopischen Typen in Jena haben schneiden lassen. Schön sind sie nicht, aber sie sind doch denkwürdig als Zeichen dafür, wie wenig selbst die Nöte des dreißigjährigen Krieges die idealen Bestrebungen unserer Vorfahren zu ertöten vermocht haben.

1) Von den äthiopischen Typen der Elseviers weiß Gerhard also nichts. Das ist leicht erklärlich, da dieselben ja damals noch gar nicht zur Verwendung gekommen waren.

2) So schreibt Gerhard den Namen ohne lateinische Endung (Bl. b 2 recto). Ebenso schreibt Camman selbst in der Widmung seiner 1610—1612 in Gießen entstandenen, außerordentlich umfangreichen akademischen Schrift Collegium Politico-Juridicum seu Disputationes regales de juribus majestatis („Johannes Camman Br⟨unopolitanus⟩").

Der Historiker Heinrich Leo in seinen Briefen an Hengstenberg.

Von

N. Bonwetsch.

Vorgelegt in der Sitzung vom 17. März 1917.

I.

Eine der markantesten Erscheinungen unter den deutschen Historikern des 19. Jahrhunderts ist Heinrich Leo[1]). An dem großen Aufschwung der Geschichtswissenschaft in seiner Zeit ist er freilich in verhältnismäßig geringem Maße beteiligt, und eine historische Schule hat er nicht begründet. Ein Vergleich mit Leopold Ranke zeigt am deutlichsten die Sonderart Leos und seine Schranken. Auch Ranke sympathisierte mit dem Turnwesen und den Bestrebungen der Burschenschaften; aber einem Leo galt zeitweilig jedes Wort des Turnvaters Jahn „wie ein Evangelium" und zur Wartburgfeier trug er das Banner von Jena bis Eisenach barhäuptig, die christlich-germanischen Ziele der Burschenschaft haben in gewissem Sinn seinem politischen Verhalten für immer die Richtlinien gegeben (Krägelin S. 51). Als nach Sands verhängnisvoller Tat über solche Handlungen wie die des Brutus und der Charlotte Corday im Kreise Leopold Rankes verhandelt wurde, entschied dieser einfach mit den in tiefem Ernst gesprochenen

1) Otto Kraus, Aus Heinrich Leos geschichtlichen Monatsberichten und Briefen. Allgemeine konservative Monatsschrift f. d. christl. Deutschland Bd. 50. 51 (1893. 1894). Paul Kraegelin, Heinrich Leo. Teil I. Sein Leben und die Entwicklung seiner religiösen, politischen und historischen Anschauungen bis zur Höhe seines Mannesalters (1799—1844). Leipzig, R. Vogtländer, 1908 (Beiträge zur Kultur- und Universalgeschichte, herausgeg. von K. Lamprecht). Die treffendste Würdigung Leos bei G. v. Below, Archiv f. Kulturgesch. IX (1911) S. 199 ff. und Die deutsche Geschichtsschreibung v. d. Befreiungskriegen bis zu uns. Tagen. Leipzig 1916 S. 21 ff. (Leo Stellung zu den Quellen abweichend von Ranke). 73. 89. 159 ff. — Ein Stück fesselnder Selbstbiographie ist „Meine Jugendzeit." Gotha 1880.

Worten: „Du sollst nicht töten! Das ist Gottes Gebot“ [1]); Leo dagegen ward von Begeisterung für Sand erfüllt (Krägelin S. 54). Wie Ranke der Theologie nahe stand, auch einmal gepredigt hat, so hat auch Leo die theologische Prüfung bestanden, jedoch ohne die Absicht Pfarrer zu werden. Über Ranke konnte Leo urteilen, daß dessen Art der Geschichtsbetrachtung keine notwendige Verbindung mit dem Universitätsunterricht habe, und fast wie in einer Art von Monolog wurden ohne unmittelbare Rücksicht auf die Hörer von Ranke die zu schildernden Vorgänge vorgeführt; dagegen war Leo mit ganzer Seele Universitätslehrer — er hat wiederholt seine früheren Collegienhefte verbrannt, um jeder Generation das zu bieten, was gerade ihrem Bedürfnis entsprach (vgl. Br. 63) — und darauf gerichtet sein Verständnis der Geschichte seinen Hörern nahe zu bringen, da nur dies dem Ernst der Sache entspreche (vgl. auch Krägelin S. 75 f.). Sah Ranke, wie bekannt, die Aufgabe des Historikers darin, festzustellen, was geschehen, so übte Leo Kritik an den Vorgängen und wirkte hin auf eine Stellungnahme zu ihnen. Gerade durch seine „oft leidenschaftliche Beteiligung an der Sache“ fesselte er und riß die Hörer mit sich fort. Sich selbst legte er hinein in das, was er als Historiker vortrug. Eben dies zog nun aber auch Schranken seinem Wirken nach der Seite historischer Forschung. Er, der entschlossene Gegner des Subjektivismus und Vorkämpfer für die Bedeutung des Objektiven, ist doch **subjektiv** auch als Historiker. In seiner sturmbewegten Seele konnte die Geschichte sich nicht in Klarheit wiederspiegeln. Auch sucht er stets mit seinem Verständnis der Vergangenheit auf die Gegenwart einzuwirken. Er tritt hinein in das Parteitreiben seiner Zeit und sieht dabei für seine Aufgabe an, hervorzuheben, was andere zu sagen unterlassen.

Die herausfordernde Form, in der er seinen Widerspruch gegen die herrschenden Anschauungen erhob, weckte dabei ihm noch in besonderem Maße Gegner. Er liebte zornmütige Worte, weil sie „mit ganz anderem sittlichen Akzent ins Ohr fallen“ (Krägelin S. 38). Einzelne solcher Aussprüche, schnell zu geflügelten Worten geworden, bestimmten im Wesentlichen die Vorstellung von ihm. So jener vom „Hecht im Karpfenteich“, und namentlich jene Äußerung beim Beginn des orientalischen Kriegs, in der er herbeiwünscht zur Erlösung „von der Völkerfäulnis“ einen „frischen, fröhlichen Krieg, der Europa durchtobt, die Bevölkerung richtet und das skrophulöse Gesindel zertritt, was jetzt den Raum zu

---

1) Vgl. **Fr. H. Ranke**, Jugenderinnerungen. Stuttgart 1873. S. 105.

eng macht"; „ein einziger, ordentlicher, gottgesandter Kriegsregen würde die prahlerische Bestie" — „die Canaille des materiellen Interesses" — „mit wenigen Tropfen schon zum Schweigen und Verkriechen gebracht haben". — Aber Leo war das, was so manchem zu Unrecht nachgerühmt wird, tatsächlich — eine Persönlichkeit.

Ein verehrungsvoller Zuhörer Leos, A. Boretius, hat als das Vorzügliche seiner Auffassung gerühmt, „daß er alles Irdische auf Gott bezieht" (Krägelin S. 4). So sehr war Leos Geschichtsverständnis durch seine religiöse Überzeugung bestimmt. Dieselbe — zugleich seine damit verbundene kirchliche Stellung — gelangt besonders zum Ausdruck in seinen Briefen an den Herausgeber der Evangelischen Kirchenzeitung, Hengstenberg. Sie geben daher zur Erkenntnis seines ganzen wissenschaftlichen Strebens einen beachtenswerten Beitrag, zugleich ein Bild mannigfacher Erscheinungen seiner Zeit. Es war vor allem die Regierungszeit Friedrich Wilhelms IV.: die der Anbahnung des Jahres 1848, der Vorgänge dieses Jahres und dann der einsetzenden Reaktion, endlich der „neuen Aera".

Wie Leos politische Anschauungen, so haben auch seine religiösen und kirchlichen eine Wandlung erfahren, jedoch die letzteren beträchtlich später als die ersteren. Von dem Sturm und Drang seines demagogischen Burschenschaftlertums wandte er sich schon 1819 ab („Hegelingen"² S. 52. 54), Hallers Schriften wurden schon in der Göttinger Studienzeit für ihn maßgebend und mit seiner „Habilitationsschrift „Über die Verfassung der freien lombardischen Städte im Mittelalter" wurde jener Bruch 1820 vollkommen. Haller und Hegel bestimmten nun seine staatlichen Anschauungen. Schon in Erlangen wurde er „als ein verhallerter Aristokrat ausgetragen" (Hegelingen S. 52). — In religiöser Hinsicht dagegen war zwar der Grund seiner späteren Überzeugungen schon in früher Jugend in ihn gelegt worden [1]), — sein früh verstorbener Vater ein Mann lutherischer Rechtgläubigkeit, zugleich Verehrer Herders (Br. 64), bei der Mutter hat er beten gelernt —, aber in der Schule zu Rudolstadt herrschte der Rationalismus oder eklektische Orthodoxie; kein die Gewissen ernst anfassender Religionsunterricht wirkte dem dort herrschenden „Seelenschlaf" entgegen, so daß Leo bei

1) Er bemerkt dabei, — Meine Jugendzeit (Gotha 1880) S. 16 f. — daß das Dogmatische im Katechismusunterricht ihn völlig interesselos ließ; dagegen „Mattathias von Modin [der Vater der Makkabäer] war ganz mein Mann". „Der Eifer vor dem Herrn, der mir als die Spitze aller Tapferkeit erschien, schien der eigentliche Inhalt alles dessen werden zu wollen, was von Religion in mir war".

aller erziehenden Einwirkung seiner Lehrer Abeken und Göttling sich als einen am Ende seiner Schulzeit religiös völlig indifferenten Menschen beurteilt. (Meine Jugendzeit S. 78). Während seines Studiums und in den Anfängen seiner Docententätigkeit dürfte darin sich etwas geändert haben (von ihm selbst nur wenig bemerkt) durch den Verkehr in Erlangen mit dem jüngeren Puchta[1]), in Berlin besonders innig mit den Staaatsrechtslehrern Philipps und Jarcke[2]). Aber in seinen „Vorlesungen über die Geschichte des jüdischen Staates" zeigt er sich besonders durch de Wettes alttestamentliche Kritik bestimmt (Br. 7), und erscheint ihm das Christentum als der „höchste Gipfel der Spekulation und Wahrheit", da in ihm Gott als der der Welt immanente Geist „denkend" erfaßt werden könne[3]). Und als 1830 Ludwig von Gerlach in Hengstenbergs „Evangel. Kirchenzeitung" die Halleschen Professoren Wegscheider und Gesenius wegen ihres Rationalismus angriff, unterzeichnete Leo nicht nur die Petition Hallescher Professoren an den Minister mit der Bitte um Schutz gegen solche „Insinuationen", sondern er war auch der Hauptverfasser eines anonymen Artikels in der Augsburger Allgem. Zeitung, welcher gegen die „geistige Verkrüppelung der pietistischen Hierarchie in Preußen", das doch als Staat Friedrichs des Großen der Hort „des freien wissenschaftlichen Gedankens" zu sein habe (Vorwort zu den Hegelingen u. Krägelin S. 68), protestierte.

Gerade Ludwig von Gerlach aber ist entscheidend geworden für die Wandlung in Leos religiösem Leben. Die Julirevolution ließ Leo die Bedeutung der Kirche für das staatliche Leben erkennen. Heiß ersehnte er nun die Bekanntschaft Gerlachs, und doch scheute er sich ihn aufzusuchen, aus Furcht vor dem Ver-

---

1) G. H. Schubert an Superint. Köthe in Allstedt v. 25. 7. 1825: „Dr. Leo ist nicht mehr hier . ., ich kenne ihn aber gut. Er ist ein talent- und kenntnißreicher, gelehrter junger Mann, dabei für alles Gute wach und empfänglich und von der Erkenntniß des Christentums gewiß nicht fern stehend. In dämagogische Geschichten war er wohl nie verwickelt. Ich sahe ihn immer mit den edelsten, stillsten Jünglingen, besonders mit dem sehr ernst christlich gesinnten jungen Prof. Puchta umgehen".

2) Dies wird bestätigt durch Leos eigene Bemerkung (Hegelingen² S. 102 Anm.) über die Voraussetzungen eines Umgangs mit Jarcke.

3) Hegelingen² S. 54 f.: „So bin ich ohne Compaß und Steuer zur Universität geschickt worden, und habe mich von den verschiedensten Richtungen treiben lassen; denn von jeder hatte ich die Hoffnung, sie werde mich zum Ziele führen, zum Friden Gottes, und von jeder mußte ich nach einiger Zeit wahrnehmen, daß sie mich noch weiter von Gott abführe, bis ich zuletzt bei jenem Rationalismus mit hegelischer Teinture anlangte, in dessen Dienste ich die Vorlesungen über jüdische Geschichte geschrieben habe".

dacht der Unlauterkeit. Er machte sie im November 1832. So verschieden beider Naturen, so waren sie wiederum doch einander verwandt durch ihre romantischen Neigungen, auch durch die, gesonderte Wege zu gehen. Fortan besuchte Leo die pietistischen Versammlungen in Gerlachs Hause. Gerade, daß sie ihn aus der Gefahr gerettet, „sich in bürgerliche Wohlhäbigkeit zu verlieren", schätzte er besonders an der von ihm erfahrenen Wandlung.

Für das, was ihm als neues Lebensprinzip aufgegangen, ist Leo dann mit Einsetzung seiner ganzen Person eingetreten. Es hat ihm schwere Kämpfe zugezogen. Im Anschluß an Leos Sendschreiben an Görres, gegen dessen aus Anlaß des Kölner Kirchenstreites verfaßten „Athanasius", trat Ruge in den „Halleschen Jahrbüchern" unter heftigen persönlichen Invectiven gegen ihn auf. Leo antwortete durch seine gegen die Junghegelianer gerichtete Schrift „Die Hegelingen. Aktenstücke und Belege zu der sogenannten Denunziation der ewigen Wahrheit", Halle 1838, und nun erhob sich gegen ihn ein Ansturm der ganzen Linken der Hegelschen Schule.

Dieser Streit war es, der zur ersten Annäherung Leos an Hengstenberg[1]) führte, erst brieflich, dann auch persönlich. Die Menge der Gegner, und zwar in seiner unmittelbaren Umgebung, die Empfindung des Isoliertseins hatte Leo zeitweilig in starke Erregung versetzt; jener Besuch in Berlin gab ihm die Sicherheit wieder (vgl. Br. 1—4). Fortan ist die Beziehung zu Hengstenberg nicht abgebrochen worden; Leo wurde nicht nur ein Mitarbeiter an der Evang. Kirchenzeitung sondern auch ein warmer Freund seines Hauses, besonders mit Hengstenbergs mutvoller Schwiegermutter sympathisierend.

Über Werke aus den verschiedensten Gebieten, bis hin zu Eugen Sue's Romanen, hat Leo Hengstenbergs Vorschlägen willfahrend referiert; die Anzeige selbst zumeist nur der Ausgangspunkt für seine eigenen Darlegungen (vgl. Br. 7. 23. 43. 65). Aber nicht auf diese literarische Unterstützung des Freundes beschränkt sich Leo; über alles was ihn politisch und kirchlich bewegt, spricht er sich in seinen Briefen an ihn aus. Er berichtet über die Vorgänge an der halleschen Universität, wie z. B. bei der Promotion M. Baumgartens (Br. 5—7), des später in Rostock Gemaßregelten, und Thieles

1) Schon zuvor in einem Briefe an Schubert in München begrüßt Hengstenberg freudig „die plötzliche Veränderung die bei Leo vorgegangen" und wünscht, daß sie „zu einer bleibenden Umwandelung" werde.

(Br. 8. 9), dessen akademische Tätigkeit trotz des für ihn zunächst günstigen Ausgangs des Streites (Br. 11) scheiterte (aus Mangel an Mitteln). Auch Befürchtungen, die er hegt, gibt er Ausdruck (vgl. Br. 11. 17), und er sucht den Freund zu interessieren für eine geeignete Besetzung der Stelle des Universitätscurators in Halle (Br. 25. 26). Seinen Kampf mit der ihm feindlichen Rugeschen Partei schildert er ihm (Br. 3. 11). Ebenso aber auch die Vorgänge auf dem kirchlichen Gebiet z. B. das Wirken der Lichtfreunde Wislicenus und Uhlich (Br. 19. 32. 35. 46) oder die Kämpfe der lutherisch gerichteten hallischen Prediger wie Seiler und Hoffmann. Auch über Dinge seiner persönlichen Religiosität (Br. 44. 46. 70), später auch über sociale Fragen und innere Mission (Br. 56—58). Gelegentlich bestimmt ihn auch das Interesse für jüngere Leute wie A. Brömel — später in Ratzeburg und Verfasser der „Homiletischen Charakterbilder" —, Rumpel — hernach Direktor in Gütersloh und Provinzialschulrat — zum Schreiben (Br. 24. 29). Mit lebendiger Teilnahme verfolgt er die ersten Regierungshandlungen Friedrich Wilhelms IV (Br. 13), er erkennt die Schwierigkeiten, die ihm die Verhältnisse und seine eigene Art bereiten (Br. 15. 44. 54), er sieht das Kommen der Ereignisse von 1848 sich vorbereiten (Br. 40). Als sie eintreten, empfindet er sie mit tiefem Schmerz (Br. 47), aber begegnet ihnen freudigen Mutes und sieht unter ihnen eine Wendung zu Besserem sich anbahnen (Br. 50); im December 1848 ließ er seine Signatura temporis ausgeben. Die Rückkehr in das alltägliche Geleise und das Abebben des vorübergehenden idealen Aufschwungs erregt sein Bedauern (Br. 68). Die Vorgänge 1848 führten ihn in den nächsten Jahren zu einer gesteigerten Wertung der katholischen Kirche (vgl. Br. 58). Seine Monatsberichte im „Volksblatt für Stadt und Land" von Nathusius 1852 und noch mehr sein Brief an seinen Jugendfreund Emil W. Krummacher in Duisburg (ebd. 1853 S. 33 ff.), die seinen Sympathien starken Ausdruck gaben, riefen den Widerspruch auch Hengstenbergs hervor. Leo hat in seinen Briefen an diesen seine Auffassung eingehend zu begründen gesucht (Br. 58. 60. 61). Die Kehrseite jener katholischen Sympathien sind abfällige Bemerkungen über die Reformatoren und ihr Werk. So richtig er hervorhebt, wie diese überzeugt sind, nur die wahrhaft katholische Kirche zu vertreten und wie sie nicht eine neue Kirche begründen wollen, und so zutreffend er das ihnen mit Rom Gemeinsame erkennt [1]),

1) Vgl. schon Hegelingen S. 56, „daß erstens was die Reformatoren selbst betrifft, keiner von ihnen auch nur entfernt den Plan hatte, etwas eignes Neues

so ist ihm doch andererseits das Verständnis für den eigentlichen Wesensunterschied zwischen Katholicismus und Protestantismus nicht aufgegangen[1]). Nicht nur die protestantische Umgebung, sondern auch sein persönliches Gewurzeltsein in der Glaubensgerechtigkeit (vgl. Allg. kons. M.-S. 1893 S. 947) hat ihn davor bewahrt, die Wege nach Rom einzuschlagen. — Die Worte von Otto Kraus, daß Leos „politische Ansichten bisweilen, seine religiösen nicht selten, seine kirchlichen sehr oft anfechtbar" (1893 S. 817), zeigen sich als nicht unberechtigt. Auch dankbare Verehrer haben sich oft genug über seine nicht gerechte Beurteilung der Reformation ausgesprochen. Aber immer bleiben Leos Ausführungen nicht nur interessant; sie schließen auch meist ein verkanntes Wahrheitsmoment in sich. — Die neue Aera regte seinen kampfesfreudigen Sinn, ähnlich wie 1848 nur frisch an[2]). Und wie er, der als Absolutist Verschrieene die Verfassung freudig begrüßt hat, so auch die Erfolge 1866, denn der Beruf Preußens für Deutschlands Einheit und Freiheit in Preußen war ihm immer deutlich geblieben. Schon in einem Brief an Leopold von Gerlach am 4. Nov. 1849 spricht er die Zuversicht aus, daß nach dem Fiasco des Frankfurter und Erfurter Parlaments „ein Stück von Deutschland nach dem andern unter Preußens starken Flügeln" unterkriechen werde, „das ist der naturgemäß, der historisch sich entfaltende Boden des neuen deutschen, d. h. preußischen[4]) Reichs" (Allg. Kons. Mtschr. 50 (1893) S. 1165). Nicht grundlos hat ihn daher Treitschke als einen „Feuergeist von übersprudelnder Kraft" gerühmt.

---

zu machen" und S. 63: „Gäbe es für mich keine andere Wahl als zwischen dieser dämonischen (hegelingischen) Philosophie und dem Katholizismus — sicher, ich flöhe zu Roms Altären um Rettung zu suchen und thäte Buße wie Gregorius auf dem Steine". — Vgl. aber auch den Brief an Rappard vom 27. Febr. 1846 (Allg. Kons. Mtsschr. 1893 S. 933): „obwohl ich nach der Seite der Lehre decidirter Calvinist bin" (anders seit 1850, vgl. ebd. S. 1287); vom 5. Mai 1851 (ebd. S. 1282): die unierte Kirche ist ihm „höchst willkommen als neutraler Boden".

1) Allg. Kons. Mtsschr. 1893 S. 1282 „Betrachten wir die Reformation in ihrem tiefsten Kerne, so ist das was sie wollte, nichts Neues, sondern eine Richtung, die in der alten katholischen Kirche auch war, es ist die mystisch-realistische Richtung des heil. Augustin, der Victoriner, des Albertus Magnus.";

2) In dem Brief an Ludwig v. Gerlach am 5. März 1860 gedenkt Leo dessen, wie ihn 1848 ein Gefühl der Erlösung überkommen habe, als jener zu ihm gesagt, nun breche gerade der Tag für sie an; so fühle er sich auch jetzt frischer im Vergleich mit den letzten Jahren und sehne er sich nur danach, daß die jetzige Regierung auf den Ambos der Taten gelegt werde. Vgl. auch unten Br. 69.

3) An Leop. v. Gerlach 8. Juli 1855 (Allg. Kons. Mtsschr. 1894 S. 454): „Ich

Scharf, aber beachtenswert ist sein Urteil über slavische Art[1]). Noch interessanter das über England[2]). — Daß Leo es liebte, gegen den Strom zu schwimmen und eigentümliche Anschauungen zu vertreten, haben schon seine Zeitgenossen erkannt, und hat er selbst nicht geleugnet. Dennoch ist er auch von dem Strom seiner Zeit getragen und getrieben worden. Mit ihr hat er die romantische Stimmung und die freiheitliche Begeisterung in seiner Jugend geteilt, mit ihr der Hegelschen Philosophie gehuldigt, dann an der religiösen Neubelebung seit den dreißiger Jahren teilgenommen, mit den Bestrebungen der Anfangszeit Friedrich Wilhelm IV. sympathiesirt. Als man in kirchlichen Kreisen sich zu einer Annäherung an hierarchische Ideale und zu Manchem im römischen Kultus neigte, hat Leo sich mehr als andere dafür erwärmt und dem stärkeren Ausdruck gegeben. So darf Leo auch als — nur eigenartiger — Vertreter geistiger Strömungen seiner Zeit das Interesse beanspruchen. Seine Briefe verdienen Beachtung nicht nur als eine Selbstbiographie unmittelbarster Art, sondern auch als ein Denkmal der Geschichte seiner Zeit.

Im persönlichen Verkehr hat Leo trotz aller seiner Leidenschaftlichkeit Milde und gewinnende Wärme zu zeigen gewußt. Den Studierenden und ihren Anliegen kam er in weitgehender Weise entgegen (vgl. Br. 65). Wenn er an von anderen gefeierten Persönlichkeiten Kritik übte, so geschah dieses, weil er es für eine Pflicht der Gerechtigkeit erkannte (A. K. Mtsschr. 1893 S. 932).

---

habe eine Ahnung davon, daß Preußen, wenn es seinen Gott nicht fahren läßt, den aller-, allergrößesten Dingen in der Welt entgegengeht, denn was Helfendes in Deutschland ebenso wie in Preußen ist, lehnt, stützt und kräftigt sich alles an Preußen". An Ludwig v. Gerlach 2. Oct. 1866 (ebd. S. 1012): „Ich hatte schon Jahre lang nach einem ordentlichen Kriege gelechtzt, . . nun vollends dieser meiner Anschauung nach berechtigste gegen dieses . . diabolische Oesterreich . . Bismarck ist mir eigentlich im Herbst 1848 . . an's Herz gewachsen". — Freilich, innerliche Erneuerung erwartet Leo nur von einer Erziehung durch ernste Erfahrnisse. Furcht Gottes sei das Bedürfnis der Zeit, dazu aber gehöre fühlbares Unglück und lange Bedrohung (Br. an v. Rappard März 1850, ebd. 1893 S. 1169). — Ludwig v. Gerlach hat Leos Stellung zum Krieg 1866 als Pantheismus beurteilt in e. Brief an Hengstenberg u. Allg. Kons. Monatsschr. 1894 S. 1012.

1) Allg. K. Mtsschr. S. 935 1893 „Es ist in allen diesen Slaven ein eigentümliches Gemisch zarter, sanft verschwebender Empfindsamkeit und wilder, rohaufflackernder Leidenschaft".

2) Allg. K. Mtsschr. 1894 S. 234 f.: „Die Liebe des Engländers zu England und allem was englisch ist, trägt überall den Charakter eines egoistischen, eitlen Wesens, welches vor sich im Spiegel stehend . . sagt . . geradezu: du bist der Normalmensch und die Normalnation.

Daß ihm selbst ein gerechtes Urteil werde, dazu dürfte der Einblick in seine Briefe die besten Dienste tun, denn in ihnen stellt sich sein Wesen am unmittelbarsten dar.

1.

Hochverehrtester Herr Professor!

Seit acht Tagen gehe ich damit um, Ihnen zu schreiben, indem ich nach freundlichen Worten, die früher durch Tholuck an mich gelangt sind, und bei, wie mir scheint, so deutlichem Zusammenstimmen in den Dingen, welche Hauptsache im Menschenleben sind, theils das Bedürfnis directer Mittheilung dringender, theils vor allen Dingen auch mich getrieben fühlte, Ihnen für vielfache Erkräftigung und Auffrischung meinen innigsten Dank zu sagen. Ob es wohl schon einmal eine Zeit, wie die unsrige gegeben hat, wo der Streit um das Höchste die Welt bewegt, und doch die Individuen sich so öde, schlaff und blasirt daneben fühlen? Zum Blasirtsein fühle ich zwar in mir noch keine Neigung; aber wie oft sinken mir die Hände matt in den Schoos und ich gehe mit geschlossenen Augen und verbissenen Zähnen Monatelang fort — blos deshalb fort, weil ich mir's vorher vorgenommen habe; wie sich etwa ein Officier, der mit seinen Truppen einen bestimmten Punct erreichen soll und will, durch keine Meldung, keine Desertion, keine Unwegsamkeit abhalten läßt vorwärts zu gehen, wenn er auch almälig alle Vorstellung verliert wie die Erreichung des Ziels möglich sein wird. In solchen stumpfverbissenen Zuständen ist mir oft die evangelische Kirchenzeitung trostreich an die Seite getreten und hat mir auf Monate hin das volle religiöse Lebensgefühl wider mitgetheilt. Dafür also meinen herzlichsten, herzlichsten Dank!

Was ich außerdem noch zu schreiben hätte, ist alles so daß, wie ich die Feder ansetze, es mir innerlich ist, als könnte ich nicht schreiben, wenn nicht einmal eine mündliche Verständigung vorausgegangen. Ich will dies Gefühl auch nicht überzwingen; es scheint mir etwas richtiges zu Grunde zu liegen.

Beifolgende gedruckte Blätter[1]) bitte ich nachsichtig aufzunehmen. Ich fühle — abgesehen von der äußern Nothwendigkeit, durch eine Publication dieser Art mein Verhältniß zu dieser Art Leuten ganz in's Reine zu bringen — ist der gute Wille das beste daran.

1) Offenbar „die Hegelingen"; vgl. oben S. 353.

Ich habe weder Zeit noch Neigung mich jetzt in philosophische Erörterungen zu vertiefen.

Mit innigster Hochachtung Ew. Hochwürden treuergebenster
Heinrich Leo.

Halle, den 4ten Sept. 1838.

2.

Mein hochverehrtester Herr und Freund!

. . . Ja wohl sind in unserem Vaterlande der Herzen noch viele, die sich dem Baal nicht beugen; — aber sie sind nicht blos zerstreut, sondern auch in ihrem Handeln vereinzelt, während die Gegner immer in allen Richtungen Chorus machen. Freilich reißt die Teufelsfaust immer nur einzelnes ein, und während sie an der einen Seite reißt, wächst das eingerissene auf der anderen Seite wieder — aber ein Vorwurf für uns bleibt es doch, daß die welche den besten Willen haben dem Herrn zu dienen durch die Planlosigkeit ihres allgemeinen Wissens diesem vereinzelten Einreißen mehr Raum geben, als sie verantworten können. . . Für diese Kriegsstellung kommen mir nun gerade die Studien bei denen ich eben bin zu recht — nämlich bei den Genossen bei Port-Royal. Ich kann nicht sagen, wie sehr ich mich an diesen Menschen stärke und erquicke — aber besonders auch an ihrer Einigkeit und an ihrem planmäßigen, in einander greifenden Wirken; wie sie mit Adlerblicken überschauen, wo ihre Sache bloß erscheint und sofort für die Blöße den rechten Mann finden, der als Schriftsteller, Redner, Seelsorger, Hofmann oder Geschäftsmann, wie sie ihn eben brauchen, sofort mit seiner ganzen Person in die Blöße tritt, aber bei deren Deckung auch von allen Freunden unterstützt wird...

Freilich zu solchem Thun gehört nicht blos ein göttlicher Beistand der einzelnen, sondern auch des Ganzen — Fundamente, wie wir sie schwerlich in Deutschland je finden — ich möchte sagen: physische, von der Natur gegebene Anhalte — wie jene französische Maccabäerfamilie der Arnauld's und Limaitres; ein localer Mittelpunct wie die Einsidelei von Les Granges war bei Port-royal — Männer von einem Flammengeist wie St. Cyran — von einem patriarchalischen, Individuen zusammenklammernden Ansehen wie der alte Robert Arnaud bald es hatte — Heldinnen wie die Mutter Angélique, die schon mit 17 Jahren an geistige Heldentaten gieng . . .

Für Ihre Aufforderung in Beziehung auf die Ev. K.Z. meinen herzlichsten Dank. Für den ersten Moment muß ich leider ablehnen. [Leo arbeitet am 4. Bd. der Universalgesch. und an der zweiten

Auflage des 2.], und was mir an Zeit übrig bleibt, wird von der Spannung welche die roh ausgesprochene Feindschaft der Herren Ruge und Wigand[1] . ., und gegen die ich meinen Streit doch immer im Auge behalten muß, hervorbringt, verdorben.

Die Triarier will ich laufen lassen. Antworte ich so, daß ich die feindliche Seite herauskehre, so verbittere ich unnöthig — kehre ich die freundliche heraus . ., so setze ich die Kriegsstellung die unser Staat, die unsere evangelischen Brüder in Baiern gegen das katholische Wesen haben, außer Augen. Also scheint mir das Beste, ich schweige zunächst . . .

Der Herr erhalte und fördere Ihre herrliche Kraft zu seiner Ehre; mir aber gönne er auch ferner Ihre wohlwollende Freundschaft.

Hochachtungsvoll treu ergebenst H. Leo.

3.

Hochverehrtester Herr und Freund![2])

Beifolgend übersende ich Ihnen meine Entgegnung auf alle die gemeinen und gemeinsten Angriffe der Hegelingen, die ich als Anhang zu einem neuen Abdruck der unter dem Titel Hegelingen zusammengestellten Actenstücke habe drucken lassen. Aufrichtig gestanden ist mir, indem ich so gesehen, wie auf die Sache noch so gar, gar nichts erwidert worden ist von meinen Gegnern, und sie mich lediglich durch gegen meine Person gerichtete Schmähungen und Dreckwürfe zum Schweigen bringen wollen zuweilen trotz dem, daß Gott sie verblendet und getrieben hat, sich selbst weit stärker zu denunciiren als ich sie denunciirt hatte, der Athem kurzathmig geworden. Ich habe mich nothwendig gefragt — was soll das für ⟨ein⟩ Ende nehmen? Erst hört man von allen Leuten schreien und schimpfen unter der Hand über das Unwesen der

---

1) Vgl. J. Besser an Hengstenberg am 28. Juni: „Dr. Ruge hat gegen Leo einen Brief geschleudert in den 4 letzten Stücken der hall. Jahrbücher, wo diesem Galliläer so höhnisch geflucht wird . . . die Menschen entblöden sich nicht, den Christen, der im Apostel Paulus die vollkommene Wahrheit findet, mit dem Vogel Wendehals zu vergleichen, „der den Kopf nach dem Steiße zu drehen weiß". . . Leo wird in der Vorrede zur zweiten Auflage seines Antigörres, die morgen erscheint, in seiner Sprache dies Unwesen züchtigen". Er hat neulich in öffentlicher Gesellschaft Rugen erklärt: er solle ihn aus der Zahl der Mitarbeiter streichen, denn sein Motto lautete: Soll ich bei Dir hausen, laß die Bestie draußen!"

2) Vgl. dazu EKZ. 1839 S. 20ff., Einzelnes in direkter Anlehnung an den Brief.

Hegelianer, wie es zum Treffen kömmt, lassen mich alle mit meinen vier jungen Leuten [1]) den Kampf nun schon fünf Monate ganz allein führen; Menzel ist der einzige Alliirte, der sich dazu gefunden hat, und der hat doch nur ein populares, nicht ein wissenschaftliches Gewicht. Ullmann [2]) schreibt mir, mit wie großem Interesse er dem Streite folge, daß das Unwesen der Hegelinge empörend sei — aber er selbst hat noch nicht genug philosophische Studien gemacht, um zugreifen zu können. Lücke [3]) desgleichen; daß ich versichert sein dürfe, tausende drückten mir im Stillen für meinen Angriff die Hand, aber er sei nicht gerüstet mit einzugreifen. Krummacher [4]) drückt mir seine Teilnahme noch energischer aus, aber er selbst thut nichts; Hase [5]) freut sich auf alles, was bei dieser Gelegenheit den Hegelianern hartes aufgetischt werden wird, aber er selbst hat zu viele Prorectoratsgeschäfte. Die Rationalisten sind bereits so weit herunter, daß ihr Beistand nichts helfen kann, und so zähle ich Bretschneiders Zugreifen für nichts.

Diese Isolirung, in der ich mich fühle, wird mich allerdings nicht zum stillen Manne machen, sondern ich werde Kopf und Kragen an diesen Kampf setzen, der am Ende zugleich ein Kampf gegen bedeutende Einflüsse in Berlin zugleich ist, und, wenn ich allein bleibe, mich in meiner bürgerlichen Stellung gern herabdrücken wird. Das thut nichts — ich habe es voraus gewußt und darauf gewagt — aber wenn man das Opfer bringt, glühende Kohlen mit bloßen Händen anzugreifen, wünscht man doch auch einige Hülfe zu sehen, von denen die das Opfer anerkennen. Sie, verehrtester Freund, werden nun freilich sagen, und mit Recht sagen — wie komme ich zu dieser Predigt; das ist ja wie wenn ein Geistlicher die wenigen Kirchengänger, welche kommen, abstraft durch eine Predigt, welche die hören sollten, welche gerade nicht kommen. Habe ich nicht in meine Zeitung alle an dieselben gesandte Artikel gegen die Hegelingen bereitwillig aufgenommen, und dafür das gröbste Geschimpfe über mich geduldig ergehen lassen müssen?

Ja! Sie haben Recht! ich kann mich über Sie nicht beklagen, daß Sie mich im Stiche gelassen — aber Sie müssen mehr thun.

---

1) Darunter Besser, Kahnis (von diesem „Dr. Ruge und Hegel. Ein Beitrag zur Würdigung Hegelscher Tendenzen“. Quedlinburg 1838).

2) Seit 1836 in Heidelberg.

3) In Göttingen.

4) Offenbar Emil Krummacher, Leos Freund.

5) Karl Hase in Jena.

Ich habe, weil es mir Anfangs strategisch klug schien, den dummen Streich gemacht, alle Philosophie weit weggeworfen, und habe nun den Lohn dieser Weltklugheit; jetzt! wo alles darauf ankäme, das gegnerische Pack auf seinem eigenen Terrän anzugreifen und und auch da zu pochen und zu treiben, bin ich gefesselt und gebunden. Besser ist's freilich, wenn dieser entscheidende Streich von einem Theologen ausgeht, nicht von mir — aber wenn Sie mich im Stiche lassen, weiß ich nicht, welcher Theolog die weitere, die eindringende Klage ἀσεβείας gegen dieses dämonische Philosophengesindel beschaffen soll — alle kriechen ja! wie die Mäuse in ihre Löcher — Tholuck, dem die früher bei anderen Gelegenheiten erhaltenen Schläge [1]) noch viel zu wehe thun, dem das Bedürfniß allseitiger wissenschaftlicher Anerkennung viel zu tief in das Fleisch geboren ist, als daß er nicht auch einmal sich an einem Almosen von Anerkennung, was ihm hie und da die halleschen Lehrbücher spenden, freuen solle, Tholuck mag ich gar keinen Antrag dieser Art machen — aber Sie müssen zugreifen oder einen handfesten und schußfesten Zugreifer schaffen — sonst bin ich ein nutzloses Opfer — Opfer von Herzen gern — aber nutzlos? das thut bitter weh — obwohl, wenn's sein soll, ich den Kelch auch hinunter schlingen werde.

Schreiben Sie mir doch wenigstens offen und ohne alle Scheu vor Verletzung, welchen Eindruck auf Sie meine jetzige Zugabe zu den Aktenstücken macht. Es ist das einer der härtesten Flüche, die mit der Isolirung in der ich mich mehr und mehr fühle, verbunden ist, daß man in ihr die Sicherheit des Taktes und und Gefühles für die eigenen Aeußerungen verliert. Geben Sie mir diese Sicherheit durch einen recht offenen, geraden, wie Ihr Sinn Sie treibt: strafenden oder ermunternden Brief wieder; — und falls Sie meine Antwort an die Hegelingen nicht ganz schlecht finden, lege ich Ihnen noch die drei Exemplare [zur Weitergabe] bei . . . Bedenken Sie daß ich Freunde und vielleicht in Kurzem Schützer brauche, denn ich werde weiter gehen und immer kühner zuschlagen, wenn Sie nicht ganz abrathen. Sorgen Sie also ein wenig für mich, um unsrer Fahne willen.

Der Herr schenke Ihnen fröhliche Feiertage und ein glückliches Neujahr!

Halle den 23ten Dec. 1838. Treuergebenst H. Leo.

1) Wohl namentlich, als Tholuck für den Verfasser des Angriffs auf Gesenius und Wegscheider (oben S. 352) gehalten wurde.

4.

Mein hochverehrtester, theuerster Freund!

Schon fortwährend seit ich den Aufsatz der Ihre Zeitung dieses Jahr begonnen hat, zu Ende gelesen, habe ich daran gedacht Ihnen zu schreiben und meinen herzlichsten Dank zu sagen; doch nicht allein für die freundliche Waffengenossenschaft, sondern auch für die zwei schönen Stunden, die ich mit Ihnen in Berlin zugebracht habe. Mir war die Reise, mit der ich mein Jahr begonnen habe, bitter noth — aber nur in dem Verlauf, den sie hatte, und den nicht ich ihr geben konnte, sondern dessen Wirkung auf mich Ihnen, Gerlachs und einigen wenigen außerdem als Verdienst zufällt. Ich übersehe jetzt erst in welcher aufgescheuchter, krankhaft erregter Stimmung ich die letzten beiden Monate des verflossenen Jahres am Ende doch zugebracht habe — und will um mich nicht zu sehr zu demüthigen nachträglich nicht untersuchen wie groß der Antheil meiner Eitelkeiten an dieser Krankhaftigkeit war. Genug, daß ich weiß, daß ich es nicht mir sondern Gott und lieben Freunden zu danken habe, wenn seit meiner Rückkehr nicht mehr ein forcirter, mich selbst belügender sondern ein natürlicher Friede in meine Seele zurückgekehrt ist. Freilich mit ihm auch eine gewisse Abspannung, die ich gern wieder los sein möchte, und leider um so weniger los zu werden vermag, als ich allmälig in meinen Arbeiten für die Universalgeschichte in die Recapitulation und Vervollständigung meiner Studien über die geistreiche Umwälzung- und Schandlitteratur der Franzosen im 18ten Jh. hereingerückt bin.

. . Bis zu den Ferien denke ich das französische Gesindel abschüttelt zu haben . . .

Sodann ist in der Görres-Phillipsischen Zeitschrift ein — oder vielmehr es sind zwei Sendschreiben an mich erschienen auf die ich weit größere Lust habe zu antworten als auf Görres Triarier [1]) . . . In manchem Betrachte werde ich dem Manne Recht geben müssen — in manchem misversteht er mich, ich will nicht hoffen böswillig . . . .

Mit freundschaftlicher Hochachtung treuergebenst H. Leo.

Halle den 24ten Febr. 39.

---

1) J. Görres, Die Triarier H. Leo, Dr. ph. Marheinecke und Dr. K. Bruno, Regensburg 1838.

5.

Mein hochverehrtester, theuerster Freund!

. . Dubois's Buch muß ich ganz ablehnen . . In mir ist die Macht des Mitleids mit jammerhaften socialen Zuständen so groß als sie in Dubois nur sein kann. Ich bin dem Bettler, dem Herabgekommenen gegenüber oft geradezu charakterlos schwach, und dennoch habe ich die Einsicht, daß so lange unsere Statswirthschaft nicht eine gänzliche Umwälzung erleidet, eine Umgestaltung dahin, daß die sitlichen Rücksichten wieder über die arithmetischen gestellt werden, all unsere Sorge nicht nur eitel ist, sondern den Kropf am Halse unserer socialen Verhältnisse vermehrt und alles gutmüthige Thun das Unglück aufnährt statt es zu dämmen . . . Smith ist für unser Europa mächtiger als chemisches Element denn alle Jakobiner zusammen genommen. Unsere Statswirthschaft ist das eigentliche Brutnest der Revolution. Wer wird die Axt an die Wurzel legen?

Unser Freund Gerlach braucht nur die Jansenisten kennen zu lernen, die ja Alles was uns der Katholicismus achtbar machen kann, behalten ja! vorzugsweise pflegen wollen. Wie sind die Armen zerschlagen, mit Gemeinheit zertrieben worden? Sie sind nun in eine Stellung und Gesinung so hineingestoßen, um die sie niemand beneiden wird. Gerlach könnte in ihrem Schicksal die Geschichte seines Innern lesen, wenn dies Patronat der katholischen Kirche bei ihm je mehr als eine durch eine wahre Lücke in unseren protestantischen Kirchenzuständen leicht erklärte Lücke würde. Für etwas mehr halte ich es nicht. Er hat das Bedürfniß eines großartigen Zusammenhanges, eines mächtigen Wirkens oder wenigstens Wirkensehens . . Ich fühle Gerlachs Sehnsucht mit und theile sie oft krankhaft aufgeregt — demohnerachtet wird mich mit Gottes Hülfe nie jemand unter katholischen Fahnen sehen.

Noch freue ich mich nicht über die Züricher Entwickelungen zu sehr. Wenn die Hirzelsche oder vielmehr alt Usterische Partei nicht vom Brette gestoßen wird, wird vielleicht Strauß jetzt abgeschlagen und einige Jahre temporisirt. Aber die ganze Aufregung hat dann nur dazu gedient tausenden das Straußische Gift zuzutragen; die Regierung hört nicht auf dem höllischen Feuer der religiösen Verwirrung und des Zweifels Vorschub zu thun . . .

. . . Von Dr. Baumgarten werden Sie wohl trübselige Nachricht erhalten . . . Ich habe leider nicht geahnet, daß er so wenig die blanken Waffen rascher Wendung oder ruhig ablaufenlassenden Witzes führt, und sah nach dem der zweite Opponent mit ihm fertig war, daß er sich auf dem Katheder in die Lage eines Opfer-

thieres hatte bringen lassen, um welches Bruder Studio sein Kreuzige! herumjauchzte. Es ist nur zu klar, daß von der anderen Seite alles verabredet war . . Der moralische Eindruck dieser Disputation auf die Studenten ist nicht zu berechnen und die Macht der Geseniusse, Fritsche, Niemeyer, Rädigere hat sich als eine solide Phalanx bewährt . . .

Treuergebenst H. Leo.

6.

Mein hochverehrtester Freund!

Tausendmal bitte um Verzeihung, daß ich Sie schon wieder mit einigen Zeilen belästige. Ich habe eben durch Dr. Bessers Güte das letzte Blatt der Ev. K.-Z. welches ich durch die Buchhandlung erst nächsten Sonntag bekomme, im voraus gelesen, und darin einen Correspondenzartikel aus Halle gefunden [1]), den Sie durchaus in einer gewissen Weise wieder desavouiren müssen, wenn Sie unseren Gegnern nicht selbst einen schmählichen Triumpf bereiten wollen.

Allerdings nämlich hat das Verfahren der theologischen Facultät bei der berüchtigten Disputation [2]), wie Ich ihnen auch schon schrieb, auf jeden der Augen hatte den Eindruck gemacht, daß man mit absichtlicher Malice verfahren habe — nur darf die bewußte Absichtlichkeit nicht allen Einzelnen Schuld gegeben werden, und Thilo z. B. ohngeachtet er allerdings die Absicht gehabt hat die Disputation so ernst und streng zu nehmen wie möglich, ist doch gewiß nicht bewußter Weise im Complott gewesen, sondern erst während der Disputation von dem schlangenklugen Gesenius aufgestachelt von der Ungeschicktheit, die doch nicht zu läugnen auch Baumgarten bei dieser Gelegenheit entwickelt hat, in Harnisch gebracht worden.

. . Dies [die beabsichtigte Strenge] kann ihm nicht versagt, anderes nicht nachgewiesen werden, und er kann getrost den ganzen Schlußsatz des Correspondenzartikels, den sie aufgenommen für eine Lüge erklären. Was sollen wir dabei thun, wenn Sie nicht selbst dabei zuvorkommen in einer eigenen Erklärung?

. . . Etwas müssen Sie thun. Thilo wird eine Broschüre von Stapel lassen, in welcher er besonders droht gegen Tholuck und von Gerlach zu Felde zu ziehen. Das mag er thun. Tholuck wird

1) EKZ. 1839 S. 183 f. S. 400 „Schlußwort über die hall. Disputation“.

2) M. Baumgartens, am 2. März (s. o. S. 353).

es ganz gesund sein, wenn er sieht, daß alles Laviren ihm hier doch kein ruhiges Lager bereitet; daß er dieses, wenn er es haben will, mit blanken Waffen erkämpfen muß . . .

Verzeihen Sie meine Dreistigkeit. Die Sache schien sie zu fordern — die Sache, in deren Namen, wenn es nöthig wäre, ich Ihnen ja auch weiteste Vollmacht gebe, meine Person allenfalls sogar mit Füßen zu treten.

Meinen Aufsatz über Port-Royal[1]) erhalten Sie in etwa 8 Tagen; ich bin mitten dabei.

28. 3. 39. Treuergebenst H. Leo.

7.

Hochverehrtester Freund!

Beifolgend erhalten Sie den ersten der von mir besprochenen Aufsätze. Sie werden sehen, es ist keine Anzeige des Buches von Reuchlin im strengeren Sinne, sondern allerhand über den Inhalt dieses Buches und aus ihm, was mir eben für unsere Zeit paßlich schien. Sicher bin ich dabei freilich nicht ganz ob es auch Ihnen alles paßlich scheinen wird; worüber sich dann weiter sprechen läßt. Ich halte Reuchlins Buch höher als Sie; wenn man das confuse Wesen der französischen Memoiren dieser früheren Zeit . . in Anschlag bringt; die viele Spreu, die überwunden sein will in Briefen . .; so wie die anstrengende Schwierigkeit die die Lectüre eines Buches wie der Augustin des Jansen bietet — wenn man Alles das betrachtet, und daß Reuchlin doch wirklich fast überall selbst an die Quellen gegangen ist, daß er . . eigentlich keine brauchbare Vorarbeit hatte, ist es von einem so jungen Manne alles mögliche, was er nach der historischen Seite geleistet hat . . .

Meinen Aufsatz über die Münchner Blätter erhalten Sie nicht sofort; ich will nun erst Ihren dritten Band[2]) ungestört durch andere Lectüre auslesen. Er erbaut mich außerordentlich. Ich hätte nicht geglaubt, daß sich so Schritt für Schritt antworten ließe; daß sich so oft die sichersten Stützen unserer Widerparte in Munition gegen sie verkehrten. Es ist doch einer der dümmsten Streiche, die ich in meinem Leben gemacht habe, daß ich mir damals in Berlin von de Wette's Beiträgen so imponiren ließ, um im Grunde lediglich auf seine Autorität hin die Vorlesungen über die jüdische Geschichte auszuarbeiten.

Was die hiesige Disputation anbetrifft, so habe ich mit Dr.

1) Anzeige von D. Reuchlin, Geschichte von Port-Royal. 1. Bd. 1839.

2) Beiträge z. Einl. im AT. (über den Pentateuch).

Franke Rücksprache genommen. Er hat mich überzeugt, daß die Einzelheiten wo er wie ich glaubte Falsches berichtet hätte . ., sich in der That so verhalten haben, wie er die Sache angiebt . . Gesenius hat wirklich das licet ausgesprochen . . — Es bleibt nun also an dem Artikel nichts mehr zu tadeln als der Schlußsatz in Betreff Thilos.

Im Grunde und Alles in Allem betrachtet war die Opposition zugleich eine Ohrfeige, die die hiesige Facultät der Berliner hat geben wollen, und das verleugnen die Leute auch gar nicht. — Meine besten Grüße an Tholuck. . . Schärfen sie die Zähne seiner Säge!

3. 4. 39. Treu ergebenst H. Leo.

8.

Mein hochverehrtester Freund!

Sie erwarten wahrscheinlich schon in diesen Tagen . . die Zusendung eines Artikels über die historisch-politischen Blätter. Allein ich bin in den letzten Wochen in größter Spannung einem academischen Acte entgegengegangen, so daß außer den Vorarbeiten für meine Vorlesungen . . nichts hat vorrücken noch fertig werden wollen. Dieser Act hat nun so geendigt, daß ein größerer Scandal kaum möglich ist. . . Der ganze Vorgang . . ist folgender [1]).

Im Februar 1838 promovirte bei uns ein Doctor Thiele aus Marienwerder, der früher Theologie dann hier unter meiner Leitung Geschichte studirt hatte, und beabsichtigte später academischer Docent zu werden. Er liferte eine Dissertation de ecclesiae Britannicae primordiis, worin er den dunklen Gegenstand mit größter Accuratesse behandelte, machte auch ein gutes Doctorexamen und erhielt deshalb im Diplom ein höchst lobendes Prädicat. Nun zögerte er mit seiner Anmeldung zur Habilitation bis gegen Weihnachten, als er sich aber meldete war der Eindruck seiner früheren Leistungen noch ein solcher, daß Geh. R. Voigtel den Vorschlag machte, ihm das sonst herkömmliche Colloquium zu erlassen, und die Facultät aus freien Stücken ihm dies ehrenvolle Anerbieten machte, was abzulehnen er gar keine Ursache hatte. Er hatte also nur von der Promotion her, wo er es wie oft geschieht, aufgeschoben hatte, eine Disputation nachzuholen, und eine zweite Habilitationsdisputation zu halten.

Inzwischen hatte er sich durch sein lebhaftes Interesse in den

1) Bei Rud. von Delbrück, Jugenderinnerungen I, 94 ff., eine Darstellung vom Standpunkt der Gegner Leos aus.

berüchtigten Leo-Rugeschen Streitigkeiten, durch sein treues halten zu mir, durch seine Freundschaft mit Kahnis die ganze Rugische Partei zu Feinden gemacht. Aber auch noch ein anderes Interesse griff . . ein. Er hatte nämlich letzten December bei unserem academischen Leseinstitut den Vorschlag gemacht, man möge . . die Hannoversche [statt der Leipziger Zeitung] anschaffen. Nun müssen Sie wissen, daß wir hier seit den Hannoverschen Verfassungsstreitigkeiten eine gegen den König von Hannover fanatisch wüthende Partei haben . . . [Daher] schäumte Pott, war Meier zu allem feindlichen entschlossen [Leos Facultätscollegen].

. . Die erste der beiden Disputationen . . war vorigen Sonnabend den 27ten April. Thiele hatte nun die Unklugkeit, wie es die Klugen nennen werden, sich im orthodoxesten lutherischen Sinne auszusprechen, und . . [es] wählten . . alle drei Opponenten (Dr. Besser, Dr. Schmidt, Kahnis) nur die theologische oder philosophische . .

Sofort waren dadurch die alten Leute in unserer Facultät, die sich noch auf dem breiten Bache rationalistischer Humanität herumtrieben, ebenfalls zu Thieles Verderben entschlossen. Sie machten also den Antrag . ., da die Disputation einen wesentlich theologischen Verlauf genommen . ., müsse ihm die frühere Gunst, daß er ein Colloquium nicht zu halten brauche, entzogen werden. Ich fuhr in der Facultät los, zeigte ihnen, daß Thiele nie eine solche Gunst gesucht, daß die Facultät sie ihm freiwillig, auch ohne mein Zuthun angetragen . . Das sahen sie ein. Die zweite Disputation ward also statuirt — aber nun veranlaßte ich Dr. Thiele, daß er selbst darum einkam . ., daß ihm . . gestattet werden möge, . . sich einem Colloquium als von ihm gewünscht zu unterwerfen.

Als die Feinde auf diese Weise . . einen Angriffspunct verloren, beschlossen sie die zweite Disputation pro facultate docendi . . zu benutzen, um Dr. Thiele . . zu verderben. Wir erfuhren . ., daß bei Dr. Ruge die Verabredung getroffen sei, daß Dr. Prutz . . einen niederwerfenden Angriff machen wolle. Die Disputation [am 1. Mai] nahm nun ihren Fortgang ohne irgend eine wesentliche, Thiele nachtheilige Wendung bis zum Auftreten des Dr. Prutz . . [Prutz] sagte er komme nicht um zu opponiren sondern um zu gratuliren, denn daß jemand mit einer so kindischen, schülerhaften Dissertation und so abgeschmackten Thesen sich habilitiren dürfe, sei mehr als Glück. Dabei schrie dieser Elende so und hatte die von der Rugeschen Partei aufgehetzten Studenten so zu einer mitschreienden Hülfe, daß Thiele gar nicht zu Worte

kommen konnte. Der Decan Eiselen . . saß . . stumm und ließ dem Scandal seinen Fortgang . ., bis . . ich aufsprang und . . daran erinnerte, was aus der Disputation werden solle . ., Thiele habe auch ein Recht zu reden . .; die Studenten waren still, und Thiele erhielt Raum, den frechen Menschen, den Prutz, abzufertigen. Dabei gebrauchte er den Ausdruck, er wisse daß Prutz partium studio getriben opponirt habe . . . Pott . . erhob sich als Opponent. Er begann sogleich damit: . . er . . müsse . . fragen, was Thiele unter dem Ausdrucke partium studio verstanden habe, . . um so mehr . ., da es bekannt sei, daß Thiele zu den „turpes partes eorum qui in hac urbe sint pietistae“ . . gehöre. Thiele natürlich wendete sich an den Decan; . . der Decan möge ihn schützen. Der Decan erklärte die Disputation für geschlossen. Wir alle standen auf, um fortzugehen. Pott aber erklärte die Disputation sei keineswegs zu Ende . . Natürlich gab es nun Tumult . . Die Studenten waren schon über Potts Schimpfen empört gewesen und hatten getrommelt; nun sprangen sie über die Barriere, welche das Catheder von den Zuhörersitzen scheidet. Wir noch anwesenden Professoren . . schaarten uns um den Decan und um Thiele; die anwesenden Doctoren und ein Theil der Studenten ebenfalls — so geboten wir Pott Stillschweigen und hielten den Decan, der davon laufen wollte, auf dem Platze, — die Rugianer waren . . geflohen und hatten Pott im Stiche gelassen, der nun . . mit . . schlotternden Knieen dastand, bis er . . die Wahltstatt schwankend verließ.

Ohnerachtet nun Thiele auch nicht das Allergeringste bei der ganzen Geschichte sich hat zu Schulden kommen lassen, hat mir Meier . . erklärt, daß sie . . ihn nun nicht einmal zum Colloquium in Halle zulassen wollten . . Mir wollen sie den Proceß machen, daß ich die vortreffliche Prutzische Procedur gehindert hätte . .

Daß ich thun werde, was in meinen Kräften ist, um Thiele zu vertheidigen, versteht sich von selbst . .

So stehen wir also mitten im Kriegslager mit aller Unruhe kriegerischen Lebens . . .

Mit unverbrüchlicher Anhänglichkeit treu ergebenst

H. Leo.

9.

. . Ich hätte ihnen sogleich antworten sollen, aber das war mir unmöglich, denn aus der Thieleschen Habilitationssache hat

sich ein ganzer Berg academischer Processe entwickelt. Alle alten Wunden sind mit einemmale aufgebrochen. Zunächst haben . . Tholuck und ich Pott verklagt bei Delbrück, wegen des Ausdrucks turpes pietistarum partes [1]) . . . Hierauf hat Pott . . eine Klage gegen mich eingereicht . . schreit nach Satisfaction, welche darin bestehen müsse, daß ich eine Zeitlang von den Facultätsgeschäften zu excludiren sei. Unser Concilium magnum hat mich nun aber . . zu einer der vier Senatorenstellen gewählt. [Man habe dann bei einer 3. Abstimmung in der Facultät Thiele abgewiesen]. Natürlich habe ich, so wie Thiele seine Abweisung in Händen hatte, beim Curatorium Einspruch gethan . . Nun ist aber bei dieser Gelegenheit die ganze Grundsuppe der alten Basenmäklerei in der Facultät, daß alles fast nach Wilkühr und ohne Ordnung betrieben . . wird . . zur Sprache gekommen, . . es ist so viel Persönliches . . in die ganze Verhandlung gekommen, daß Gott weiß, wie alles zu Ende gehen soll. Das Curatorium wünscht, und ich wünsche es auch, daß wo möglich die Sache hier am Orte einen Vergleichungsausgang nehme — allein das kann kein andrer sein, als daß Thiele zugelassen wird, . . daß endlich in unserer Facultät einmal Ordnung geschaffen und dem schlumpigen Treiben der alten Herren ein Ende gemacht wird... Nun leben wir hier aber fortwährend auf der Vedette und einstweilen in mosaischem Criminalrecht d. h. Aug um Aug, Zahn um Zahn . . und viele, viele Stunden gehen bei der Bitterkeit dieses Kampfes, der fast auf moralisches Leben und Tod geführt wird, in solcher Aufgeregtheit hin, daß alle Arbeit liegen muß. . .

Mit inniger Hochachtung treu ergebenst H. Leo.

P. S. . . Was Sie über Hannover sagen, ist auch ganz meine Meinung. Da aber hier in Halle die 7 Göttinger Professoren das Panier geworden sind, um welches sich ein übermüthiger Liberalismus gesammelt hat, der sich herausnimmt jeden wie einen halbehrlosen Menschen zu tractiren, der in der hannoverschen sache anders denkt als gerade sie, habe ich es und haben es meine Freunde für nothwendig gehalten sich gegen diesen nichtswürdigen moralischen Despotismus aufzulehnen.

10.

Verehrtester Freund.

Nach langer Zeit erhalten Sie wieder einmal eine kleine Zu-

1) Vgl. EKZ. 1839 Sp. 400.

sendung[1]) . . Fast wäre der Aufsatz zum dritten Male . . zerrissen worden.

Die Schwierigkeit besteht nämlich darin, daß ich einerseits nach der politischen Seite fast in allen Stücken mit den Herausgebern der Münchner Blätter harmonire; daß ich auch viele Aeußerungen nach der kirchlichen Seite hin, sobald ich sie mir in mein protestantisches System übersetzen darf, nur unterschreiben kann, und daß bei diesem Uebereinstimmen in tausend Puncten, wieder tausend daneben sind, wo . . es mir so deutlich ist, daß die Leute sich selbst und in noch weit größerem Umfange (wie sie meinen in majorem Dei gloriam) die Welt belügen und ein so fratzenhaftes Spiel mit ihrem dummen katholischen Zeuge treiben, daß ich sie nach der Reihe ohrfeigen möchte. Es ist wie in der Musik wo auch die sich zunächst liegenden verschiedenen Töne die schreiendsten Disharmonien enthalten — gerade so ist es mit mir und meinem alten Freunde Phillips, dem ich doch trotz all dieser katholischen Narrheit, Dummheit, ja wenn Sie wollen Nichtswürdigkeit persönlich nur gut zu sein vermag. . . . Müller[2]) ist nun hier und hoffentlich gefällt er den Studenten so allgemein wie den Professoren . .

Gott gebe übrigens ein Semester mit gesammelterer Stimmung der Lehrer wie der Studenten. Die letzten drei Semester waren jetzt ganz anders als die anderen, und von entschiedener Domination der Hegelei im Sommer 1838 sind wir zu fast entschiedener Domination des Rationalismus im Bewußtsein der Studenten im Sommer 1839 gekommen. Gott besser's!

Treu ergebenst der Ihrige H. Leo.

11.

Theuerster Freund!

Ich sende Ihnen beifolgend einen zweiten Artikel über die Zeitschrift von Görres und Phillips — freilich mit einigem Zweifel, ob er ihnen behagen wird. . .

Im übrigen geht hier alles still weg . . . Ganz im Geheimen sehe ich einige Ereignisse heranschleichen. . Nächsten 12ten Juli wird Meier (welcher mir seit der Thieleschen Angelegenheit so

1) Vgl. EKZ. 39 S. 725. Der erste Artikel beginnt: „Ein frischer Krieg ist besser als ein fauler Friede“. Aber „die Vertheidigung einer so in allem Detail festen, wir möchten sagen, versteinerten Sache, wie die römische Kirche ist, gegen alle, auch die gerechten Vorwürfe.. ist.. eine geschminkte Leiche“.

2) Julius Müller.

lächerlich feind ist, daß er ausspuckt, wenn er mich sieht) Decan der philosophischen Facultät. Natürlich werden die Leute alle Kräfte aufbieten um zur nächsten Rectoratswahl auch einen von den ihrigen zum Rector zu machen; auch dieser tritt sein Amt den 12ten Juli an — und dann sehe ich kommen, daß von dem Decan aus ein Gesuch betrieben werden dürfte, den Dr. Ruge zum Professor zu ernennen . . . nur damit der Prof. Meier, und Consorten mir und Erdmann[1]) . . (der sich auch sehr in der Thieleschen Angelegenheit interessirt hatte) die Antwort nicht schuldig bleiben, für die Niederlage, die sie erlitten haben.

An eine solche Kleinlichkeit academischer Persönlichkeiten, an so kindische Eitelkeit, so kindischen Haß, so bettelhafte Aufgeblasenheit wie ich sie seit einem Jahre hier habe kennen lernen, habe ich sonst nie geglaubt, und fast komme ich auf des verstorbenen Gans[2]) Schliche, der immer sagte, das lächerlichste von allen Geschöpfen sei ihm ein deutscher Professor an einer kleinen Universität.

Doch wozu Gedanken spinnen über Dinge, die entweder noch nicht sind oder nicht zu ändern sind? Frisch durch — es ist genug daß jeder Tag seine eigne Last habe . . .

Halle den 9ten April 1840. Treuergebenst H. Leo.

12.

Mein theurer, hochverehrter Freund!

. . Rankes Buch[3]) würde ich gern anzeigen, hätte ich nicht zwei Puncte darin auszusetzen, die er mir übel nehmen dürfte (denn etwas empfindlich ist er), und einen den wohl auch Sie nicht ganz unterschreiben möchten. Der letztere ist der, daß er die Tactik eines geschickten Mahlers beobachtet hat, die befreundeten Figuren immer in die möglichst vortheilhafte Stellung zu gruppiren, die nicht befreundeten aber nicht immer dieses Vortheils genießen zu lassen. Jene beiden Puncte aber sind, daß er Luthers Verhältniss zu den Ebernburgern, den Einfluß seiner Stimmung in der Zeit, wo dieses Verhältniss statt fand auf seine Schrift an den deutschen Adel und was damit zusammenhängt doch zu sehr zurückgestellt hat. Luther war einmal damals in bedenklicher Richtung; es ist groß und zeugt von seinem guten Tacte daß er

1) Der Philosoph.

2) In Berlin. — Am 17. Sept. 1840 schreibt Leo, daß er bis zum 12. Sept. gelesen und die letzte Woche noch duplirt habe.

3) Offenbar die Geschichte der Reformation.

sich rasch daraus gezogen hat, aber so leicht wie Ranke hätte man nicht darüber hinschlüpfen dürfen; sodann thut er wirklich den bairischen Fürsten Unrecht, daß er ihnen den Bruch der deutschen Nation in die Schuhe gießt. — Diese meine Ausstellungen abgerechnet, bewundere auch ich das Buch was an Reichthum der Forschung und tüchtiger Richtung der Gesinnung sowohl als an historischer Kunst seines Gleichen sucht. Etwas festere, klarere dogmatische Ansicht könnte vielleicht nichts schaden; vielleicht hat er sie aber, und will sie nur in einem historischen Werke nicht pedantisch entwickeln. Ich würde, wie gesagt, gern die Anzeige übernehmen, wäre ich nicht früher einmal in einer Weise mit ihm zusammen gerathen, bei welcher ich Schuld trug und ihm Unrecht gethan habe, und fürchtete ich nicht, daß er am Ende doch glauben könnte, es sei in mir irgend etwas feindliches zurückgeblieben, trotz des mehrfachen ofnen Eingeständnisses meines damals in einer Stimmung, die er selbst und Gans andrerseits in mir hervorgeprickelt hatte, begangenen Unrechts. Unter diesen Umständen verzeihen Sie, das ich ablehne.

Tholuck wird man so gehen lassen müssen, wie er ist — seine Natur ist zu eigenthümlich und kränklich zugleich, um nicht am Ende an tüchtigen und vorzüglichen Seiten zu leiden, wenn man ihn gewaltsam in eine Bestimmtheit hinein manoeuvriren wolte, die einmal seinem Wesen versagt ist. [Gedenkt des Vorworts über den Pietismus EKZ 1840] — ob es aber auch klug war jetzt den Pietismus in dieser Weise zur Sprache zu bringen?

Zu meiner Universalgeschichte kömmt allerdings noch ein 5ter Band, der die Revolutionsgeschichte bis 1815 — sodann die Entwicklung des religiösen Bewußtseins in England und Deutschland seit dem Anfang des 18ten Jh's — die Entwicklung der statswirthschaftlichen Theorien von den Physiokraten an, und was sich daran füglich anschließt des spanischen und englischen Colonialwesens und der daraus hervorgegangenen Staten im 19ten Jh.; endlich den Beginn einer Belebung des Slavenstammes und was im Grunde dasselbe ist, eine Schilderung des Verhaltens Rußlands und der Türkei (denn die Neugriechen rechne ich zu dem Slavenpack) in den letzten Zeiten enthalten wird . .

Mit herzlichster Liebe und Hochachtung treuergebenst

H. Leo.

P. S. Von meinen Aeußerungen gegen Rosenkranz wüste ich nur eine, die . . Anstoß geben könte. Er hatte gegen das unchristliche religiöse Verurtheilen der Hegelianer gesprochen und mich ganz freundschaftlich gefragt, ob ich glaubte den rechten

Glauben im Pachte zu haben. Worauf ich ihm antwortete, davon wolle ich nicht reden, das aber wisse ich allerdings, daß diese auflösende Richtung unser Volk zu Grunde richte . . Was übrigens den Glauben anbeträfe, so müste ich leider bekennen, daß es mir vorkäme als glaube in unserer Zeit kein Mensch. — Was ich damit wolte verstund er nicht, und entgegnete, wie ich mir so hochmüthige Dinge anmaßen könne, meinen Zeitgenossen den Glauben abzusprechen. Hierauf antwortete ich ihm, wenn ich die Apostel und die Heiligen der alten Kirche betrachtete, mit welcher Freude sie ihr Leben daran gegeben, unter allen Umständen von Christo gezeugt und keine Qual und Verfolgung geachtet hätten, so müsse ich wohl annehmen, ihr Glaube sei intensiv ein anderer gewesen als der der Gläubigen in unserer Zeit, denn hätten diese den apostolischen Glauben so würde sich ein heiliges Zeterrufen an jeder Straßenecke erheben, und in alle Häuser würden sie dringen das Heidenthum zu verfolgen, und keine Statsordnung und Polizei würde im Stande sein den heiligen Eifer zu dämmen . . . Das verstund er nicht, und schwätzte immer fort von dem Hochmuth an andrer Glaube nicht zu glauben . .

13.

Mein hochverehrtester Freund!

Sie haben mir mit Ihrem Briefe eine große Freude gemacht. Ich hatte so lange von Ihnen gar nichts vernommen, und eine Zusendung, die ich Ihnen vor acht Tagen machen wollte . . hat durch Zufall einen anderen Weg genommen. Ein bei Spittler u. Comp. in Basel . . erschienenes Schriftchen, was den Titel führt „Göttliches Recht und der Menschen Satzung“ . . hatte mich so angeregt, daß ich zu seiner Empfehlung einige Herzensergüsse niederschrieb . . . Es sucht unseren Gesetzgebern, Richtern und Advocaten nahe zu legen, daß die heilige Schrift ihnen eine lebendigere Rechtsquelle sei als Codex und Pandecten — eine Rechtsquelle nicht in dem abgeschmackten Sinne der englischen Anabaptisten, welche mosaische Institutionen nachahmten — sondern in dem Sinne, daß unsere Gesetzgelehrten etwas zu lernen hätten in welcher Gesinnung Christen die Gesetze, die ihre Zeit bringe oder fordere, anzuwenden oder zu geben hätten. Es ist ein Buch voll frommen Sinnes ohne tactlose Manier, voll Gelehrsamkeit (nicht bloß Belesenheit in der Bibel) und voll richtigen Urtheils — es rührt von einem erfahrenen, wohlgesinnten Manne her. Wie wolte ich mich freuen, wenn Präs. von Gerlach es anzeigen möchte — . . es muß ihm meines Erachtens ein Labsal sein. .

.. Einen dritten letzten .. Artikel[1]) über die Münchner Zeitschrift kann ich Ihnen erst in den Herbstferien arbeiten — .. in diesem Artikel muß ich mich wegen des Bekenntnisses calvinistischer Abendmahlslehre rechtfertigen, wobei ich doch .. so zu Werke zu gehen habe, daß ich mir die Sache noch einmal recht gründlich und klar am Geiste vorüber gehen lasse, wie sie eigentlich nach allen Seiten steht, denn die Münchner haben mir hart zugesetzt. — Was die Franciscaner des heiligen Grabes anlangt, so gebe ich Ihnen im Augenblicke Recht, wenn Sie von den concreten Individuen reden .. Aber schlägt dies die Sache? Sollen die Russen am Ende am Grabe dominiren, wie auf dem Sinai? Soll die fränkische Mission ganz untergehen? untergehen, weil zufällig im Augenblick nur eine Repräsentation möglich ist, die nichts erfült, als das Dasein rettet ... Ich mag Bauern nicht leiden, die in ihrem Baumgarten sofort im Herbst niderschlagen, wenn sie eine Gelegenheit sehen im nächsten Frühjahr edlere Stämme zu kaufen. Sie können ja almälig edlere junge zwischen die unedleren alten Stämme zu pflanzen suchen, fort und fort Früchte sammeln und mit einiger Geduld zu selbem Ziel gelangen .. Was thun bei solchen armen Leuten nicht schon die historischen Erinnerungen, die an ihnen haften ...

Was Sie mir über die Maßregeln Seiner Majestät schreiben, hat mich allerwege erquickt. So ist's die rechte Weise; einzelnes nach bestimmten, klaren Principien entscheiden, aber mit den Principien nicht sofort herausfahren. Niemand kann in unserer Zeit regieren ohne die Masse der schwächeren Subjecte zu schonen. Glauben Sie nur, eine solche Entscheidung wie die in Betreff des Pastor Feldner[2]), wirkt besser als ein entsprechendes Princip, denn sie macht die schwächeren Charactere nachdenken und gewährt ihnen Zeit, sich zu recolligiren. Kommen noch einige Entscheidungen dieser Art in dieselbe Provinz, so preisen in einem halben oder ganzen Jahre S. Majestät wegen solcher Handlungsweise, und wenn die Principien ausgesprochen werden, auch wegen der Principien Leute, die wenn jetzt die Principien vorgeschoben würden vom Geschrei der feindlich Gesinnten gefangen genommen, das Geschrei verstärkten .. Wollte man jetzt durchfahren, so würde man kaum die Leute zum Durchfahren haben, denn daß auf unserer Seite so überschwenglich viele tüchtige Geister und Charactere stünden, sehe ich wenigstens nicht; es kleben uns fast allen Sünden und Schwächen an, mit denen wir mehr oder weniger in unseren

1) Erschienen 1840 S. 721.

2) Später separierter Lutheraner.

Umgebungen gefangen sind. Läßt man diesen letztern Zeit sich zu zerbröckeln, so werden eine Menge Menschen in ihrer Weise frei — und dann kann man getrost Leuten wie David Schulz [1]) den Heroismus lassen, den sie vielleicht haben, sich consequent zu bleiben — sie helfen damit ihrer verlorenen Sache nicht mehr. In diesem Interesse wünschte ich, unser Ministerium bliebe noch ein halbes Jahr oder länger unbesetzt — jeder Monat weiter wird die tüchtige, energische Besetzung erleichtern. Wolte Gott wir bekämen einen General.

In freundschaftlicher Verehrung treu ergebenst H. Leo.

P. S. Aus Halle schreibe ich Ihnen diesmal nichts — wir leben passabel miserabel. Die Gesenius-Meierisch-Hegelingische Clique bildet eine so feste Allianz, daß wir in allen allgemeinen Universitätsangelegenheiten so wie in allen Angelegenheiten der philos. Facultät fortwährend den Kürzeren ziehen. Wäre es nicht, daß ich ihnen den Pfahl im Fleisch lassen möchte, ich wäre längst mit der Bitte eingekommen, mich von allen Facultätsangelegenheiten zu entbinden. — In unserer Provinz wird eine Umkehr zum Gesunden verhältnismäßig den härtesten Kampf kosten; überall stecken, wie mir scheint, schottische Brüder hinter den Johannislogen und halten den Deismus der Humanität mit Händen und Füßen fest. Dräseke [2]) steht in Magdeburg nur so haltlos und schwach, weil er in Bremen treuer Bruder war, und in Magdeburg der Loge untreu geworden ist. Das ist für ihn eine Quelle der Drangsale, Verhöhnung und Schwäche geworden von Anfang an. Auch in Hamburg stecken die Logen hinter allem kirchlichen Verfall [vgl. S. 377].

14.

Beifolgend, hochverehrtester Freund, erhalten Sie das Schreiben von Kahnis an Se. Majestät.

Bei uns ist die Besorgniss aufgestiegen . ., daß wenn Kahnis Bittschrift den ordinären Geschäftsgang geht, d. h. von Sr Majestät dem Minister, von diesem der hiesigen Facultät zum Bericht gegeben wird, Kahnis nichts erreicht. Nämlich die, welche ihn in der hiesigen Facultät kennen d. h. Thilo, Tholuck und Müller werden sich in diesem Falle so günstig und entschieden für Kahnis aussprechen, wie sie es bereits in ihren Privatzeugnissen gethan; allein von Seiten der übrigen wird der ganze neuentloderte Haß gegen Tholuck über Kahnis hereinbrechen, den sie viel mit Tholuck,

1) Vgl. EKZ. 1839 Sp. 541. 605. 645.

2) Der Generalsuperintendent.

meiner Wenigkeit und Wilke gesehen haben . ., und da das Decanat nur in ihren Händen ist, . . scheitert die Sache nothwendig . . Läßt sich nun nicht irgendwie andeuten, daß eine Anfrage in Halle bei dem bekannten Zustande der Facultät diese Folgen haben werde? läßt sich nicht auf den Grund hin, daß alle Facultätsglieder, welche Kahnis wirklich kennen, ihr Votum in dem ausgestellten Zeugnisse bereits gegeben, die Facultät ganz vermeiden?

. . Die Gemeinheit des hiesigen Pflasters ist in der That so, daß man zuweilen davon laufen möchte . .

Mit treuster Ergebenheit der Ihrige H. Leo.

P. S. . . Unsere ganze hallische Misère ist nur die Folge und Erbschaft der sauberen Politik des Herrn von Altenstein, überall die heterogensten Richtungen nicht nur dicht zusammen zu bringen, sondern auch fortwährend in schwebendem Streite zu erhalten, damit seine Wenigkeit oder Vielheit zwischen den sich zausenden Parteien frei und vollkommener Herr bleibe. Auf Universitäten in kleineren Städten ist aber die nothwendige Folge davon Vernichtung aller Pietät, alles Vertrauens der Studenten, unreifes Urteil, schwankende Oberflächlichkeit derselben und ein endloses Geklätsch der Weiber und des Pöbels. — Ihre Thaten folgen ihnen nach!

15.

Ich übersende Ihnen, verehrtester Freund, beifolgend den Artikel über Laspeyres Werk über die katholische Kirche in Preußen [1]).

Dr. Besser wird Ihnen gesagt haben, wie mich frappirt hat, was Tholuck Ihnen privatim über Kahnis geschrieben. Ich war in der That einige Tage toll und böse, denn obwohl Tholuck mir anfangs ähnliches gesagt, hatte er wie es schien durch meine Gründe bewogen doch alles fallen lassen — und so erschien es mir als eine arge Perfidie daß er einerseits durch Ausstellung des erbetenen Zeugnisses die Sache zu unterstützen, andrerseits durch Abrathen bei Ihnen zu hindern schien. Am Ende habe ich bedacht, daß wir doch alle Schwächen an einander zu ertragen haben, daß ich [!] nicht weiß Gott weiß welche Schwäche von meiner Seite ihm mühsam zu ertragen ist, und daß der ganze Schritt bei seinem Naturell ganz leicht erklärbar bleibt, da er nie eine freudige Jugend auf Schule und Universität gehabt, keine offne, frische Mittheilung mit Genossen die Eitelkeit und Verletzbarkeit austreiben. Er hat sich mühsam aus Kränklichkeit und Armuth in die Höhe bringen müssen, solche Zustände werfen den Menschen mit seinen Gedanken immer auf sich selbst zurück, zwingen dazu den Körper

1) Vgl. EKZ. 1841 Sp. 121.

und die Stellung in der Gesellschaft zu wahren und stets im Auge zu haben, sie machen den Menschen leicht verletzbar, argwöhnisch. Sobald mir erklärlich war, psychologisch erklärlich, wie Tholuck kleine Verletzungen durch Kahnis in früherer Zeit weit schmerzhafter empfunden haben muß, als sie jeder andere an seiner Stelle empfunden hätte, daß diese Seite seines Naturells mit seinem ganzen Leben zusammenhänge, wie er ja im Ganzen keinen eigentlichen Umgang hält, als wo er geistig entschieden dominirt oder doch einigermaßen gehätschelt wird — war mein Groll hinweg — transeat cum caeteris — nur thuts mir leid, mein Vertrauen hat einen Stoß erhalten der zu natürlicher Natur ist als daß er durch künstliche Mittel der Reflexion sofort reparirt werden könnte.

Für Kahnis Angelegenheit . . nochmals meinen herzlichsten Dank. Noch einen anderen Dank aber muß ich aussprechen — ich las heute Morgen wieder Ihr Vorwort zum Jahrgang 1839 der Ev. Kirchenzeitung — las es nun mit der Stimmung wie man eine vorübergegangene Zeit betrachtet, und war von innigstem Dankgefühl ergriffen, wie freundschaftlich und ritterlich Sie sich meiner damals gegen das hegelingische Pack angenommen haben. Ich war ganz erbaut von ihrer Frische — und zugleich von lebhaftestem Dank gegen Gott erfüllt, der inzwischen durch die Ereignisse der Zeit die Frechheit dieser Rotte so darnieder geschlagen hat.

Die Stimmung in der Provinz Sachsen ist weit und breit unter dem gebildeten Mittelstande schlecht . . Zum Theil ist es nur die Folge davon, daß sich die Leute zuerst unsinnige Hofnungen gemacht hatten; es ist Schmerz um diese todtgebornen Kinder. Zum Theil aber ist zu viel Methode darin, als daß man nicht auch eine künstliche Verbreitung von der Hauptstadt her annehmen müßte. Möglich . . auch daß die Brüder des Herzogs von Sussex [vgl. S. 375] . . die bei Akaziendufte in reinem Lichte arbeiten ihr anticonfessionelles Wesen in diesen Stimmungen verbreiten. Sie sprachen früher einmal ihre Neigung gegen mich aus, gelegentlich diese Leute zu treten. Ich möchte davon abrathen — wir . . werden schon noch einmal dieser Diener des Melkarth Herr . . — jetzt aber wäre es viel zu früh mit dem Beine in dem Ameisenhaufen zu wühlen. Wenn nur auch Se Majestät sich nicht gegen die öffentliche Meinung verschanzt und eigriren läßt, sondern mit verachtender Gleichgiltigkeit ohne etwas zu übertreiben seinen gemessenen Gang geht. Die Meinungen der Menschen, welche die Träger dieses Weltschmerzes sind, nutzen sich in vier Wochen ab.

Mit besten Wünschen für unser neues Jahr in aufrichtiger Liebe H. Leo.

P. S. Hassenpflug hat mich ein wenig aufgeregt für den Gedanken, daß . . leicht etwas diplomatisches gethan werden könne für die Sicherung der Christen in Jerusalem . . . können Sie nicht einiges . . mit thun, die öffentliche Meinung zu bearbeiten?

16.

Beifolgend, verehrtester Freund, erhalten Sie den versprochenen Artikel über die Hallischen Jahrbücher [1]). Sie vermissen vielleicht, daß ich nicht tiefer auf den speciellen Punct der Theologie in dieser Zeitschrift eingegangen bin; allein ich habe billig Bedenken getragen dies zu thun. . .

Sollte es in Berlin irgend einmal zu Maßregeln gegen die Hallischen Jahrbücher kommen, so möchte ich Sie doch bitten, Ihren Einfluß aufzubieten, daß der ganze Verlag der Gebrüder Wiegand ins Auge gefaßt würde. Wenn ein Schenkwirth sein Haus zum offenkundigen Sitze des Lasters macht, entzieht man ihm die Concession — hier aber ist ein Sitz der Revolution und des Antichrist und zwar ausgesprochener Maßen. Die Leute haben gar kein Hehl daß sie bei ihrem Verlage der politischen und religiösen Richtung nach betheiligt sind. . . Daß sie Schriften in ihrem Verlage seit der Königsberger Huldigung nicht aufgenommen haben, mit dem Bemerken, sie verlegten nichts was zu Gunsten Preußens sei, weiß ich hier vom Buchhändler Anton. Wenn diese dummen Menschen so den Haß gegen Preußen, die Begeisterung für Republik und kirchliche Auflösung, und also für Umkehr aller statlichen Ordnung in Deutschland zur Schau tragen, soll man da mit ihnen langen Proceß machen — soll der preußische Stat ihnen seine Posten noch für ihre Versendungen zur Disposition stellen — ihrem Erwerb und Gewerb freien Lauf lassen? — Ich habe lange die Meinung gehegt, man müsse die Hallischen Jahrbücher ihren Weg gehen lassen; sie vermöchten sich doch auf die Dauer nicht zu halten, und thäten so großen Schaden nicht. Die Bewegungen . . letzten Winter haben mich hinsichtlich des Schadens eines besseren belehrt — und bei der Gesinnung des Verlegers und der Hauptbetheiligten ist zu erwarten, daß diese Blätter sogar bei pecuniären Schaden fortgesetzt werden werden [2]).

Ich habe den gemeinen Angriff der Jahrbücher auf Göschel nicht besonders hervorheben mögen, so wie überhaupt keinen per-

---

1) EKZ. 1841 S. 345 ff.

2) Ende Juni 1841 wurden die Halleschen Jahrbücher für Preußen verboten, vgl. Krägelin S. 191, wenigstens der Sache nach.

sönlichen Angriff als den auf Hegel, weil ich diesen Schmutz nicht aufrühren und speciell ins Gedächtniß bringen wollte. Wollte man sich auf Alles einlassen, man dürfte nicht einen Artikel, man müßte ein Buch schreiben.

Meine freundlichsten Grüße an die Gerlachs, Göschel und Hassenpflug.

In unverbrüchlicher Anhänglichkeit Ihr H. Leo.

Halle, den 5ten Mai 184'

17.

Mein hochverehrtester Freund.

Heute erhalten Sie einen Brief von mir, der nichts enthält als Herzenserleichterungen und gar nichts von Geschäften — also im Grunde auch nichts Nothwendiges — folglich ein Attentat auf Ihre Zeit. Sie müssen sich aber das Geklätsch . . schon einmal gefallen lassen, vielleicht ist es doch gut zu etwas.

Ruge ist nach Karlsbad gegangen zu Schelling. Er schreibt hieher . ., wie leicht und vollkommen er sich mit Schelling verständigt habe; er sei täglich mit ihm. Ein anderer Brief, nicht von Ruge, sondern aus Dresden an GR. Pernice berichtet, Schelling habe in Karlsbad erklärt, er sei mit Feuerbach im Grunde ganz einverstanden. — Was sagen Sie dazu? — Es können halb Lügen, halb Misverständnisse sein! — meinetwegen. Aber vor vierzehn Tagen der höchst sonderbare Artikel von der Isar in der Allgem. Augsb. Zeitung, der bereits die Coalition der Schellinge und Hegelinge in Aussicht stellte? — . . Schelling lag als junger Mann im Rausche des Ruhmes — was er seit dem Aufgeben jener in der Jugend gewonnenen Stellung auch versucht hat, nichts hat seinem Namen wider ein recht ziehendes Gewicht gegeben — erst die Opposition gegen Hegel, das Unbefriedigtsein von Hegel hat ihm wider Augen zugewendet. Auf Hegel selbst voll Bitterkeit, die Althegelianer als Leute ohne frische Triebe nicht brauchen könnend — sieht er die Hegelingen als eine kecke, himmelstürmende geistige Macht — eine Reihe gewandte Federn, unerschrockene Mäuler unter ihnen — die deutschen Jahrbücher ganz von ihnen redigirt — in Kurzem ein zweites Journal in Würtemberg in gleichem Geiste in Aussicht gestellt — die Allgem. Augsb. Zeitung gewissermaßen zu ihrer Disposition . . — offenbar erscheinen sie ihm als eine Macht. — Wie nun! wenn er für die Neige seines Lebens dadurch wieder eine Aufsehen machende Bedeutung suchte, daß er sich an die Spitze dieser Rotte stellte? daß er ihre Versöhnung mit Preußen versuchte? daß er sich ausposaunen ließe

von ihnen? — . . Mir wäre für meine Person die Sache sehr lieb — und vielleicht kömmt sie mir glaublicher vor, weil sie mir lieb wäre — und dies ist sie mir, weil ich dann für meine Verachtung der Philosophie, die ich jetzt immer halb maskiren und wie ein Loch im Strumpfe anständig verstecken muß, mehr Sympathie hoffen dürfte. — Aber sind Sie darauf vorbereitet? — es ist mir doch so vorgekommen, als erwarteten Sie einiges für unsere Interessen von Schelling. Möchten Sie doch in utrumque parari!

Ein zweites Gespenst was mich plagt, ist unser Reformationsfest. Den 31ten Oct. u. 1ten Nov. soll Jubiläum sein des Durchdringens der Reformation in Halle [1]). In anderen Zeiten etwas sehr unverfängliches. In dieser Zeit aber so, daß es jetzt schon von den Gelbschnäbeln auf der Gasse ausgeschrieen wird: „das werde einmal eine Hauptdemonstration geben für Licht und Gedankenfreiheit". Möchten die Philister ihre Lichtsauce in allem Behagen genießen und die s. g. Freiheit des Geistes nicht bloß zu ihrem Vergnügen schlachten und schinden, sondern als Haché und Saucissons verspeisen! — aber die Universität muß nothwendig auch von der Partie sein — und nicht bloß die Universität wird von der Partie sein, sondern sie wird, um sich für das Guttenbergfest zu revangiren, Leipzig und Jena zum Festschmause einladen (wenn nämlich das Ministerium Geld giebt). — Ich für mein Theil gehe auf jeden Fall in diesen Tagen aus Halle fort — für mich macht jeder Confluxus von Leuten, die nicht recht wissen was sie wollen eine Marter schon allein aus — dies Schafgeblär in Toasten und Weinreden, was hier vorauszusehen, ist aber vollends unerträglich — aber wie komme ich dabei in Rechnung! — Die Hauptsache sind die Studenten, die da eben aus den Ferien gekommen sind, noch einiges Geld haben, alles mitmachen — und für das ganze Semester in miserable, geistigempörerische Stimmung gesetzt werden. Wozu leidet man nur so langweiligen Unfug, der im Augenblick ein Ende hätte, wenn das Ministerium einfach sagte: macht was ihr wollt, aber von mir erwartet keinen Heller Geld — ich habe dazu keines! . .

Unverbrüchlich der Ihrige Leo.

Halle den 8ten Aug. 41.

18.

Ich habe, theuerster Freund, sofort den Brief des Frommen von Welt gelesen . . und glaube allerdings auch daß es nichts schaden

1) EKZ. 1842, 185 ff.

kann, wenn ich antworte [1]), da im Ganzen nur die seit drei Jahren bekannten Vorwürfe daß man der wissenschaftlichen Seite nicht genug thue und daß ich schimpfe, widerholt werden . . . Ohngeachtet ich nun glaube, ich hätte Ihnen eben so leicht schon jetzt einen Artikel statt eines Versprechens desselben zusenden können, will ich doch erst nächste Woche daran gehen. Wenn ich zuerst einen solchen Wisch lese, ballt sich mir die Faust unwillkürlich, und ich denke es ist besser ich declamire nicht mit geballter Faust. Kalte Malice wird freilich auch beim Warten nicht an mich kommen, obgleich es die dem Gegner gleichste Waffe wäre . .

Uebrigens sind sämmtliche Hegelianer hier thätiger als je. Ruge war unmittelbar nach dem Reformationsfeste einige Tage hier und hat den Kreis seiner Freunde, d. h. Herrn Doctor Duncker, Herrn Licentiat Schwarz, Herrn Doctor Haarbrücker, Herrn Professor Pott u. s. w. mit neuem Feuer durchdrungen . . . Wunderbarer Weise habe ich diesmal selbst einige unserer Haupthegelinge z. B. den Strussen Haym [2]) unter meinen Zuhörern. In treuer Liebe der Ihrige H. Leo.

P. S. Unser Reformationsfest ist leidlich genug abgelaufen bis auf den Schmauss, der zuletzt eine Art Sauferei ward . . Einige haben zuletzt auch im Festsaale gespieen und in einem Nebenzimmer, wo Herr Prof. Meier und . . auch einer unser Prediger gesessen und geschmaußt haben, sind zur Reformationsfeier Sauflieder mit Halleluja . . gesungen worden.

19.

Ich belästige Sie, verehrtester Freund, abermals mit einem Briefe [Wilcke und Tippelskirch haben es ihm „dringend an die Seele gelegt“. Es handelt sich um die Besetzung der Superintendentur]. Ich habe Ihnen früher schon geschrieben, daß in unserer Provinz noch eine aparte Bedeutung der Maurerei sich gebildet habe, in wiefern nämlich hier die verschiedenen Logen einen Kern von Männern haben, die entschieden die Logen benutzen, um allen kirchlichen Bestrebungen entgegen zu arbeiten. In diesem Kern der Freimaurerei streicht Herr Professor Fr. die erste Violine . .

In Beziehung auf den Aufsatz über Wislicenus [3]) (das gemeine Volk hier wird mit dem Namen nicht recht in seinem Munde fertig, und sagt deshalb gewöhnlich: Mißliche Venus) bemerke ich noch, daß es dem Mann gar nicht viel Mühe macht, wie sich Ihr Mitar-

1) Vgl. EKZ. 1841 Sp. 761 (1. Dec.).

2) Vgl. R. Haym, Aus m. Leben, Berlin 1902, S. 99.

3) EKZ. 1844 Sp. 420. D. Br. gehört somit hinter Nr. 31.

beiter denkt, bei seiner Gesinnung zu taufen oder die Liturgie vorzutragen, denn er tauft nicht auf den dreieinigen Gott, sondern (wie sich durch Zeugen hinsichtlich der Taufe eines Kindes . . eines getäuften Jüden darthun läßt) auf den guten Geist, und die Liturgie soll er, was sich übrigens bei dem Mangel an Kirchgängern schwer wird erhärten lassen, in den Worten des Glaubens ganz verändern . . Der Kerl muß nothwendig wenn er nicht selbst seiner Wege geht fortgeschafft werden. Zu Grunde wird er nicht gehen; ohne Zweifel wird in der Mannheimer Zeitung das Deutschland, für dessen heiligste Rechte er kämpft, zu seiner Pensionirung aufgeboten werden ⟨und⟩ die Lichtfreunde der Provinz werden ihn schon dotiren . .

In treuer Liebe H. Leo.

20.

Beifolgend, verehrter Freund, sende ich Ihnen einen kleinen Aufsatz [1] . . Auf das Argument — den Socialismus und Communismus Frankreichs — komme ich noch einmal ausführlicher zurück. Daß die Gedankenmacht, welche die französische Revolution hervorgerufen, noch nicht todt ist, ist uns allen klar, wir fühlen es täglich und nehmen es war, zunächst an der vorhandenen Sprachverwirrung. Aber auch der Satz ist richtig, daß diese Gedankenmacht jetzt am socialen Leben arbeitet und brüht, und daß alle Gänge die sich die Würmer weiter fressen in letzter Instanz auf die Aufhebung des persönlichen Eigenthums und der Familie hinarbeiten, als auf ihr künftiges politisches Ziel . .

In treuer Liebe H. Leo.

21.

. . Wenn ich zeither fast immer nur Arbeiten publicirt habe, die entweder eine praktische Veranlassung oder ein praktisches Bedürfniss hatten, so habe ich doch seit dem ersten Beginne meiner historischen Studien vor nunmehr 25 Jahren eine tüchtige Geschichte der Völkerwanderung als die Aufgabe meines Trachtens als Historiker gewählt, und . . immer komme ich darauf zurück und suche mir stückweise schwierigere Indicenzpuncte durch einzelne Arbeiten klar zu machen. Unter diese Gattung von Arbeiten gehören meine rectitudines [2]. — Jetzt habe ich ein anderes ähnliches Thema vor. Durch einen hier lebenden irländischen Pastor bin ich vorigen Herbst veranlaßt worden gälisch zu lernen,

1) Wohl „Die vollbrachte Revolution“ EKZ. 1842 Sp. 449.

2) Rectitudines singularum personarum. Halle 1842.

und durch Zufall habe ich im Januar entdeckt, daß die zeither für ziemlich unerklärlich gehaltenen malbergischen Glossen keltisch und zwar den gälischen Dialecten entschieden verwandt sind. . .

In treuer Liebe Ihr H. Leo

Halle den 5ten April 1842.

22.

Ich hatte, theuerster Freund, in der letzten Zeit eine solche Sehnsucht, einmal etwas von Ihnen zu hören, daß ich schon daran dachte, ohne specielle Veranlassung zu schreiben, als ich gestern Ihren Brief erhielt. Da ich von Pamphletlitteratur in der Regel gar keine Notiz nehme, hatte ich auch Marheinekes Schrift noch nicht gelesen — da habe ich den heutigen Sonntag sofort daran gewandt, und schreibe Ihnen auch sofort wie ich die Broschüre aus der Hand lege [Leo hält sich für ungeeignet, denn er würde M.s „Einleitung üb. . . d. Hegelsche Philos. in d. Theol.“ [EKZ. 1842, 465] „mit ein paar Worten bei Seite schieben und das Votum in Bauers Sache [des von seiner Lehrtätigkeit entfernten Bruno Bauer] in den Vordergrund des Artikels ziehen müssen“ . .] Ich habe selbst zu sehr meine innigste Freude an dem Gedeihen der Ev. Kirchenzeitung, als daß ich ihr einen halb farblosen Aufsatz von mir wünschen sollte. . . Marheinekes Arbeit gehört unter die Dinge, die so verwaschen dumm sind, daß es einem schwer wird etwas kluges darüber zu sagen . .

Die Schrift von Görres rathe ich fürs Erste gar nicht anzuzeigen, bis sich die Dinge in Würtemberg erst weiter entwickeln. Gegen die Würtemberger ist sie eigentlich gerichtet — und hier scheint mir Görres recht zu haben, denn eine plumpere, gröbere Art Kirchensachen zu behandeln als dies würtembergische Ministerium gegen die Katholiken entwickelt, kenne ich nicht. In dem Kern der Sache müßte man also im Grunde Görres sogar beistehen — daß er an diesen Kern nun so viel Altweibergeschwätz . ., so viel schiefes und wortklingelndes anhängt ist ein Jammer. . . Es ist ja wahrhaftig wie wenn einer eine alte Rocktasche mit Brodkrumen und Papierschnützeln umkehrt und einem so verschimmelten Sallat zum Verspeisen vorsetzt. . .

Schellings Schicksal in Berlin scheint mir ein wohlverdientes — ich kann nach allem, was ich höre, wenig mehr in ihm sehen als einen vornehmen Charlatan, und von Herzen freut es mich, daß Neanders brummige Anmaßung und Einbildung bei dieser Niederlage eine Schlappe mit bekömmt. Sie kann ihm nichts schaden — anders machen wird sie ihn freilich auch nicht, aber

vielleicht doch ein Bischen anders stellen und mehr auf die Linie seines wahren Werthes reduciren . . .

Halle 19. 6. 42. In treuer Liebe H. Leo.

23.

[Leo übersendet eine von H. erbetene Anzeige [1])]. Ich gestehe gern, daß ich dabei ein Wenig in Verlegenheit gekommen bin, denn die Berechtigung, die große Berechtigung der Puritaner gegen die englische bischöfliche Kirche, so wie das heillose, todte Formenwesen, was sich in dieser wieder seit des gottlosen Kerls des Oraniers Wilhelm Zeiten festgesetzt hatte, bis in die letzten Zeiten erkenne ich ja ebenfalls an, und bin keineswegs von diesem Zeuge erbaut — so wie ich denn auch nicht umhin kann die Wendung, welche die jerusalemitische Sache genommen, mit nicht sehr freudigen Augen anzusehen — ich sehe nicht recht, was uns das Judenbisthum weiter angeben soll. Andrerseits sind Charakter, Art und Mittel der Leute, die jetzt in Deutschland über die englische Kirche und über das Bisthum in Jerusalem herfallen der Art, daß sie mich noch mehr ärgern — man fühlt ja überall durch, wie ihre Angriffe eigentlich andern Dingen gelten und sie für kirchliche Lockerheit und Flauheit streiten.

Ich habe mich zwischen Scylla und Charybdis durch gewunden, so gut es hat gehen wollen, und so dürfen Sie sich nicht wundern, daß beifolgende Anzeige weniger eine Anzeige des Schriftchens, als die Wahrnehmung einer Gelegenheit ist auf Ihren Herrn Ober-Consistorialrath M. [Marheineke] einige Hiebe zu führen. — Wenn der Mann doch lieber Ober-Fisch- und Bratenrath hieße, denn das ist das Einzige, was ich ihn in meinem Leben in der Perfection habe thun sehen: einen Zander vorlegen und einen Braten schneiden. Ich weiß nicht, wie sehr mich diese geschminkte Leiche allezeit, auch in Hegels Hause versteinert und gelähmt hat, wo ich in seine Nähe gekommen bin.

Schwarz hat sich nun habilitirt. Freilich ist das, wie die Zeiten stehen, hoffentlich so viel als: er ist in eine Mausefalle gegangen — indessen habe ich mich doch geärgert, daß unsere theologische Seite hier so schwach war ihm diesen letzten Schritt

1) „Das Anglo-Preußische Bisthum zu St. Jakob in Jerusalem und was daran hängt. Freiburg, 1842"; vgl. EKZ. 1842 S. 457 ff. (20. 6). Als jener in Bern verfaßten und verlegten Schrift eigentümlich wird bezeichnet „eine gewisse, dem Deutschen Philister aller Klassen, und also auch dem gelehrten eignende Hämischkeit" und „elendeste Advokatenheuchelei".

der Disputation, an welchem der gute Baumgarten scheitern sollte, auch nicht ein kleines Bischen sauer zu machen. Er hat übermüthig genug sein dürfen mit seinem Freunde Dr. Haarbrücker eine Comödie aufführen zu dürfen, deren steter Refrän war, Ihr Name sei ihm ein Gräuel und Aergerniß — mit welcher Meisenpfeife er natürlich den ganzen hegelischen und rationalistischen Anhang unter den Studenten auf seinem Kloben zieht — nun wird er nächsten Winter ein Privatum nach Umständen voll, ein Publicum übervoll haben — wird wie es in der Art solcher Rattenaugen liegt, sich vor allem eigentlichen Scandal hüten, und über lang oder kurz anfangs bescheiden und zuletzt mit Händen und Füßen an die Thüre des Ministerii klopfen um Professor zu werden. Zu einem Inventarstück auf irgend einer deutschen Universität bringt er es am Ende doch vielleicht. . .

[Kein Datum]. Treuergebenst H. Leo.

24.

Theuerster Freund!

Nehmen Sie mir nicht übel, wenn ich mich einmal an Sie in einer Angelegenheit wende, die ins bürgerliche Leben eingreift. Wissen Sie nicht einen Ausweg für den braven, guten Menschen [1]), dessen Verhältnisse beiliegender Brief von ihm an mich erläutert. Er ist durch und durch wohl gesinnt, gläubig, auch nicht ohne Gelehrsamkeit, von sehr angenehmer Bildung und nur noch ein wenig timid in seinem Wesen. Die Grandees von Rudolstadt imponiren ihm zu sehr. Ich habe allerdings noch einen Versuch gemacht auf seine Entschlüsse zu wirken — ihn an Charaktere wie Calvin und Knox verwiesen, und daß eben weiter nichts dabei sei, wenn er auch in Rudolstadt keinen Umgang mit den geistigen Grandees, will sagen mit dem Herrn Generalsuperintendent Z. und dem Gymnasialprofessor S. habe; daß selbst das äußerste, was ihn treffen könne, nämlich eine scandalose Austreibung als Pietist ihm nur zur Empfehlung gereichen könne — indessen . . vermag ich des Mannes Charakterstärke in Leiden nicht einigermaßen zu taxiren . . und . . habe ich die Verantwortlichkeit directen Zurathens nicht auf mich nehmen mögen.

Für Rudolstadt wäre allerdings die Einleitung eines Gährungs-Processes von unendlicher Wichtigkeit. Außer der Fürstin Mutter und ihrer Schwester, der Princessin Karl von Schwarzburg,

1) Cand. Albert Brömel, zuletzt in Ratzeburg, Verfasser der „Homiletischen Charakterbilder“, 1869. 1874.

ist fast keine lebendige Christenseele im Orte. Beide Damen sind aber nun alt, und durch die Art wie sie frühere Bemühungen, die von ihnen ausgiengen verdreht und verleumdet gesehen haben, wohl auch ein wenig eingeschüchtert; sie haben sich auf einen sehr kleinen Kreis des Umganges zurückgezogen. Im übrigen ist vielleicht kein Ort in Deutschland, wo so wie dort das ganze Leben aus Bier, Bratwürsten und langer Weile — aus Armuth und armseligen Servilismus der bürgerlichen Beamtenkreise — mit einem Worte aus zähem Philisterschleim zusammengeknetet ist. In Weimar und Gotha ist doch noch ein Anflug litterarischen Interesses — in Rudolstadt das nicht einmal — alle Notabilitäten der Stadt sind anerkannte Charactere, die für einen gewissen Lebenskreis das Urtheil gepachtet haben, und so erhält jedermann alles fix und fertig, denn es ist Hochverrath einen dieser Grandees in seinem Bereich zu bezweifeln — höchstens in der Form des Bierwitzes ist solcherlei möglich — gegen die gläubig-christliche Richtung steht aber die ganze Reihe dieser Grandees für Einen Mann, denn die hat keiner unter die Motive seines Urtheilens jemals aufgenommen. Die Candidaten . . treiben die Theologie wie das Käsemachen — und hinsichtlich des Verhältnisses der Pfarrer zu den Herren die bei Hofe gelten, ist kaum Thümmels Wilhelmine unter die veralteten Schilderungen zu rechnen.

Das es einem armen Teufel Angst wird, wenn er in solches Treiben Breche schießen soll . . finde ich zu menschlich-natürlich. Es ist geradezu ein Wunder, wie eine Natur wie dieser Brömel sich aus solchen Verhältnissen hat emporwinden können . . .

Halle den 14ten Aug. 1842.

In treuer Liebe H. Leo.

25.

Theuerster Freund!

Schon wieder falle ich Ihnen mit einem Briefe beschwerlich. Unser Regierungsbevollmächtigter, GR Delbrück, liegt nun wirklich hoffnungslos darnieder, und obwohl sich sein Ende auch noch wochenlang hinziehen kann, ist es doch ebenso alle Tage möglich, daß er erliegt. Es läßt sich aber voraussehen, daß in dem Augenblick, wo dies Eräugnis eintrit, vielleicht auch schon früher, vielleicht jetzt schon, die liberale und ungläubige Partei hier alle Kräfte aufbieten wird durch ihre gewöhnlichen Vermittler, Humboldt nämlich und Boeckh, dahin zu wirken, daß entweder ein constitutionel-liberal und rationalistisch gesinnter, oder wenigstens ein völlig indifferenter Mann an Delbrücks Stelle komme. Diese

Stelle ist nun aber im Augenblicke von der höchsten Wichtigkeit. Die ganze Stimmung die von den preußischen, namentlich aber von unseren sächsischen Gymnasien her in unseren jungen Leuten dominirt ist theils geradezu hegelingisch oder doch hegelisch, theils rationalistisch und freiheitsschwindlich. Die weit verbreitete Lecture der deutschen Jahrbücher und der Leipziger Allgemeinen, neuerdings auch der rheinischen Zeitung, . . so wie die hegelischen und rationalistischen Docenten hier erhalten die geistige Atmosphäre, die die Studenten schon als Schüler suchten, auch auf der Universität, und wenn es nicht mit Hülfe der breiten Basis liberalistischer Modephrasen hier schon zu ähnlichen, ja ärgeren Zuständen als in Königsberg gekommen ist, ist es besonders, ja in letzter Instanz fast allein Delbrücks still wirkendem, aller freiheitsschwindlerischen und extremen Stimmung feindlichen Einfluß, den die Feigheit auch der in dieses Loch thutenden academischen Lehrer scheute, zu danken. Ein Mann, der diesem Wesen durch die Finge sähe oder es gar hätschelte, würde sofort bewirken, daß das Völkchen Chorus machte — wo dann . . die Feigheit des Einzelnen von dem Bewußtsein der Masse getragen und übertragen werden würde. Die Wahl des künftigen Regierungsbevollmächtigten von Halle ist eine Lebensfrage mit für die kirchlichen Bestrebungen, nicht bloß für die politischen. Wie die Sache hier steht können Sie daraus sehen, daß immer von meinen 40—50 Zuhörern 4/5 Ausländer, nämlich Braunschweiger, Hannoveraner, Hessen, Badenser, Baiern, Engländer und Amerikaner sind, welche Leute unbefangen über die Blößen und Mängel liberalistischer Richtungen in Kirche und Staat mit sich reden lassen, während fast nie ein Ungar oder Siebenbürge, selten ein anderer Preuße bei mir hört, als wer glaubt mir des künftigen Examens wegen sein Compliment machen zu müssen. Allerdings thut dabei viel, daß unsere preußischen Theologen hier mit ihrer Wissenschaft in der Regel in den drei Jahren so viel zu thun haben daß sie außer an eigentliche Philosophica, an nichts gehen können, was außerhalb der Theologie liegt, daß sie also verhältnismäßig auch sonst keine philologica hören — aber wenn ich die freudige Anhänglichkeit der Fremden . . . — wenn ich dies in Anschlag bringe, ist mir die Sache doch ein deutliches Zeichen der vorhandenen Stimmung, die alles was nicht in die dominirenden Moderichtungen hineinthut höchstens notitiae caussa, jedenfalls ohne inneren Antheil hinnimmt. Lassen Sie nun noch einen Mann als Vertreter der Regierung, als Vergeber oder doch Controleur fast aller Stipendien . . auftreten,

der die Frondeurstimmung begünstigt — so wird es in Zeit von vierzehn Tagen in Halle ärger als in Königsberg. . .

Halle den 19ten Oct. 42.

In treuer Liebe H. Leo.

26.

Theuerster Freund!

Ich incommodire Sie in dieser Zeit recht oft mit meinen Briefen. . . Ich habe Tholuck, in Beziehung auf welchen ich bei meiner vorjährigen Anwesenheit in Berlin Gelegenheit hatte zu bemerken, wie viel sein Urtheil bei HE. von Thiele Excellenz gilt, zugesetzt, daß er sich vertraulich an letzteren wenden, und ihm die Wichtigkeit der Stellung eines Regierungsbevollmächtigten bei der Universität Halle darlegen möchte. Er hat es gethan, aber dabei in mich gedrungen, ich solle dasselbe thun. [Leo habe es versprochen, aber empfinde dies nun doch als Indiscretion; aber Tholuck könnte sich auf sein Schreiben berufen haben; so bittet er nun, Hengst. möge Sr. Excellenz das Verhältnis darlegen. Er gibt dazu Details].

Fürs Erste, was die Wichtigkeit der Stellung anbetrifft, habe ich hervorzuheben; daß der Regierungsbevollmächtigte in Halle eine ganz andere sociale Stellung und Aufgabe hat, als der in Berlin, Breslau oder Königsberg. Halle ist ein verhältnismäßig kleiner Ort, und die Universität hat in demselben ihre alte Stellung, die wichtigste Corporation des Ortes der Gegend zu sein bewahrt. Sie findet sich aber weniger in dem wechselnden . . Rector, als vielmehr in dem Regierungsbevollmächtigten als ihrem Haupte repräsentirt. Diese Stellung hat aber der Regierungsbevollmächtigte nicht bloß nach außen, sondern bei der Universität selbst, und so wie er entweder in diesem seinen Einflusse annullirt oder einer schlechten Clique hingegeben erscheint, haben alle kleinen, schlechten Velleitäten bei der Universität freien Lauf — freien Lauf bei den Professoren — freien Lauf bei den Studenten . .

[In Halle sei noch ein Kreis] der alten, völlig mattherzigen Professoren, die die Universität bis vor zehn Jahren durch ihre Mattheit auf einen erschreckenden Fuß der Roheit hatten herabkommen lassen . . In diesem Kreise der Professoren dürfte gegenwärtig Professor Meier als das kräftigste Agens betrachtet werden, der durch seine jüdischen Qualitäten hinlänglich zu einem Agenten ausgestattet ist; . . und daß Delbrück dieser Agentur nie zugänglich war, hat vornehmlich Delbrücks Stellung erschwert . . Diese Leute . . haben lange Zeit alles hier in Händen gehabt, und

auf welchem Grad es kurz zuvor ehe Delbrück hierher kam, mit der Disciplin gekommen war, kann ich Ihnen durch eine Reihe Anecdoten versinnlichen; nämlich daß man damals Studenten vollständig betrunken auf der Straße fand, war Regel; ich selbst habe dreimal brantweinbetrunkene Studenten an der Seite der Straße liegend, sich im Kothe wälzend mit eigenen Augen gesehen. [Leo erzählt dann eine Reihe von nicht wiederzugebenden Fällen fast unglaublicher studentischer Roheit] . . Daß Delbrück dem Senate zu Leibe gieng, die Disciplin selbständig wahrnahm; die Verbindungen, welche Gefäße der Völlerei waren, mit Stumpf und Stiel ausrottete; die schwachmüthigen Urtheile des Disciplinarsenates trotz alles Geschreis der Professoren vom Ministerium cassiren oder reformiren ließ — das und das ganz allein hat Halle völlig umgewandelt. Aber dieselbe Zucht wäre in einem halben Jahr wieder hier, so wie jemand Regierungsbevollmächtigter würde, der dem Gerede der Professoren von beeinträchtigter Würde des Senates, von beeinträchtigtem Rechte des Rectors u. s. w. nachgäbe. Ueberdies ist diese Professorenclique gerade das rechte Nest alles schlechten Deismus, Rationalismus und Liberalismus — und sie wieder das Haupt erheben sehen und diese Richtungen hier wieder in einen Theil ihrer alten Geltung einsetzen wäre dasselbe. Mit einzelnen Maßregeln ist dann gar nichts geholfen; der sociale Eindruck im Ganzen kann allein helfen, und wie beschränkt Delbrücks Fähigkeiten gewesen sein mögen, diesen socialen Eindruck hat er durch seine redliche Treue, und unbeugsame Strenge in allen Hauptsachen hervorgebracht.

. . Das ist auch eine neue Erscheinung des Studentenlebens, daß auf allen Commercehäusern von Politik die Rede ist, und Zeitungen gehalten werden. Daran dachte sonst nicht einmal die Burschenschaft. [Leo bittet noch, wenn möglich zu vermitteln], daß das Ministerium durch eine allgemeine Verfügung allen Docenten der orientalischen Sprachen, die nicht zugleich bei einer inländischen Facultät Licentiaten der Theologie geworden sind, die Interpretation biblischer Bücher ganz untersagt. . .

In treuer Liebe H. Leo.

[Es handelt sich um Gründung eines politischen Blattes, angeregt von Huber] Doch wozu alles Gerede — es wird weder etwas großes noch etwas kleineres zu Stande kommen und wir werden unseren Train fortzappeln wie bisher. Es ist auch am Ende besser der liebe Gott macht die Dinge, als die Menschen machen sie, —

freilich die Rolle eines ungetreuen Haushalters spielen wir dabei, denn sowohl gesellschaftlich als wissenschaftlich hat Gott in unsere Hände dermalen ein größeres Pfand gelegt, als in die unserer Widersacher; und doch spielen wir im Ganzen in den Augen der Nation die Rolle des begossenen Hundes. . .

In treuer Liebe H. Leo.

27.

Beifolgend, theuerster Freund! meinen schönsten Dank für die Bemühungen bei Sr. Excellenz — und sodann acht Exemplare einer kleinen Flugschrift von Huber . . Wenn sie nichts dagegen haben, sende ich Ihnen in den nächsten Wochen einen kleinen Artikel als Anzeige der Schrift in der evangelischen K. Z. . .

Daß es Duncker nun doch durchgesetzt hat, Professor zu werden[1]), haben Sie aus der Statszeitung ersehen; daß das Ministerium die Gelegenheit benutzt hat, mich nebenbei in aller Weise zu compromittiren, werden Sie aber nicht wissen. Ich war vorm Jahr aufgefordert worden, mich gutachtlich über den Mann zu äußern — und that es wie ich es für meine Pflicht hielt . . Ich hatte geglaubt solche Gutachten wären, um dem Minister wirklich offene, vertrauliche Mittheilungen zu verschaffen, eine Sache, die mit Discretion behandelt werde — aber schon voriges Weihnachten als in Berlin gewesene hiesige Professoren zurückkehrten, hatten diese in Berlin von meinem Gutachten gehört. Glücklicher Weise ist es so sorgsam und nach allen Seiten so wohlbedacht ausgearbeitet, daß es jeden Augenblick gedruckt werden kann. Hätte es der Minister dem Drucke übergeben, so hätte ich gar keine Ursache zur Klage, denn Duncker selbst müßte, wenn er nicht ein completer Esel wäre, die Richtigkeit desselben anerkennen. Statt dessen aber schreibt man ihm jetzt, wo man ihn zum Professor ernennt, man mache ihn zum Professor obwohl eine achtbare Stimme sich misbilligend über seine Richtung geäußert . . Solches schwächliches, gutgemeintes Abrathen sollte man, auch abgesehen davon daß man unter Umständen Leute, wie hier mich, damit compromittirt, doch ganz weglassen — in unserer Zeit wo keiner allein steht und eines jeden wissenschaftliche und sittliche Haltung von Freunden controlirt wird, ist dergleichen zum Fenster hinausgeworfen. Endlich hat man auch damit nicht genug gehabt, sondern seine Ernennung der hiesigen Universität so angekündigt, daß er Voigtel und mir zur Unterstützung ernannt sei. . .

1) Er wurde es im Oktober 1842.

Unterstützung setzt ein freundliches Verhältnis voraus. Duncker aber ist von Anfang an nur mit meinen bittersten Feinden: Ruge, Meier, Voigtel, Gutike u. s. w. umgegangen — so hat also diese s. g. Unterstützung im Rescript des Ministers entweder gar keinen Sinn, oder den mich vor meinen Collegen zu demüthigen. Ich trag's wie anderes, nur weiß ich nicht, wie ich dazu komme, und was ich in aller Welt dem Ministerio in den Weg gelegt habe.

In den Weihnachtsferien bin ich nicht hier. . .

In treuer Liebe H. Leo.

28.

[Leo gedenkt eines anonymen Drohbriefs aus London]. Wegen meiner Revolutionsgeschichte bringt man mich „elenden Pharisäer mit dem Doctorhute“ mit Kotzebue in gleiche Kategorie, und kündigt mir an, „daß Gottes himmlische Freiheit überall aufwachse trotz meiner und der Dunkelmänner Teufeleien“ . . Nachgerade werde ich sto⟨lz auf⟩ das Buch . . .

Mit besten Grüßen an alle Freun⟨de⟩ ⟨H. Leo.⟩

Halle 20. 3. 43.

29.

. . Endlich habe ich noch einen vierten Punct auf dem Herzen: Sie kennen Rumpel[1]) und wissen wie wohlgesinnt, frisch, dem Besten zugewendet und zugleich wie talentvoll und wirklich gründlich unterrichtet er ist. Es hat mich schon immer gejammert, daß so gute Kräfte bei wirklich armseligen Lohn in ganz untergeordneter Thätigkeit verkümmern.

In diesen Tagen hat mir auch Bernhardy . . ausgesprochen, wie sehr er es beklage... Können Sie nicht irgend einen Kanal eröffnen, durch den das Schifflein unseres jungen Freundes aus dem Gedränge heraus in besseres Fahrwasser gebracht werden könnte?

In treuer Liebe H. Leo.

Halle den 27ten Nov. 1843.

30.

Mit zwei Worten, theuerster Freund, eine rasche Antwort. Die Anzeige des Bettinaschen Buches will ich übernehmen; in der Sache möglichst scharf; wenn mich meine Einfälle nicht ganz im Stiche lassen, wo möglich blutig; in der Form aber mit Ihrer gütigen Erlaubniß höflich . . . [s. Br. 31].

1) Der spätere Gütersloher Director und hernach Schulrat; s. o. S. 6.

Müller [vgl. Br. 10] hat den Vorwand, den ihm die Königl. Kabinetsordr bot, benutzt, sich aus dem Gustav Adolfsverein einstweilen zurückzuziehen, in dessen Provincialvorstand er war. Dieser Vorstand war erwählt, den Anschluß an Leipzig zu betreiben — da ein directer Anschluß nun unmöglich ist, erklärt Müller seinen Auftrag für erloschen und hat sich zurückgezogen. Er war nur eingetreten in den Vorstand, weil die beiden nächst hoch mit Stimmen versehenen Ziesche [?] und Duncker waren . . . Tholuck ist mit Niemeyer, Franke und Bertram im Vorstande geblieben. Was sie eigentlich noch wollen weiß ich nicht. Ich spreche aufrichtig gestanden über gewisse Dinge mit Tholuck nicht gern. Es liegt unverbesserlich in seiner Natur ein Hang in vielen Dingen Einfluß zu haben; sich zu diesem Ende instinctmäßig selten in ein klar ausgesprochenes Wort gefangen zu geben; mit einem Scherz oder mit einen Gefühlswort über dunkle Grenzen hinüberzuglitschen, und einem am Ende noch mit einer Grimasse abzulohnen. Seine Art ist zu alt, und von Anfang an zu instinctmäßig, als daß sich etwas ändern oder gewinnen ließe; ihn drängen, ihm zusetzen heißt bei jemanden, der ihm nicht wie Gerlach imponirt, sich ihm ganz zuwider machen; unter der Hand wird er mir ohnehin nicht allzuzärtlich gesinnt sein. Da vermeide ich lieber ganze Reihen von Gesprächen mit ihm. Da unsere Seite hier in Halle sich unter dem Gesichtspuncte der Partei ohnehin völlig undisciplinirt zeigt, scheint es mir, hat der einzelne die Pflicht möglichst alles zu meiden, was weiter die Herzen trennen könnte. In diesem Sinne handle ich mit Th. und gehe wie die Katze um den heißen Brei herum.

[Wünscht dringend Pernice, den derzeitigen Rector, als Curator [1]). Bezeichnet es als „greuliche Anomalie“, daß alle anderen Zeitungen der Censur unterworfen seien, die A. Litt. Zeitung „dieses mehr und mehr radicale Blatt ohne alle Censur“ bestehe; denn sollte dies auch von der EKZ. gelten]. . .

In treuer Liebe H. Leo.

Halle 17. März 1844.

31.

Sie erhalten, theuerster Freund, etwas später als mein Wille war, beifolgenden Artikel über das Königsbuch [2]) .

Sie sehen bald, mein Vorsatz höflich zu schreiben und mehr

---

1) Vgl. Br. 25. 32.

2) Von Bettina von Arnim, vgl. Br. 30.

höhnend aufzutreten, ist mir unter den Händen zu Wasser geworden. Ich kannte das Buch noch nicht — und bin nun der Meinung, ein Weib was so aller weiblichen Scham baar auftritt, verliert auch die Privilegien ihres Geschlechts ganz. Vielleicht bin ich hie und da in dem augenblicklichen Eindruck der Lecture etwas zu grob geworden; ein Stück habe ich selbst wieder weggeschnitten. Anderes streichen Sie vielleicht — ich kann es nicht, denn noch bin ich in solcher Stimmung, daß ich mir eher wegen Milde Vorwüfe mache als wegen Grobheit. Ich habe meine Chiffre daruntergesetzt; sollte Jak. Grimm mit solcher Pietät an solchem Weibe hängen, daß er mir's übel nimmt, so kann ich mir auch nicht helfen. Ich nehme gern Rücksichten in der Welt, wo sie den Sachen nicht zu viel vergeben, aber — cela est trop fort!

Gerlachs Aufsatz über den Gustav A's Ver. hat mich wahrhaft erquickt — unser kleiner Tippelskirch aber macht ein Gesicht wie ein leberkranker Baschkir; er findet den Aufsatz entsetzlich rücksichtslos — und er wenigstens hat Bauchgrimmen davon oder doch Herzgrimmen.

Ich gehe nicht nach Gnadau diesmal, weil die zu besprechenden Themata so sind, daß sie mich interessieren zwar, aber mehr in den Resultaten als in den Discussionen . .

Herzlichste Grüße an alle Freunde! In treuer Liebe

14ten Apr. 44. H. Leo.

32.

Mein theuerster Freund!

Ich habe so lange, lange nichts von Ihnen und von Berlin gehört, daß ich endlich einmal geradezu anklopfen muß . . Nun meine ich aber eine fortlaufende Verständigung ist durchaus nothwendig. Man kömmt sonst in Gefahr einzelne Dinge doch von einander gar nicht unterstützenden Seiten anzufassen — und dann liegt in jeder Isolierung eine Verkümmerung, was sie freilich im Centrum weniger empfinden, als wir in den Radien.

Unsere sächsischen Stimmungen schreiten fort sich feindlich zu organisiren. Uhlig . . taucht überall auf. Um ihn organisirt sich eine rationalistisch, liberale Heeresmacht. Er hat alle Schlangengewandtheit, die seine Partei wünschen mag. Einen ähnlichen Mittelpunct hat die entgegenstehende Partei gar nicht, gerade weil in ihr auf allen Puncten mehr Persönlichkeit, nicht so viel für sich denken und sorgen lassende Gemeinheit, also auch nicht so viel Hingiebigkeit ist. Aber darin hängt auch eine Ungeschicktheit, die uns in tausend Puncten schlägt. So hat im Halleschen

Gustav-Adolfsverein wohl die liberal-rationalistische Partei eine Niederlage, aber dafür im Verein der ganzen Provinz einen vollständigen Sieg erfochten. Guerickes Angriff auf Wislicenus konnte ein reiner Sieg sein — aber Guerickes Ungeschicktheiten in der Magdeburger Zeitung und die persönlichen Anerkennungen, die er diesem gemeinen Kerle in Privatbriefen, die dieser wieder in der Magdeburger Zeitung an die Glocke geschlagen hat, widmete, haben der Sache wider den Beischmack einer halben Niederlage gegeben. Pernicens Ernennung[1]) ist für uns ein Sieg — aber ich sehe in den nächster Tage bevorstehenden Wahlen des Museumsvorstandes einen Sieg der andern Partei voraus, . . der ihr die Mittel in die Hände geben wird dieses für unsere Universität so wichtige Lese- und Gesellschaftsinstitut ganz in ihrem Sinne für die Verbreitung ihrer Ueberzeugung durch alle Lumpenblätter ihrer Richtung, durch öffentliche Vorlesungen . . auszubeuten, und den Familien Prutz, Duncker u. s. w. eine gesellschaftliche Stellung für ganze Kreise zu geben . . . Vor'm Jahr schlug ich vor, wir wollten austreten aus dem Museum und eine neue Gesellschaft bilden . . Diese Leute, welche unsere Gegner sind, leben nur durch den Gegensatz, aus ihm ziehen sie ihre besten Kräfte, . . die ungehinderte Entfaltung ihres Wesens stößt bald das breimäulige Publicum auch zurück. . .

Eins noch muß ich Ihnen schreiben. Ich hatte zeither in meiner allgemeinen Antipathie gegen alles, was von Israeliten ausgeht, versäumt von Stahls Büchern die mindeste Notiz zu nehmen. In diesen Tagen sah ich mich aber veranlaßt seine Rechtsphilosophie zu lesen, und lese sie in wahrem Jubel. In allen Grundlagen fühle ich mich wie praedestinirt einstimmig. . . Wenn Sie Stahl sehen, sagen Sie ihm die schönsten Dinge als Ausdruck meiner Verehrung — vis à vis solcher Einsicht und Gesinnung fallen auch vor meinen Augen alle Völkerscheiden und der Geist des Christenthums bewährt seine wahrhaft allgemeine Macht. . .

In treuer Liebe H. Leo.

Halle den 4ten Juli 1844.

33.

Theuerster Freund!

Endlich kann ich Ihnen meinen sechsten Band zusenden, und hoffentlich sind Sie mir nicht böse, daß ich ihn zugleich benutzt

1) Zum halleschen Universitätscurator, vgl. Br. 30.

habe, meiner herzlichen Neigung zu Ihnen einen Ausdruck zu gönnen [1]).

. . Was ich von Gutzkow's Sachen angesehen hat auf mich den Eindruck jammervollsten Wesens gemacht. Besteht die deutsche Nation nur noch aus Nähmamsells, Kammerjungfern und Krämerlehrlingen, daß solches Zeug auch nur einige Beachtung finden kann? Ich hatte das Gefühl mich vollständig zu encanailliren, wenn ich den Kerl öffentlich anfaßte — und wenn es auch dann und wann Pflicht ist, in den Koth zu treten — so tief, daß er mir in die Krawatte kömmt, habe ich doch keine Lust mich mit ihm einzulassen. Bettina's Frühlingskranz, den ich nachher gelesen, schien mir dagegen wieder zu unschuldig — es sind eine ganze Menge schöner Blumen in diesem Garten dem man freilich im Frühling schon ansieht, daß er im Herbst verwildert sein wird. Aber Anstoß glaube ich giebt wenig darin und das Talentvolle soll man doch auch ein wenig gewähren lassen . .

Tholuck sagt mir, daß Sie wohl und heiter zurückgekehrt sind. Gott erhalte Sie dabei und mir Ihre Liebe. H. Leo.

Halle den 13ten Oct. 1844.

34.

Theuerster Freund!

Gottes segen zu neujahr, und, wie wir in Düringen sagen, alles was an leib und seele nütz und gut ist; — und außerdem herzlichsten dank für den neuen band Ihrer psalmen, der mir richtig zugegangen ist, und mir manche gute stunde machen soll, denn die psalmen sind mir von allen büchern alten testamentes das wertheste, und halte ich auf alle bücher zu deren besserem verständniss grosze stücke, von St. Augustin und St. Bernhard bis auf Dewette grosze stücke, wobei Sie sehen, dasz Calvin und Sie mir ohngefähr in die mitte kommen, wo ich selbst am liebsten wohne . . .

In treuer Liebe H. Leo.

35.

In aller eile musz ich Ihnen doch noch ein paar worte zur post geben. Die suspension von Wislicenus hat hier einen durchweg guten eindruck gemacht, und würde einen noch beszeren gemacht haben wenn das consistorium weniger zaghaft verfahren und ihr nicht die form gegeben hätte eines urlaubs, den er genommen hat. Sogar leute, hinsichtlich deren ich fest überzeugt war, dasz sie gegen das consistorium schreien würden, äuszern

1) Durch die Widmung.

ganz entschieden, das consistorium sei im rechte, und wenn Wislicenus abgesetzt werde, geschehe nur, was nothwendig sei. Trotz dieser stimmung setzt sich die handvoll enragirter freymaurer dirigirt von Dr. Schwetschke und die handvoll Hegelingen dirigirt von Dr. Schwarz mit macht ans werk. Schwetschke hat eine protestation ausgearbeitet namens der stadt, die er, da noch mehrere freymaurer, lichtfreunde und den Hegelingen zugewandte leute im stadtverordnetencollegio sitzen, wohl bei diesem sicher durchbringen wird. Man soll sich nicht teuschen laszen: es ist nicht die stadt die redet, sondern das häufchen stadtverordneter oder eigentlich nur etwa vier unter ihnen, und mein barbier sagte mir heute, er komme doch ziemlich in der stadt herum, aber jedermann fast schimpfe nur über Wislicenus, und wenn die regierung falls diese protestation abgehe, die sache genau untersuchen lasze, werde sich einfach die lüge ergeben, falls die protestation für einen ausdruck der hiesigen gesinnung ausgegeben werde. Indessen werden die leute rasch alles thun die stimmung zu bearbeiten — heute schon steht ein gedicht mit der überschrift: m u t h! im hiesigen courier — was den refrän hat: „w i e w e r d e n s i e s i c h s c h n e i d e n, d i e a l t e n p e r ü c k e n d a“. Morgen ist in Köthen groszer randal — da wird die sache an die große glocke kommen und in ganz Deutschland durch alle lumpenblätter gehen. — Also: was ich eigentlich sagen wollte: verkünden Sie das den leuten in Berlin im voraus, machen Sie sie auf die ungeheure zu grunde liegende unwahrheit aufmerksam; die stadt ist wider erwarten so gut gesinnt, trotz aller dieser demonstrationen, als die regierung nur wünschen kann, und man soll sich von dieser handvoll naseweiser buben kein x für ein u machen laszen.

Treulichst H. Leo.

36.

Theuerster Freund!

Beifolgend erhalten Sie meinen letzten artikel über Eugen Sue's bücher [1]) . . .

Verzeihen Sie auszerdem, daß dieser dritte artikel genau in demselben tone gehalten ist, wie die beiden früheren. Ich weisz wohl, dasz ich mit diesen artikeln gerade, da sie in eine menge populare dinge eingreifen Ihrem blatte einen groszen theil des haszes zuwege gebracht habe, der es nun trifft — allein einmal sehe ich diesen hasz eher als einen triumpf und als ein glück an — und sodann konnte ich unmöglich unter jetzigen umständen

1) EKZ. 1845 Sp. 369 ff. 841 ff.

mit einem male eine sanftere flöte suchen — subjectiv wäre das eine feige heuchelei, und objectiv gar nicht zu rechtfertigen — also ich müste ganz schweigen, wenn ich mir nicht gleich bleiben wollte. Halten Sie ersteres für nothwendig in irgend einem höheren interesse, so haben Sie vollständigste vollmacht meinen aufsatz ins feuer zu werfen — aber sanfter flöten werde ich unter keinen umständen und nun erst nicht.

Uebrigens sind alle aus den artikeln der ev. k. z. genommenen angriffe nur vorwändte — wären es diese nicht, so nähme man andere, denn die ganze bewegung gegen Sie geht von den freimaurern aus, die Ihnen eintränken wollen, dasz Sie vor zwei jahren gewagt haben hand an ihre logen zu legen.

Halle den 16ten oct. 1845.

In treuer liebe und ergebenheit H. Leo.

37.

Theuerster Freund!

. . Bindewald[1]) sagt mir, daß Sie rasch etwas für die ev. kirchenzeitung wünschten — leider werde ich Ihnen den artikel über Niebuhr nicht unter vier wochen besorgen können. Mein alter freund Tucher hat mir einen artikel zugeschoben über die bairischen protestantenzänkereien, und diese ohngeachtet ich vollkommen einsehe, daß sich die leute rühren und wehren müszen, haben doch eine advocatische aparte art an sich, so dasz mir schon die lecture ihrer beschwerdeschrift ein gefühl erregte, als hätte ich unreifes obst gegessen und schauderhaft stumpfe zähne. Nun wollte ich den artikel machen und hatte innerlich gar keinen freudigen beruf dazu — bin also um die ganzen osterferien gekommen — denn ich setzte mich jeden morgen hin, schrieb zehn zeilen, strich sie wieder aus, schrieb sie wieder und strich sie wieder aus, bis endlich nach vier wochen ein leipziger artikel, dem man in jeder zeile das gepreßte und gemachte ansieht zu stande gekommen ist — ich aber um alles freudige erholungsgefühl, um meine zeit überdies gekommen und mit allen arbeiten im rückstand bin. Haben Sie also einige wochen geduld . . Ich musz aber das Niebuhrsche buch nothwendig noch einmal lesen, da mir die frühere lecture schon sehr erblichen ist, wie notwendig wenn man schon vor einigen monaten zu dreihundert früheren darstellungen desselben gegenstandes die dreihundert und erste abends im bette vor dem einschlafen gelesen hat.

1) Wohl der ältere der beiden Brüder (s. Br. 72), nicht der Assessor, der L. v. Gerlach 1844 nach England begleitet hatte.

Ich wollte Sie hätten einmal etwas für mich, wo ich so recht aus eignem inneren herzensgrunde mich freuen und jubeln könnte in der anzeige — das wird bei dem Niebuhrschen buche auch nur in sehr homöopathischen dosen der fall sein können. Leider bin ich durch die nachläszigkeit meines buchhändlers um die erste auflage von Carlyle's Cromwell gekommen, die ich im voraus bestellt, ⟨der?⟩ es aber so verdömmert hatte, daß sie als ich ihn erinnerte völlig vergriffen war. Es wird zwar bereits scharf an der zweiten auflage gedruckt — aber bis diese fertig, musz ich nun warten — bitte aber im voraus darum, dasz Sie mir das buch, wenn Sie es nicht aus aparten gründen einem andern bestimmt haben, mir aufheben.

Vor der wahl zum laiendeputirten in Sachsen brauche ich mich weniger zu sorgen, als der fuchs um die zu hoch hängenden trauben — kann aber auch aufrichtiger als der fuchs hinzufügen, dasz ich in keinem fall ein semester vorlesungen an die sechswöchentliche umgangsfreude mit alten superintendenten wenden würde, und das müste ich bei der kürze des semesters und einer sechsstündigen vorlesung — wie ich 30 vorlesungen in dem reste des semesters nachholen sollte, wüste ich nicht auszudenken.

Mit besten wünschen für völliges gesunden in treuer liebe

Halle den 15ten april 1846. H. Leo.

38.

Sie werden mir böse sein, theuerster freund, daß ich Sie so lange habe auf den versprochenen aufsatz über Niebuhr warten lassen . . Es thut mir leid, daß ich dabei nicht so ganz mit der sprache heraus konnte — ich hätte in beziehung auf manches gern harten, höhnenden tadel ausgesprochen, denn hie und da hat sich Niebuhr persönlich wunderlich gehen laszen und in vielen partieen ist es sichtbar wie der ledernste liberalismus zugang zu ihm gefunden hat. Allein einmal im allgemeinen halte ich es nicht für gut, wenn die evangelische kirchenzeitung immer nur an den der nation hoch stehenden männern tadelt, und zumal hier wo neben dem tadel doch auch wirklich hohes lob zu spenden war — und sodann ins besondere hielt ich es in diesem falle nicht für gut, wo einem jeder in den zügel fallen und sagen kann, was Du da niederreitest ist gar nicht Niebuhr, sondern es sind seine nachschreiber. Bei durchlesung des aufsatzes werden Sie sehen, wie ich mir zu helfen, der wahrheit genugzuthuen und doch Niebuhr selbst möglichst aus dem spiele zu laszen gesucht habe . .

Halle den 26ten Mai 1846. In treuer liebe H. Leo.

Die Idee des Principats bei Cicero und Augustus.

Von

R. Reitzenstein.

Vorgelegt in der Sitzung vom 23. Juni 1917.

I.

Die Anregung zu der nachfolgenden Untersuchung gab mir vor einer Reihe von Jahren Fr. Meineckes gedankenreiches Buch 'Weltbürgertum und Nationalstaat, Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates', das mir eigene, sehr unzulängliche Versuche in die Erinnerung zurückrief, die politische Bedeutung zweier Schriften Ciceros zu erkennen. Ich habe sie dann im Frühling 1912 zum ersten mal einem kleineren Kreis in Freiburg [1]) und später den Collegen in Göttingen vorgetragen; vor der Veröffentlichung schreckte mich ab, daß die Ergebnisse überwiegend bekannt sind und ich nur in ihrer Begründung und Verknüpfung Eigenes bieten zu können glaube. Die Grundfrage freilich, ob vor Augustus schon eine bestimmte Idee des Principates bestand und in welchen Kreisen und unter welchem Einfluß sie sich zunächst gebildet hat, scheint in dieser Form noch nicht aufgeworfen [2]). Um ihre Bedeutung klarzustellen, darf ich vielleicht von dem uns naheliegenden Beispiel, der Gründung des neuen deutschen Kaisertums, ausgehen, mich aber dabei auf die Darstellung in den Gedanken und Erinnerungen Bismarcks [3]) beschränken, ohne auf die historischen Fragen,

1) Ihre Ergänzung bildete mir damals der Versuch, die planmäßige Arbeit an der Erweckung eines italischen Nationalempfindens in der augusteischen Zeit zu schildern.

2) [Auf Berührungen mit Birt, Römische Charakterköpfe² S. 137. 206. 210 A. 1 werde ich nachträglich aufmerksam. Doch unterscheiden wir uns stark in der Auffassung und Herleitung des Principats.]

3) Bd. II Kap. IV S. 115 ff.

die an sie knüpfen, einzugehen. Bismarck tritt nach seinem Bericht bei der notwendigen Erweiterung des Norddeutschen Bundes mit aller Kraft für die Einführung des Kaisertitels ein, weil er ein werbendes Element für Einheit und Centralisation biete; er erwartet von dem Titel einen festigenden Druck auf die Reichsinstitutionen und betont, welche große Schwungkraft in dem Worte liege [1]). Um seinen königlichen Herren zu zwingen, seinen auf den Traditionen des Preußentums beruhenden Widerstand aufzugeben, veranlaßt er den König von Bayern die zugesagten, aber noch nicht ratificierten Concessionen von der Annahme dieses Titels abhängig zu machen. Sie gelten nur dem deutschen Kaiser, aber nicht dem König von Preußen. Ganz außer acht bleibt in dieser Darstellung die unmittelbare Vorgeschichte der Kaiseridee, die den Widerstand König Wilhelms erst erklärt und die Annahme des Titels bedeutungsvoll macht. Mit Recht ist sie von den Zeitgenossen als die Versöhnung von Nord und Süd und zugleich als nachträgliche Rechtfertigung der früheren Gegner Bismarcks, also für ihn als sittliche Tat, empfunden worden [2]).

Die Erinnerung an diese Tatsachen rechtfertigt zunächst wohl, wenn im Folgenden der Titel besondere Beachtung findet. Auch ist eine Ideengeschichte ohne Wortgeschichte für die ältere Zeit ja unmöglich. Sie rechtfertigt zugleich aber wohl, daß im Folgenden die staatsrechtliche Stellung des späteren Principates außer Acht bleibt. Es gilt gerade zwischen der Idee selbst und den äußeren Formen, in welchen der praktische Staatsmann sie später verwirklicht, möglichst scharf zu scheiden [3]). Lebt doch bis zu einem gewissen Grade die Idee auch nach ihrer Verwirklichung selbständig fort und übt, wie gerade das gewählte Beispiel zeigen soll, weiter ihren Einfluß.

Ueber die Worte *princeps* und *principatus* hat im Grunde schon Mommsen das Nötige gesagt; sie drücken ausschließlich den all-

---

1) Auch der Hinweis auf die Befürchtung des Kronprinzen, daß damit das neue Kaisertum dem römischen Kaisertum Karls des Großen angeglichen werde, auf seinen Wunsch, den Titel König der Deutschen wieder zu erwecken und seine Annahme zu erzwingen, sowie auf Bismarcks Kritik, daß die Anwendung der Stärke Preußens in der damaligen Gegenwart die Schwäche der Zukunft Deutschlands geworden wäre, ist mir für meinen Zweck nicht gleichgiltig.

2) Ein Gegenbild im Kleinen bietet die Verhandlung mit v. Unruh vor dem Kriege gegen Oesterreich, in der Bismarck das Ersuchen um Indemnität schon vorbereitet.

3) Auf die letzte Darstellung von O. Th. Schulz 'Das Wesen des römischen Kaisertums der ersten zwei Jahrhunderte', Studien zur Geschichte u. Kultur d. Altertums VIII 2, Paderborn 1916 sei beiläufig verwiesen.

gemein anerkannten Zustand aus, daß jemand in dem Staat an Würde und Einfluß besonders hervorragt; so ist *princeps* weder als Titel noch als Anrede zunächst im Gebrauch oder bezeichnet *principatus* irgend eine Funktion oder ein Amt. In republikanischer Zeit heißen *principes* die Männer, auf welche man besonders hört, also bei Beratungen des Consuls wohl die Männer, die vor ihm einmal das höchste Amt bekleidet haben und die Tradition vertreten, in der Umgangssprache alle irgendwie Bevorrechteten, die Adligen, die Senatoren, kurz die Spitzen [1]). In der Einzahl erscheint das Wort etwas seltener, doch spricht man zu aller Zeit von dem besonders angesehenen Manne als *princeps civitatis* (*princeps civis*), *princeps in re publica* oder *in rebus publicis* [2]). In den Parteikämpfen der letzten republikanischen Zeit scheint sich hiermit eine feste Vorstellung zu verbinden, und zwar seltsamer Weise sowohl bei Demokraten wie Aristokraten. Ein Aristokrat zürnt: Caesar ist so verblendet, daß er seine Herrschaft für einen Principat hält [3]). Ein Demokrat lobt: Pompejus will lieber mit dem guten Willen des Volkes *prin-*

---

1) Vgl. den Gebrauch bei Cicero *De republica,* wo es ganz für ἄριστοι, *electi, optimates, senatus* eintritt. Ich stimme M. Gelzer 'Die Nobilität der römischen Republik' S. 35 ff. nicht ganz zu; seine Listen vereinigen Verschiedenes. Doch erkenne ich gern das Verdienst der Erörterung an, die einen von dem meinigen verschiedenen Zweck verfolgt.

2) Ich erwähne als charakteristisch etwa Cicero *ep.* I 9, 11 *ego si ab improbis et perditis civibus rem publicam teneri viderem . . . cum autem in re publica Cn. Pompeius princeps esset vir, is qui hanc potentiam et gloriam maximis in rem publicam meritis praestantissimisque rebus gestis esset consecutus* (Cicero hat seine *dignitas* früher gefördert und ordnet ihr jetzt in manchem seinen Willen unter; einem Cinna würde er sich nie angeschlossen haben). Charakteristisch ist, wie oft Pompejus als *princeps* bezeichnet wird.

3) Cicero *De off.* I 26 *temeritas C. Caesaris, qui omnia iura divina et humana pervertit propter eum, quem sibi ipse opinionis errore finxerat principatum* (es ist vielmehr *dominatus*), vgl. I 13 *adpetitio principatus* (in lobendem Sinn, fast volle Freiheit), I 64 *nimia cupiditas principatus* (erklärt *princeps omnium vel potius solus esse*; dabei kann die *aequitas* nicht gewahrt bleiben). Charakteristisch ist I 86 *gravis et fortis civis et in re publica dignus principatu* (er hält sich den Parteien fern und strebt nicht nach Macht und Einfluß, sondern will nur dem Staate dienen und stellt die Gerechtigkeit über alles). Daß hier Panaitios wirkt, macht die Stellen wichtig. Charakteristisch ist ferner *Phil.* XIV 17—18 *utinam quidem illi principes viverent, qui me post meum consulatum, cum eis ipse cederem, principem non inviti videbant* (der *principatus* beruht auf freiwilligem Nachgeben der andern) . . *quod si quis de contentione principatus laborat, quae nulla debet esse, stultissime facit, si vitiis cum virtute contendit* (das ist, wie das Folgende zeigt, gegen die *dignitas*, also Widersinn) . . . *ego enim malis sententiis vinci non possum, bonis forsitan possim, et libenter* (nur der innerlich Beste ist *princeps*).

ceps sein, als mit den Führern der Coterien *dominus* [1]). Das Wort wird meist im lobenden Sinn von einem dem Staat nützlichen, auf sittlichem Streben begründeten Einfluß gebraucht oder bezeichnet den Gegensatz zu einer auf Gewalt begründeten, drückenden Herrschaft. Das läßt sich natürlich aus dem Wort selbst herleiten; der Begriff *primus* setzt die *pares* fast voraus. Aber notwendig ist gerade diese Betonung nicht; sie fehlt ja auch ähnlichen Begriffen im Griechischen (πρῶτος τῆς πόλεως). Es scheint danach, daß die Idee eines Principats damals bereits bestand und an sich mit der republikanischen Verfassung vereinbar schien. Mindestens lohnt es diese Vermutung genauer zu prüfen.

Es ist seltsam, daß man zum Verständnis des politischen Denkens der Zeit die einzige größere politische Schrift noch gar nicht benutzt hat, die uns aus ihr wenigstens in gewaltigen Trümmern erhalten ist, eine Schrift, die zur Rettung der Republik und der nationalen Tradition für Rom einen Principat fordert und sich in ihrer Tendenz als Lehrbuch für den erhofften Princeps gibt. Wie wir dies nach den sprachlichen Beobachtungen erwarten müssen, stellt sie diesen Princeps in Gegensatz zu dem Gewaltherrscher und entwickelt eine republikanisch-aristokratische Idee des Principats als der Leitung eines sittlich begründeten freien Staatslebens eines weltbeherrschenden Volkes. Es ist Ciceros Werk *De re publica*, das er gegen die Machtpolitik Caesars als Appell an die Besten des Volkes und zugleich an die *principes* um Beginn des Jahres 51 v. Chr. veröffentlichte [2]). Ergänzend treten die

1) Sallust *Hist. or. Macri* 23 *Pompeium tantae gloriae adulescentem malle principem volentibus vobis esse quam illis dominationis socium.* (Vgl. Cicero *ep.* I, 9, 11).

2) Als Tendenz gibt er selbst *Ad Attic.* VIII 11, 1 an, er habe das Bild des wahren *moderator rei publicae* zeichnen wollen, *quo referre velimus omnia.* In der Tat ist das der Hauptinhalt des ersten Werkes und erklärt seine Anlage; so kann z. B. die Erörterung über Gerechtigkeit und politische Klugheit (Buch III) erst eingeführt werden, nachdem II 51 und II 67 die Stellung dieses Mannes innerhalb des Staatslebens dargelegt ist (die Anknüpfung an Plato wirkt nur äußerlich mit). Er wird geradezu als *princeps* bezeichnet V 9 (*principem civitatis gloria esse alendum, et tam diu stare rem publicam, quam diu ab omnibus honor principi exhiberetur,* doppelt bezeugt). Von hier empfängt die Betonung, daß Scipio selbst *princeps rei publicae* ist (I 34), ihre Bedeutung; er heißt so nicht als Consular (das wären andere Unterredner auch) sondern als jener *princeps dignitate,* den das Werk verlangt. Die Schilderung der *dissensio civium* nach der Ermordung des Ti. Gracchus (VI 1. I 31, vgl. 32) ist so gehalten, daß sie direkt auf die Gegenwart (nach der Zusammenkunft der Triumvirn in Lucca) übertragen werden kann, der Preis des 'Tyrannenmordes' des Nasica (VI 8) klingt wie eine Drohung. Selbst, wenn wir nicht wüßten, daß Cicero eine Zeit lang daran dachte, die Rolle

Reste der etwas späteren Fortsetzung hinzu, des nie voll zu Ende geführten Werkes *De legibus*, das, ursprünglich gleichzeitig entworfen und mehrfach wieder aufgenommen, Cicero noch vor Ausbruch des Kampfes mit Antonius beschäftigt zu haben scheint [1]). Die Bedeutung des ersten Werkes liegt nicht nur in der künstlerischen Vollendung, die Cicero selbst in keiner andern Schrift annähernd erreicht, sondern in dem Einblick, den es in das politische Empfinden der Zeit, ja vielleicht zugleich einer noch früheren Zeit und eines fest bestimmbaren Kreises gewährt. Wenn bei Cicero Laelius erwähnt, Scipio habe ähnlich oft vor Polybios und Panaitios gesprochen (I 34), so ist der jetzt allgemein beliebte Schluß, daß es sich hier um eine ganz zwecklos erwähnte historische Tatsache handle und man nur zu untersuchen brauche, wann diese Gespräche stattgefunden hätten [2]), mindestens nicht zwingend, ja erinnert vielleicht etwas stark an die Art, wie Teuffel u. a. früher literarhistorische Fragen behandelten [3]). Cicero benutzt nachweislich sowohl Polybios wie Panaitios, und einen Zweck hat jene Bemerkung nur, wenn sie erklären soll, daß, was Scipio vorträgt, sich stark mit den Ausführungen der beiden Griechen berührt. Die Möglichkeit muß von vornherein zugegeben werden, daß wir es hier nur mit einem schriftstellerischen Mittel zu tun haben, zwei Hauptquellen anzugeben. Ist dies richtig, so braucht die spätere Bemerkung (II 21. 22), daß Scipio zuerst die Frage nach dem besten Staat an einem wirklichen Beispiel erörtere, nicht zu besagen, daß diese einschneidende Neuerung auf

---

des Scipio sich selbst zu geben, dürften wir die Schrift nicht eigentlich zu den philosophischen rechnen. Es ist eine politische Schrift, allerdings großartigsten Stils, (vgl. meinen Aufsatz in der Festschrift zu Th. Mommsens fünfzigjährigen Doctorjubiläum 'Drei Vermutungen zur Geschichte der römischen Literatur' S. 1 f.). Ob man aus dem Brief *Ad Attic.* VIII 11, 2 schließen darf, daß Cicero eine Zeit lang hoffte, Pompejus werde die Rolle des *princeps* in seinem Sinne spielen, mag dahingestellt bleiben. Der Gegensatz von *princeps* und *dominus*, *principatus* und *regnum* ist *Ad Attic.* VIII 11 klar ausgeführt.

1) Daß Buch I *De legibus* später zugefügt ist und der ältere Entwurf mit II 7 beginnt, habe ich a. a. O. S. 5 ff. ausgeführt. Da der Principat keine verfassungsmäßige Einrichtung ist und mit den Gesetzen nichts zu tun hat, tritt er notwendig hier zurück. Doch ist auch die Stimmung im ganzen eine andere; mehrfache Correcturen (z. B. in der Beurteilung des Volkstribunats) sind fühlbar.

2) In dieser Fassung nach v. Scala zuerst bei Susemihl 'Griech. Literatur d. Alexandrinerzeit' II 73, 55, vgl. S. 65, S. 86 und 89, 44; angenommen von Schmeckel 'Philosophie d. mittlern Stoa' S. 4 und dann von Cichorius Rhein. Mus. 63, 222, fortgeführt von R. Laqueur 'Polybius' S. 247.

3) Vgl. Leo 'Plautinische Forschungen'? S. 63 ff. Wie Cicero jene Gespräche kennen konnte, wird nicht gefragt.

Cicero zurückgeht; den Anstoß hat ja offenbar Polybios gegeben; ob Panaitios ähnlich verfuhr, ist zunächst nicht zu sagen, doch darf man von vornherein mit der Möglichkeit rechnen, daß er seine Politik ebenso wie seine Ethik für einen römischen Schülerkreis schuf. Die Frage nach den Quellen Ciceros taucht also mit Notwendigkeit auf. Ich glaube sie auf einem neuen Wege etwas fördern zu können, möchte aber davor warnen, ihre Bedeutung zu überschätzen. Es wäre gewiß wichtig, wenn ihre Entscheidung uns gestattete, die Grundanschauungen des Werkes bis ins zweite Jahrhundert hinauf zu verfolgen; aber wichtiger ist jedenfalls für die Betrachtung des Principates die Tatsache, die hiervon ganz unabhängig ist, daß eine scharf ausgeprägte Vorstellung eines Principats schon in den Jahren 60—50 v. Chr. besteht, an die Octavian sich anschließen konnte.

Der Grundgedanke beider Werke Ciceros ist, daß die römische Verfassung die beste aller denkbaren, ja die Verfassung sei, nach der die Philosophie der Griechen so lange Jahrhunderte gesucht habe. Das ist bekanntlich der Grundgedanke auch des Polybios (Buch VI), der den wunderbar schnellen Aufstieg Roms von der vernichtenden Niederlage, die es bei Cannae erlitten hatte, bis zur weltbeherrschenden Stellung seinen Volksgenossen begreiflich und annehmbar machen wollte, indem er ihn nicht als Werk des Zufalls oder der Genialität eines einzelnen Mannes, sondern als notwendige Folge der inneren Tüchtigkeit des ganzen Volkes erwies. Sie beruhe auf der wunderbaren Verfassung[1]), die diesem Staate die Möglichkeit gewähre, alle Volkskräfte zu entwickeln. Vereinige sie doch in sich in vollkommenster Verbindung die drei einfachen Verfassungstypen, deren jeder an sich seine Vorzüge und Gefahren habe, Königtum, Aristokratie und Demokratie. Der Königsgewalt entspreche in Rom die für den Griechen Staunen erregende Machtfülle der beiden Consuln, der Aristokratie der große Einfluß des Senates, der Demokratie die ausgedehnten Befugnisse der Volksversammlung. Jede der drei Gewalten sei durch die beiden anderen beschränkt und eben dadurch vor der Entartung gesichert, zu der sie ihrem Wesen nach neige, ja in die sie allein notwendig verfalle, das Königtum in die Tyrannis, die Aristokratie in die Oligarchie, die Demokratie in die Ochlokratie. Infolge jener wechselseitigen Beschränkung könne in Rom

1) Nachdrücklich wird VI 1, 9. 10 betont, daß die Verfassung die Quelle und Haupterklärung für Glück und Unglück eines Staates ist; nur in der Einzelausführung treten neben die νόμοι die ἔθη (47, 2).

jede der drei Gewalten nur die ihr eigenen Vorzüge entwickeln; ihre Mischung ist hier glücklicher als in den andern Staaten, bei denen man denselben Versuch beobachten kann, ja Roms Verfassung ist die ideale Verfassung; sie hat sich in diesem Barbarenvolk mit Naturnotwendigkeit[1]) geschichtlich entwickelt und gibt zusammen mit der unvergleichlichen Heeresverfassung diesem Staate das Uebergewicht über alle anderen, kann aber eben darum auch der in sich selbst ewig uneinigen griechischen Staatenwelt die beharrende und gleichmäßige Kraft bieten, der sie sich unterordnen und angliedern sollte, um zu ruhiger und gleichmäßiger Entfaltung zu kommen. Der Grundgedanke hängt so innig mit des Autors Lebenserfahrungen, seiner sittlichen Persönlichkeit und dem Zweck des ganzen Werkes zusammen, daß die Frage, ob er ihn von einem andern übernommen habe, von vornherein unberechtigt erscheint. Würfe man sie wirklich auf, so dürfte man nach einer philosophischen Quelle sicher nicht suchen[2]). Auch die Einführung der einzelnen Gedanken ist, selbst wenn sie sich mit philosophischen Ausführungen berühren, so unphilosophisch wie möglich: in Frage können überhaupt nur die historisch belegbaren Verfassungen kommen; Theorien scheiden aus (47, 7); die μικτὴ πολιτεία ist selbstverständlich die beste, denn so ist Lykurgs Verfassung, welche sich bisher als beste und dauerhafteste erwiesen hat (3, 5—8); gewiß soll ein langer Exkurs das zugleich theoretisch begründen, aber gerade die Einführung zeigt, wie wenig Polybios selbst Philosoph ist (5, 1—3). Daß er in seinen allgemeinen sittlichen Anschauungen der Stoa nahe steht und daher auch im Wortgebrauch öfters mit ihr übereinstimmt[3]), entscheidet noch nicht; nirgends geht er mit seinen Angaben über das hinaus, was ein gebildeter

---

1) Wiederholt betont (VI 4, 13; 9, 13 κατὰ φύσιν, vgl. VIII 2 (4, 4) ἡ Τύχη), erklärt VI 10, 13 (in den einzelnen Kämpfen und Entscheidungen wählten die Römer immer das Beste). Der Gegensatz ist λόγῳ, nach einer Theorie (Beispiel Lykurg).

2) Der Staatsmann und Historiker spricht überall, zugleich der adlige Herr, der in seinen Empfindungen seine Vergangenheit nicht verleugnet. Daß das Auftreten der allbezwingenden Barbarenmacht ihm ein Problem bietet, ist ohne alle Einwirkung der Philosophie begreiflich. Genau so hatte die Ueberlegenheit des absoluten Königtums über den Stadtstaat, die unter Alexander und den ersten Diadochen zu Tage trat, nicht nur die Philosophen zur Rechtfertigung der Monarchie geführt. Erwiesen sich jetzt die hellenistischen Monarchien und Bünde der Barbarenrepublik gegenüber als ohnmächtig, so mußte auch hierfür aus der Struktur der letzteren die innere Erklärung gewonnen werden. Was für den Philosophen der Zeit zunächst ein müßiges Theoretisieren gewesen wäre, war für Polybios Lebensfrage.

3) Natürlich durchaus nicht nur in diesem Abschnitt.

Laie der Zeit notwendig wissen mußte, und die Gegner, die er berücksichtigt, sind Historiker und Politiker älterer und neuerer Zeit[1]). Der geistreiche Versuch R. Laqueurs ('Polybios' 1913, S. 223 ff.), in diesem Teil zwei ganz verschiedene Anschauungen und philosophische Quellen (Dikaiarch und Panaitios) nachzuweisen, scheint mir in dem Grundgedanken wie der Einzelausführung unglücklich[2]). Dagegen wäre es an sich durchaus möglich, daß die

1) Sie haben Sparta und Karthago wegen ihrer μικτὴ πολιτεία gerühmt. Polybios entdeckt, daß in Rom auch diese Verfassungsart, aber in noch vollkommenerer Form besteht. Charakteristisch für ihn ist, wie wenig er versucht, die anderen Faktoren, die er hervorhebt, Heeresverfassung oder Geldverwaltung, ja selbst die sittlichen Anschauungen des Volkes in ein System einzuordnen.

2) Ich kann die prinzipiellen Bedenken gegen die Methode des mir persönlich nahestehenden und verdienstvollen Forschers (z. B. gegen seinen 'Nachweis' von Doubletten in stilistisch beabsichtigten, oft sogar notwendigen Wiederholungen) hier natürlich nicht darlegen. Willkürlich scheint mir in dem Abschnitt über die Verfassungen (Polybios Buch VI) zunächst S. 244 die Behauptung, daß VI 51 den Verfasser nicht als Anhänger einer stabilen Mischverfassung, sondern lediglich als Aristokraten zeige. Zur Widerlegung genügt es auf die beiden ersten Bücher Ciceros zu verweisen; daß das διαβουλεύεσθαι Sache der ἄριστοι sein soll, gilt selbstverständlich auch in der μικτὴ πολιτεία. Beide Staaten, die Polybios vergleicht, haben die μικτὴ πολιτεία, aber in Rom ist sie noch in der ἀκμή, in Karthago nicht mehr (παρήκμαζεν); im ersten punischen Kriege war sie noch in beiden auf der Höhe (so I 13, 12; die Behandlung dieser Stelle S. 237 und die Behauptung, Polybios erstrecke die σύστασις der römischen Verfassung bis zur Schlacht von Cannae, könne also im ersten Kriege ihr noch nicht die ἀκμή zuerkennen, sind willkürlich und schaffen künstlich Widersprüche). Im zweiten punischen Krieg überwiegt in Karthago schon die eine der drei Gewalten. Daß etwas derartiges, ja überhaupt eine Veränderung in der μικτὴ πολιτεία rein mechanisch ausgeschlossen sein soll, ist eine an sich vielleicht mögliche, aber dem ganzen Zusammenhang widerstreitende Deutung der Stellen 10, 6 und 18, 7; dann dürfte Polybios eigentlich auch nicht von einer allmählichen Ausbildung einer solchen Verfassung reden. Laqueur wird durch das logische Verfolgen dieser Deutung natürlich gezwungen, überall Widersprüche zu finden. So scheint ihm VIII 2 nur die Tyche als Urheberin der römischen Verfassung bezeichnet, den Römern also jegliches Verdienst dabei abgesprochen, und wenn Polybios VI 57 einschränkend sagt, als schlechthin ewig wolle er natürlich keinen Staat und keine Verfassung bezeichnen, Gefahren seien immer vorhanden (am meisten vom δῆμος), so steht das für ihn in direktem Widerspruch zu der Behauptung, Rom habe eine μικτὴ πολιτεία. Ich sehe darin nur den Gedanken, daß ein παρακμάζειν vielleicht auch für Rom möglich ist und sich in Anzeichen spüren läßt, finde ihn schon von Cuntz ('Polybios und sein Werk' S. 37 ff.) zu scharf formuliert, wage aber dessen Hypothese einer nachträglichen bescheidenen und leicht vorstellbaren Ergänzung im Hinblick auf 57, 5 nicht direkt zu widersprechen. Daß Polybios jemals geglaubt habe, wenn ein Staat von der Tyche eine μικτὴ πολιτεία bekommen habe, brauche er für ihre Erhaltung nichts zu tun und habe selbst kein Verdienst an seinem weiteren Erblühen, ist ein mir unmöglicher Gedanke (vgl. die Kritik an dem spartanischen Staat, das Lob der

Darlegungen des Polybios, die ja auch für römische Leser berechnet waren (VI 11, 3 ff.), von einem Philosophen, der später für denselben Kreis schrieb, zugrunde gelegt, ergänzt und kritisiert wurden. Das könnte dann nach Lage der Dinge nur Panaitios gewesen sein. Was mich zu dieser Vermutung veranlaßt, ist die Beobachtung, daß die beiden ersten Bücher Ciceros nicht nur die Grundanschauung des Polybios zur Voraussetzung haben, sondern auch beständig an ihm Kritik üben, und zwar eine Kritik vom Standpunkt der mittleren Stoa, und daß die leitenden Gesichtspunkte dieser Kritik auch alle nachfolgenden Bücher beherrschen. Cicero bietet wirklich ein großes einheitliches System, das auf den Tatsachen aufgebaut ist, die Polybios beobachtet hat, sie aber in ganz neuem Sinne verwertet. Daß er ein Werk des Panaitios benutzt hat, ist sicher[1]; daß er es für das ganze Werk *De re publica* zur Grundlage genommen hat[2]), läßt sich nur durch den Zusammenhang des Systems und sein Verhältnis zu Polybios beweisen. Ich schicke, ehe ich den Inhalt des ciceronischen Werkes zu skizzieren versuche, voraus, worauf sich die Kritik an Polybios hauptsächlich richtet.

Die unklaren Ausdrücke, in denen Polybios von dem Werden der römischen Verfassung spricht, werden direkt aufgenommen[3]),

---

ἔθη in Rom, die Bemerkungen über die Einsicht des Senats u. a.). Laqueur führt ihn konsequent durch. Die Theorie vom stabilen Gleichgewicht widerspricht nach ihm schroff der Lehre von einer notwendigen Entwicklung und einem Kreislauf der Verfassungen; also beruhen die entsprechenden Abschnitte auf verschiedenen Quellen (Dikaiarch und Panaitios). Daß die Gleichgewichtstheorie der μικτή von Anfang an auf der Lehre von einer notwendigen Degeneration der einfachen Verfassungstypen beruht und daß Panaitios, den er für letztere als Quelle des Polybios bezeichnet, nachweislich die μικτὴ πολιτεία verlangte, berücksichtigt Laqueur nicht. Doch trägt der m. E. methodisch verfehlte Versuch trefflich dazu bei, die Kritik, welche Ciceros stoische Quelle an Polybios übt, verständlich zu machen. Ich hatte sie für mich festgestellt, lange bevor ich Laqueurs Ausführungen genauer prüfen konnte.

1) Für die ersten Bücher hat dies bekanntlich A. Schmeckel 'Die Philosophie der mittleren Stoa' S. 47—85 schon vermutet. Seine Begründungen überzeugen mich nicht immer. Ganz unglücklich scheint mir der Versuch, das Werk des Panaitios vor Polybios zu rücken (S. 64—66). Allgemeinplätze wie der über den Unterschied von Tier und Mensch (Polybios VI 6, 4, *De offic.* I 11—14) besagen für die Benutzung eines bestimmten Werkes nichts.

2) Natürlich mit starken eigenen Zutaten. Cicero hat an dem Werke lange gefeilt und viel gelesen. Nur um die Grundanschauung handelt es sich für mich.

3) Vgl. II 30 *in optimum statum naturali quodam itinere et cursu venientem . . . . non fortuito populum Romanum sed consilio et disciplina confirmatum esse, nec tamen adversante Fortuna.* Die beiden Schlagworte κατὰ φύσιν und τύχη sind hier berücksichtigt; das erste empfängt die Umdeutung 'in organischer Entwick-

aber zu einer neuen Anschauung des Begriffes 'historisch geworden' umgebildet, der die Darstellung von der ersten Einleitung an beherrscht. Hatte Polybios selbst erklärt, daß die Verfassung sich bildete, indem die Römer in den inneren Kämpfen und Schwierigkeiten stets den besten Ausweg wählten, so betont der Verfasser: den Ausschlag hat also von Anfang an immer die Einsicht des einzelnen Mannes gegeben. Mit diesem streng durchgeführten Gesichtspunkt hängt die weitere Polemik zusammen: es ist falsch, auf die Verfassung allein alles Gewicht zu legen. Das Königtum z. B. wird erfahrungsmäßig nicht dadurch zur Tyrannis, daß ein König neue Rechte beansprucht, sondern dadurch, daß ein König die überkommenen Rechte in ungerechter Weise ausübt. An der Person, nicht an der Institution hängt alles; der sittliche Charakter des einzelnen Mannes entscheidet dabei[1]). Sittliche Gesundheit der leitenden Männer und des Volkes kann auch bei unzulänglicher Verfassung einen Staat gesund und seine Politik richtig erhalten[2]). Daraus aber folgt weiter: keine Verfassung kann sich selbst oder das Volk vor Entartung schützen, auch die μικτὴ πολιτεία nicht, wenn sie auch die relativ sicherste ist. Immer bedarf es des einzelnen Mannes, des *conservator rei publicae*, der dem Volk die sittliche Gesundheit erhält. Es ist die Kritik des Philosophen an dem praktischen Staatsmann, der die entscheidende Folgerung aus der philosophischen Behandlung der Staatslehre nicht gezogen hat, daß die Hauptaufgabe des Staates die Erziehung zur Sittlichkeit (Gerechtigkeit) ist. — Eng verbindet sich hiermit ein weiterer Gesichtspunkt: es muß ein festes Kriterium dafür geben, ob eine Verfassung besser oder schlechter sei; die Lobsprüche der einen oder anderen in der Literatur (die *testimonia*), auf die sich der Praktiker allein beruft, genügen nicht,

---

lung und von innen heraus' (ohne gewaltsame Uebertragungen fremder Ideen); an dem polybianischen Gegensatz φύσει—λόγῳ wird dabei Kritik geübt (vgl. die feine Bemerkung Diltheys, Archiv f. Geschichte d. Philosophie IV 617).

1) Vgl. II 51 *non novam potestatem nactus, sed, quam habebat, usus iniuste*, vgl. II 45 ff. Da Oligarchie und Ochlokratie später ebenso als Tyrannenherrschaften bezeichnet werden, trifft das Gleiche auf alle Degenerationsformen zu. Ueberall ist die Ungerechtigkeit in der Ausübung des bestehenden Rechtes Anhalt und Ausgangspunkt (über Polybios vgl. oben S. 404, 1. 406, 1).

2) So die volle Demokratie in Rhodos (III 48). Hier ist zugleich die Quelle klar. Gewiß könnte an sich Cicero selbst die Beobachtung gemacht haben; aber zu jenem Lobe, das hier der aristokratischen Neigung des Polybios entgegengesetzt wird, hatte er schwerlich Grund, und nimmer hätte er Rhodos als Vertreterin der Demokratie sogar vor Athen genannt, wie dies I 47 geschieht. An beiden Stellen ist Panaitios als Quelle sicher.

wir bedürfen *argumenta*. Das Kriterium bietet die Vernunft, indem sie uns zwei ideale Vorbilder der harmonischen Zusammenfassung aller Kräfte zu gegenseitiger Förderung zeigt, die von Gott regierte Welt und den von der Vernunft regierten Weisen [1]). Wenn daher bei Polybios das Königtum wohl als älteste, aber durchaus nicht als beste der drei einfachen Verfassungsformen erscheint, so muß der Philosoph es von vornherein als die an sich beste Form bezeichnen [2]). Nur weil die sittliche Entartung eines einzigen Mannes genügt, es zur schlechtesten zu machen, ist die μικτὴ πολιτεία notwendig und sogar besser. Aber auch sie wird das Lob nur verdienen, wenn sie einer Art Monarchie in anderer Weise Raum läßt, d. h. wenn sie die geeignetste Form für den dauernden Einfluß des besten Mannes darstellt [3]).

Prüfen wir unter diesen Voraussetzungen die Darlegung Ciceros. Die persönliche Einleitung mahnt — im Gegensatz zu bestimmten philosophischen Lehren — zum Staatsdienst, nennt das Thema und rechtfertigt, daß gerade Cicero es behandelt (1—13); der einleitende Teil des Gespräches hebt in der Rede des Laelius (§ 30) die Ethik und vor allem die Staatslehre als den Teil der Philosophie hervor, den zu pflegen dem Römer anstehe; Scipio übernimmt auf Bitten die Aufgabe, als *princeps civitatis*, zugleich aber als Kenner der griechischen Theorien für Römer eine Staatslehre zu geben. Er beginnt (§ 39) mit der Definition der *res publica* als *res populi* und des *populus* als *coetus* (σύστημα) *multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus*, dann mit der Herleitung dieser Vereinigung aus dem Gesellschaftstrieb [4]). Der Staat

1) Dieser Kritik dient zunächst der ganze Abschnitt I 54 ff., der scheinbar überflüssig eingelegt ist. Ihm müssen die Ausführungen, die II 66 beginnen, entsprochen haben. Die stoische Quelle ist klar.

2) Der Gedanke ist an sich so unrömisch und dem Cicero widerstrebend wie möglich. Wo er hervortritt, bezeugt er eine einheitliche griechische Quelle.

3) Wenigstens so viel müßte klar sein, daß in dieser philosophischen Umbildung des polybianischen Systems die βασιλεία nur äußerlich durch das Doppelkönigtum der beiden Jahresbeamten vertreten sein kann. Nur der praktische Staatsmann, nicht der Philosoph konnte hierauf kommen. Letzterer mußte die Einheitlichkeit der Leitung in der dauernden Stellung eines Mannes suchen.

4) Eine klare Polemik gegen Polybios liegt in den Worte (§ 39) *prima causa coeundi est non tam imbecillitas quam naturalis quaedam hominum congregatio* (gewiß ist die *imbecillitas* damit als Nebengrund anerkannt, aber bei Polybios VI 5, 7 ist sie der Hauptgrund, ja der einzige; denn die Erwähnung des νοῦς und λογισμός VI 6, 4 hat mit dem Gesellschaftstrieb, den Cicero dann sofort bespricht, nichts zu tun; völlig verkehrt ist es, Lactanz *Inst.* VI 10, 10 und 10, 13—17 auf Cicero zurückzuführen; nur § 18 ist er benutzt). Kein Platz ist ferner bei

schließt an die Gründung der πόλις und verlangt von Anfang an die Verfassung, deren Zweck ist, das Ziel der Vereinigung immer durchzusetzen. Drei einfache Typen bieten sich, keiner an sich fehlerlos und vollendet, aber doch erträglich, Königtum, Aristokratie und Demokratie. Mit jeder dieser drei Verfassungen sind notwendig Mängel verbunden (die *res publica* ist in ihnen nicht voll *res populi* oder die Gerechtigkeit nicht *aequabilis*) und jeder haftet vor allem ein Grundübel an, die Gefahr der Entartung in Tyrannis, Oligarchie oder Ochlokratie (§ 44). Daher gehen sie beständig in einander über und es entstehen jene Kreisläufe gesetzmäßig sich ändernder Verfassungen, die der Philosoph kennt und der Staatsmann kennen sollte, um die Zukunft seines Staates zu berechnen und das Staatsschiff richtig zu lenken (§ 45)[1]). Daher sei eine vierte Art[2]), nämlich die μικτὴ πολιτεία die beste. Scipio will gleich zu ihr übergehen, aber Laelius bittet vorher um ein Werturteil über die drei einfachen Typen; es werde auch für die Erkenntnis des vierten von Nutzen sein[3]). So wird zunächst die minderwertigste, die Demokratie, welche wenigstens die *libertas*

Cicero für die von Polybios breit geschilderte μοναρχία des Stärksten. Das Heerdenleben der Menschen wird nur kurz erwähnt, weil der Gesellschaftstrieb schon in ihm die Eintracht herstellt, die für die *civitas* nötig ist. Aus ihm muß (etwa wie in *De leg.* I, besonders § 33) das Rechtsempfinden unmittelbar abgeleitet sein. Die Lücke vor § 41 (nur ein Blatt) ist ferner so klein, daß für die Erklärung der Entstehung des sittlichen Empfindens, die Polybios in selbstgefälliger Breite vorträgt, überhaupt kein Raum ist. Dagegen zeigt der Vergleich des verstümmelten Anfangssatzes von § 41 mit *De legibus* I, daß zu Anfang von § 41 dem Sinne nach zu ergänzen ist: [*neque ulla est gens tam fera apud quam non iustitiae quae*]*dam quasi semina neque reliquarum virtutum nec ipsius rei publicae reperiatur ulla institutio.* Der Staat wird von Anfang an mit den *semina virtutum* in uns, besonders mit den *semina iustitiae* in Verbindung gebracht; dann geht die Schilderung von den bloßen *coetus* sofort zur Stadtgründung über (*hi coetus igitur hac de qua exposui causa instituti* — es ist der Gesellschaftstrieb, und er allein — *sedem primum . . . constituerunt*), die Stadt verlangt die Verfassung. Schmeckel, der sowohl Cicero wie Polybios aus Panaitios herleiten möchte, misdeutet hier beständig beide und wirft zwei ganz verschiedene Theorien durcheinander.

1) Die Berührung mit Polybios VI 4, 11; 5, 1—9, 13 ist klar, aber Polybios kennt nur einen Kreislauf, Cicero erwähnt schon bei dieser beiläufigen Bemerkung verschiedene *orbes et circuitus.*

2) Cicero zählt also die Entartungen nicht als selbständige Typen (wir hören später, daß sie im Grunde eins sind, Tyrannis, Aufhebung der Gerechtigkeit und damit des Staates). Es ist ein prinzipieller Gegensatz zu Polybios.

3) In der Tat wird neben dem übertreibenden Preis auch der wirkliche Vorzug jedes der drei Typen geschildert. Der Teil, welcher in seiner Gesamtheit eine Kritik an Polybios übt, ist nicht Einlage, sondern für den Aufbau unbedingt notwendig.

bietet, besprochen (47—50); dann die Aristokratie, die, wenn die sittlich und intellektuell Besten gemeint sind, sowohl die Wohlfahrt der Bürger wie die wahre Gerechtigkeit (*aequabilitas*) besser sicher stellt (51—53)[1]), endlich, durch eine erneute Frage des Laelius und eine besondere Einleitung abgehoben, der Preis des Königtums. Philosophisch wird gegen den Vertreter des Altrömertums, Laelius, erwiesen, daß es in seiner idealen Gestalt die beste Verfassungsform sei[2]). Nur daß die sittliche Minderwertigkeit e i n e s Mannes genügt, um alles Staatsleben aufzuheben, ist seine Schwäche (54—64). Da daher auch Scipio es in der Praxis nicht befürwortet, greift Laelius auf jene früher nur erwähnte Gesetzmäßigkeit der Verfassungswechsel zurück und möchte über sie Näheres hören. Scipio verspricht eine volle Darlegung für später[3]), wenn er erst das Wesen der μικτὴ πολιτεία dargelegt haben werde, die freilich selbst diesem Wechsel am wenigsten ausgesetzt sei. Für jetzt werden nur einzelne Proben herausgegriffen, die Cicero Gelegenheit zur Einlage glänzender Uebersetzungen aus Plato geben und zugleich auf die römische Vergangenheit oder Gegenwart gedeutet werden können[4]). Dann schließt Scipio zurückgreifend (§ 69), daß das Königtum zwar die beste der einfachen Verfassungsformen sei, aber doch minder gut als eine Mischung aller drei Formen. Sie wahre die *libertas*[5]) und habe die beiden weiteren Vorzüge größerer Festigkeit und größerer Gerechtigkeit[6]). Es

1) Zu beachten ist, wie viel aus ihrem Lobe in der späteren Schilderung des Principates wiederkehrt. Das ist innerlich begründet, ἄριστος (sittlich) kann nur Einer sein.

2) Daß in § 56 auf die *tria genera theologiae* des Panaitios bezug genommen werde, muß ich leider Schmeckel bestreiten; er scheint mir die Worte *fabularum similia* zu misdeuten. — Wichtigkeit hat für alles Folgende der § 60 *in qua* (*re publica*) *si in plures translata res sit, intellegi iam licet nullum fore quod praesit i m p e r i u m, quod quidem nisi unum sit, esse nullum potest* (der Begriff des *imperium* verlangt die Einheit; vgl. Tacitus *Ann.* I 6). Der Preis der Monarchie bildet tatsächlich die Grundlage des Systems.

3) Dies scheint völlig von Schmeckel u. a. übersehen. Offenbar werden wir auf den ersten Teil von Buch VI verwiesen (vgl. VI *fr.* 1 *prudentiam huius rectoris, quae ipsum nomen hoc nacta est ex providendo* mit I 45 *prospicere impendentis*). Ein Vergleich der folgenden Beispiele mit Polybios ist daher überhaupt unmöglich. Wir sehen nur, daß Ciceros Quelle auch hier mehrere gesetzmäßige *cursus mutationum* kennt.

4) Besonders auf die Parteiherrschaft unter Sulla und die Zügellosigkeit der Demokratie, in deren Führern Cicero schon jetzt das Streben nach Tyrannis gewahrt.

5) Das ist in § 69 allerdings nur angedeutet (*aequabilitatem . . qua carere diutius vix possunt l i b e r i*), doch vgl. § 47 und die Vorbereitung in § 43.

6) Vgl. § 69 *aequabilitatem quandam magnam.* Der Vorzug ist bei der Er-

müsse daher in dem Staat eine einheitliche Spitze, eine Art König, geben, sodann *principes* von besonderem Ansehen (*auctoritas*), endlich bestimmte Rechte der Bürgerschaft. Um nicht zu sehr ins Theoretisieren zu geraten, wolle er im folgenden Teil die Beschreibung dieser Verfassung an dem Beispiel des römischen Staates geben und damit zugleich dessen ursprüngliche Verfassung als die denkbar beste erweisen. Von einer gegenseitigen Beschränkung und Bindung der drei Gewalten ist hierbei nicht die Rede[2]).

Das zweite Buch gibt in seinem ersten Teil, offenbar in Rivalität mit Polybios, die Schilderung, wie sich Roms Verfassung historisch entwickelt hat[3]). Die Siedlung der Arkader und die Ankunft des Aeneas mußte wegfallen, damit die Gründung Roms das einleuchtende Beispiel wird, wie ein Staat φύσει entsteht: die Kraft macht den einzelnen zunächst zum Führer einer zerstreuten Menge, die Weisheit zum Gründer der entwicklungsfähigen Stadt und ihrer ersten Verfassung, die rasch ihre Entwicklung in der Richtung einer μικτὴ πολιτεία nimmt. Einen Höhepunkt erreicht die Darstellung bei dem Ende der Königsherrschaft (§ 45 ff.), und

wähnung der Aristokratie breit geschildert (vgl. § 53 die *aequabilitas* verlangt den *dilectus dignitatum*, sonst ist grade die *aequitas* in Wahrheit *iniquissima*, vgl. die Vorbereitung in § 43 *aequabilitas est iniqua, cum habet nullos gradus dignitatis*). Die Festigkeit, die gegenüber dem Königtum betont wird, beruht darauf, daß nur eine große Lasterhaftigkeit aller *principes* diesen Staat erschüttern kann (vom Volke ist bezeichnender Weise nicht die Rede).

1) Schmeckel findet sie freilich am Schluß des § 69 *non enim est causa conversionis, ubi in suo quisque est gradu firmiter collocatus, et non subest, quo praecipitet ac decidat.* Ich sehe darin nur die Betonung der nach der *dignitas* verschiedenen Stellung; dieser Begriff, der später näher zu besprechen ist, tritt immer mehr in den Vordergrund.

2) Cicero knüpft die Betrachtung an ein Wort des Cato, das Scipio selbst gehört haben will, und verweist zugleich auf die *Origines*; da außerordentlich oft literarische Citate in ἀποφθέγματα umgewandelt sind (ein Beispiel bietet Tacitus *Ann.* VI 6) und die Einzelausführung sicher nicht aus Cato stammen kann (vgl. die skizzierte Entwicklung Athens), wird man einen Gedanken der *Origines* als Grundlage annehmen dürfen. Laqueurs Vermutung, es handle sich um eine echte mündliche Aeußerung Catos, die durch Scipio dem Panaitios und durch dessen Werk dem Polybios bekannt geworden sei und nun die Grundlage seiner Betrachtung bilde, ist mehr künstlich als wahrscheinlich und rückt das Verhältnis zwischen Cicero und Polybios in falsches Licht. Polybios stellt nur Lykurgs Verfassung der römischen gegenüber (VI 10, 12 ff.); letztere ist nicht διὰ λόγου, auf Grund der Einsicht eines Mannes, entstanden, sondern hat sich in Kämpfen allmählich herausgebildet. Das brauchte er nicht von Cato zu erfahren, und mehr sagt er nicht. Erst der Philosoph, der Rom als den Idealstaat hinstellen will, kann sagen, daß dies die einzig richtige Entstehungsart der besten Verfassung ist. Er kann es freilich nur, wenn die Aufgabe der einzelnen Staaten und Menschen sich für ihn nach ihrer Individualität bestimmt, wie für Panaitios.

Scipio mahnt ausdrücklich, auf diese erste Umwälzung zu achten: *id enim est caput civilis prudentiae, in qua omnis haec nostra versatur oratio, videre itinera flexusque rerum publicarum, ut, cum sciatis quo quaeque res inclinet, retinere aut ante possitis occurrere.* Das stimmt eng zu Polybios VI 3, 1 und 4, 11, ist aber in den erhaltenen Teilen des Werkes Ciceros nicht ganz vorbereitet. Als typisch wird nun das Paar Tarquinius Superbus und Junius Brutus geschildert. Der Schlechte, also nach stoischem Begriff Wahnsinnige, der, zur Herrschaft gelangt, weder sich noch die Seinen zügeln kann, das Urbild des Tyrannen, auf welches Scipio später — und wieder kann nur Buch VI gemeint sein — eingehender zurückzukommen verspricht (§ 48), und ihm gegenüber der Weise und Staatskundige, der *quasi tutor et procurator rei publicae.* Cicero will mit dieser Bezeichnung den wahren Lenker eines Staates benennen; aber weil er im folgenden immer wieder den ungebräuchlichen und etwas schwerfälligen Ausdruck verwenden müßte, schlägt er zugleich für diesen Gegensatz zu dem *dominus* und *tyrannus* eine andere kürzere Bezeichnung vor, die leider verloren ist (§ 51). Ich finde keine andere in dem Werke selbst und dem Sprachgebrauch der Zeit als *princeps.* Gleich bei der ersten Erwähnung (§ 46) wird hervorgehoben, Brutus habe als Privatmann die ganze Leitung übernommen und zuerst in diesem Staate gezeigt, daß es, sobald es sich um die Wahrung der Freiheit, also den Kampf gegen den Tyrannen, handle, keinen Privatmann gebe. Es ist das stoische Paradoxon *numquam privatum esse sapientem*, das *Tusc.* IV 51 von Scipio Nasica, dem Mörder des Tiberius Gracchus, gebraucht wird, also von dem Manne, mit dessen Lobe Laelius die Darlegung beginnt (I 31) und schließt (VI 8). Da Cicero in demselben Buch der Tusculanen (§ 1) eine ausführliche Inhaltsangabe des Werkes *De re publica* gibt, es also damals frisch in Erinnerung hat, darf man annehmen, daß er auch in Buch VI auf die Stellung des Nasica näher eingegangen ist; der erste und der letzte jener *principes* handelten nur vermöge eines inneren Rechtes. — Die Vertreibung der Könige bringt trotz der leidenschaftlichen Erregung des Volkes diesem selbst nicht wesentlich neue Rechte, dank der Staatsklugheit des Valerius Publicola. Die Einführung des Tribunats freilich war eine Durchbrechung des Grundgedankens der Verfassung, lag aber in der natürlichen Entwicklung des Staates (§ 57) und übte bei der Weisheit der jeweiligen Staatslenker zunächst keine allzuschlimme Wirkung. Die weitere Schilderung muß, wenn wir das Gesetz in *De legibus* III vergleichen, bis zum Ausgleich des Ständekampfes und dem Abschluß der Beamtenord-

nung geführt sein. Mit ihm schließt die Darstellung des πάτριος πολιτεία Roms.

Auf einen Einwurf, daß damit zwar Roms Verfassung gepriesen, nicht aber über den Staat im allgemeinen gehandelt und ferner nicht bestimmte Lehren aufgestellt seien, wie man den Staat begründen und erhalten könne, antwortet Scipio, lezteres zu tun, werde sich später Gelegenheit bieten; ersteres sei eigentlich schon geschehen, da er über die Urtypen und ihre Entartungen sowie über die Vorzüge einer gemischten Verfassung gesprochen und dann die Art der Mischung an dem Beispiel (παράδειγμα) Roms gezeigt habe. Wenn das Beispiel des bestimmten Staates nicht genüge, so sollten Abbilder (Beispiele) aus der 'Natur' die Sache verdeutlichen. Die wenigen Trümmer, die uns aus dem Folgenden erhalten sind, zeigen, daß wenn nicht auch der Makrokosmos (die πόλις θεῶν καὶ ἀνθρώπων) so der Mikrokosmos, nämlich der Weise, zum Vergleich herangezogen war. Er ist zugleich der *prudens*, der politisch einsichtige Leiter, der in sich selbst die Leidenschaften (πάθη) beherrscht und lenkt, wie der Lenker des Elephanten mit leichter Hand das ungefüge Tier (§ 67. 68)[1]. Also ist die Quelle stoisch, ja gehört, da die πάθη nicht dem rationellen, sondern dem unvernünftigen, uns mit den Tieren gemeinsamen Seelenteil zugeschrieben werden, sicher erst der mittleren Stoa an. Alle Wahrscheinlichkeit spricht für Panaitios. Wir sehen hier, wie *prudens* und *prudentia* in dem ganzen Werk mit Absicht für *sapiens* und *sapientia* eingesetzt werden. Nicht ganz klar ist, wie Cicero dann von der Schilderung dieses Mannes, der eigentlich ja nur als Beispiel für die beste Verfassung eingeführt war, zu seiner Aufgabe im Staatsleben übergegangen ist (§ 69). Ein bestimmtes *officium* und *munus* erfüllt er eben damit, daß er ist, wie er ist, und sich beständig selbst beobachtet; damit spornt er seine Mitbürger zur Nachahmung; er bietet ihnen seine Person und sein Leben als Spiegel, in dem sie die eigene Unvollkommenheit erkennen können. Es ist klar, daß das auf den Satz *numquam privatum esse sapientem* herausläuft, auf den Scipio schon früher verwiesen hat. Indem die Bürger so nach ihm sich bilden, entsteht die ὁμόνοια im Staatswesen, die Harmonie, die man als Seele im Staatskörper bezeichnen könnte. Ihre Voraussetzung aber ist die Gerechtigkeit[2]. Scipio hebt ihre

1) Die vier πάθη waren aufgezählt, als letzte die λύπη (*quarta anxitudo*, später *aegritudo*). Die Auseinandersetzung in den Tusculanen Buch III und IV ist zu vergleichen.

2) Sie muß an dem *prudens* schon hervorgehoben gewesen sein; sonst ist der Uebergang zu ihr unmöglich.

Bedeutung zunächst hervor, indem er damit den *prudens* noch mehr als den ἀρχικὸς ἀνήρ schildert; hierher gehören die Fragmente III 11 Ziegler: *quae virtus praeter ceteras totam se ad alienas porrigit utilitatis atque explicat* und *iustitia foras spectat et proiecta tota est atque eminet* [1]. Sie bilden mit ihrer Definition der *iustitia* (*suum cuique tribuit*) die Voraussetzung für das folgende Buch. Philus wendet ein, daß dies zwar den Ansichten der alten Philosophen entspreche; da aber durch Carneades jetzt die Ansicht, daß gerade der Staatsleiter ohne Ungerechtigkeit nicht auskommen könne, auch in Rom weit verbreitet sei, müsse man sich erst mit dieser auseinandersetzen (hierher gehört das Fragment *ut Carneadi respondeatis, qui saepe optimas causas ingenii calumnia ludificari solet*, III 9 Ziegler). Auch Laelius stimmt zu und verspricht auszudauern, auch wenn alle andern Hörer versagen (vgl. III 32); es sei von entscheidender Wichtigkeit, mit zwingenden Gründen zu erweisen, daß der beste Staat ganz erfüllt sei von Gerechtigkeit. Scipio stimmt zu, vertagt aber die Erörterung auf den folgenden Tag [2].

Das dritte Buch bringt zunächst eine persönliche Einleitung Ciceros, welche den (römischen) praktischen Staatsmann mit dem (griechischen) Philosophen vergleicht, dann eine scenische Einführung der Redeschlacht (vgl. § 42), in welche sich die Auseinandersetzung mit Carneades bei ihm verwandelt. Auf Scipios Bitten [3] übernimmt Philus die Rolle des Angreifers, auf Bitten eines anderen Teilnehmers, der von Laelius darum ersucht war, dann dieser selbst die Verteidigung der Gerechtigkeit. Für die Rede des Philus liegt uns außer einer Anzahl Palimpsestblättern und wörtlichen Citaten eine Inhaltsangabe bei Lactanz vor, die in ihrem Anfang noch in das zweite Buch zurückgreift (*Inst.* V 14, 3—5 und 16, 3—11) [4]. Der Verlauf stellt sich etwa folgendermaßen dar:

---

1) Gewollter Gegensatz zu dem Lobe des *prudens*: *numquam a se ipso intuendo contemplandoque discedat* (§ 69).

2) In der neusten Ausgabe von Ziegler ist Plasbergs treffliche Darlegung Rhein. Mus. 53, 66 leider übersehen. Auch Lactanz (*Inst.* V 14, 3—5, *Epit.* 50, 5—8) nimmt überwiegend noch auf diesen Schlußteil des zweiten Buches bezug.

3) Den Anfang von § 8 muß man nach Plasbergs sicherer Herstellung a. a. O. S. 70 lesen.

4) Ergänzend tritt für den Schluß V 12, 5—6 hinzu, deren Stellung dadurch gesichert wird, daß das Excerpt aus der Rede des Laelius V 18, 4—8 sicher deren Schluß angehört und auch nach Lactanz' Empfinden den Ausführungen V 12, 5—6 entspricht. Dagegen ist im VI. Buch des Lactanz das Werk *De officiis* und andere Quellen zu grunde gelegt; die lange Auseinandersetzung über die Definition der *virtus* bei Lucilius (VI 5 ff.) nimmt nicht einmal in dem Abschnitt 6, 19—23

Palimpsest und wörtliche Citate.

Aufzählung der Verfechter der Gerechtigkeit bis zu Chrysipp (§ 12). Es gibt kein in der Natur begründetes Recht; das zeigt zunächst die Verschiedenheit der Rechtsanschauungen bei den verschiedenen Völkern und ihr Wechsel bei dem einzelnen (kleine Lücke)

Lactanz' Inhaltsangaben.

Vgl. Inst. V 14, 5—6

Der Grund ist, daß die Rechtsordnung nach dem Nutzen festgesetzt wird und dieser sich ändert (*Inst.* V 16, 3).

Gäbe es ein in der Natur begründetes Recht, so müßte es für alle gleich sein (§ 13—18). Scheidet man zwischen den Rechtsordnungen (Gesetzen) und dem Rechtsempfinden und führt nur das letztere auf die Natur zurück, so entsteht zunächst die Frage wie weit sich dies unbestimmte Empfinden erstrecken soll. Consequent wäre, es bis aufs Tierreich zu erstrecken (§ 19). Aber gerade hier zeigt die Praxis [1]), ⟨daß damit unser Leben verarmen würde. Wir lassen uns dem Tier gegenüber nur durch unsern Nutzen bestimmen, töten es, zwingen es in unsern Dienst, haben unsere Lust es zu beherrschen. Dem Menschen gegenüber sucht man andere Namen für das gleiche Verhalten. Die Selbstsucht, das Streben nach Vorteil, Genuß, Herrschaft, ist einzig bestimmend⟩; aber der Gewaltherrscher nennt sich König, die Coterie Adel, das Volk spricht von Freiheit und

---

fühlbar auf *De re publica* bezug; VI 9, 2—6 ist selbständig freilich mit Erinnerungen an den früher (in Buch V) behandelten Stoff geformt. Ganz auszuscheiden hat Tertullian *Apol.* 25 (vgl. Minucius Felix 25). Hier handelt es sich überhaupt nicht um die *iniustitia*, sondern um die *iniuria deorum* und die Behauptung, daß Rom durch seine Frömmigkeit groß geworden ist. Lactanz hat nur noch VI 8, 7—9 ein Citat aus der Rede des Laelius.

1) Der Beginn der Widerlegung zeigt, daß der Gedankengang anders als bei Sextus Empiricus *Adv. Phys.* I 126—131 war.

meint Zügellosigkeit. Eine Beschränkung wird nur durch die wechselseitige Furcht der einzelnen, der Stände und Volksteile geschaffen. Sie begründet jede Verfassung, auch die μικτὴ πολιτεία. Das Rechtsempfinden entsteht erst aus der Rechtsordnung; sie beruht auf Vertrag und dieser auf der Schwäche[1]). Um nicht geschädigt zu werden, entschließt man sich, nicht zu schädigen (§ 23).

Da die Gerechtigkeit (nach der Definition ihrer Verteidiger) ganz uneigennützig ist, jedes Lebewesen aber von Natur eigensüchtig ist, kann sie nicht auf einem Naturtrieb beruhen. Gibt es jetzt scheinbar einen solchen Trieb, so beruht er auf falschem Urteil, ist also nicht Weisheit (Klugheit), sondern Torheit (*Inst.* V16, 3).

Die Weisheit[2]) gebietet das πλεονεκτεῖν dem einzelnen wie dem Staat; wem es gelingt, der wird gelobt; die Gerechtigkeit gebietet das Gegenteil. An den Staaten läßt sich das am klarsten zeigen. Ist Rom durch Weisheit oder durch Gerechtigkeit zur Weltmacht gekommen (§ 24)? ⟨Und doch ist alle Knechtschaft ungerecht⟩[3]).

Alle großen Reiche, besonders das weltbeherrschende Rom, müßten freiwillig zu ihren ärmlichen Anfängen zurückkehren, wenn sie der Gerechtigkeit folgen wollten.

Aehnlich läßt sich der Gegensatz des Nutzens und der vermeintlichen Gerechtigkeit im Leben des einzelnen verfolgen. Schon auf eigenen Ge-

1) Es ist der Standpunkt, den Polybios vertreten und Scipio im ersten Buch abgelehnt hat (I 39).

2) Den Anfang von § 24 hat Ziegler unglücklich gestaltet. Mit den Worten *sapientia iubet augere* muß ein neuer Satz beginnen.

3) Als Hauptbeweis hervorgehoben bei Augustin *De civ. dei* XIX 21.

winn zu verzichten, um andere vor Schaden zu behüten, ist Torheit, wenn es auch die Gerechtigkeit verlangte (Beispiele: Verkauf des Sklaven oder Hauses mit verborgenen Fehlern, Kauf des Goldes als Messing, *Inst.* V 16, 5—7). Noch mehr, selbst sein Leben zu gefährden, um andere zu retten (*Inst.* V 16, 9—11).

⟨Handelt es sich hier noch um gesetzlich nicht strafbare oder nicht faßbare Aeußerungen der Selbstsucht, so gilt das Gleiche doch auch von allem, was als Verbrechen bezeichnet wird. Nur die Macht entscheidet⟩. Der gefangene Pirat behauptete ganz richtig Alexander gegenüber, das gleiche Recht zu haben, nur die geringere Macht (Nonius 125, 12; 318, 18; 534, 15, zu ergänzen aus Augustin *De civ. dei* IV 4). ⟨Der Krieg der Staaten untereinander ist genau ebenso zu beurteilen wie die Gewalttat des einzelnen, Mord oder Raub [1]⟩. Und doch enthält die Urgeschichte jedes Volkes das Lob derartiger Taten. Ist doch kaum ein Volk in seiner ursprünglichen Heimat und seinem ursprünglichen Besitz geblieben, wie das ein in der Natur begründetes Rechtsempfinden verlangen müßte⟩. Nur Athener und Arkader haben aus Angst, es möchte sich ein solches Rechtsempfinden einmal nachweisen lassen,

1) Eine Rekonstruktion, welche die *communia* (Lactanz V 16, 5), d. h. die vom Staatsleben entnommenen Beispiele, vereinigte, ist durch die Abfolge der Palimpsestblätter ausgeschlossen. Sie müssen innerhalb der Unterteile immer wiederkehren, weil sie allein beweisend sind. Für die Staaten fehlt ja die Rechtsordnung mit Strafen und Lohn.

das Märchen erfunden, sie seien Autochthonen (§ 25).

Einwände gegen diese Anschauung werden zunächst von den Epikurern erhoben, die freilich den Zusammenhang zwischen Weisheit und Sittlichkeit nur künstlich herstellen können. Die Furcht vor den Strafen, welche die Rechtsordnung festsetzt, läßt dem Weisen nichts ihr Widerstreitendes wünschenswert erscheinen, selbst wenn er ihnen vielleicht entgehen könnte (§ 26).

⟨Den Epikureern müssen, wie die Gegenrede des Laelius zeigt, die eigentlichen Verteidiger der Gerechtigkeit gefolgt sein. Sie übersehen, daß seit der Rechtsordnung, die auf bestimmte Handlungen Strafe, auf andere Belohnung und Lob gesetzt hat, sich eine neue nicht naturgemäße Allgemeinüberzeugung künstlich gebildet hat[1]), die es dem einzelnen wünschenswert macht, als gerecht und sittlich zu erscheinen. Daß es nur hierauf, nicht aber auf das Sein ankommt, zeigt das von Plato fingierte Beispiel⟩. Wenn der vollendet Unsittliche es fertig bringen könnte, als gerecht und tugendhaft zu gelten, der vollendet Gerechte aber als Verbrecher gälte und bestraft würde, so würde jeder Mann lieber der erstere als der letztere sein (§ 27). Genau so bei den Staaten. Jeder wird lieber durch Unrecht über andere herrschen, als durch Wahrung der Gerechtigkeit selbst in Knechtschaft verfallen. Roms eigene Geschichte zeigt, daß der Staatsnutzen im einzelnen Fall immer entscheidet und entscheiden muß (§ 28). ⟨Nur wird es wünschenswert sein, da-

1) Eine anders gefaßte κατήχησις τῶν πολλῶν wird den Stoikern hier mit Absicht entgegengehalten.

bei den Schein des Rechtes zu wahren, was dem Klugen (Weisen) als Hauptaufgabe zufällt. Je besser er den Nutzen des Staates in der an sich ungerechten Handlung mit der durch die Rechtsordnung geschaffenen Allgemeinanschauung scheinbar in Einklang zu stellen weiß, um so voller erfüllt er seine Pflicht, und da er die Rechtsordnung und die Staatsleitung nach dem eigenen Nutzen gestaltet, dient er zugleich am besten sich selbst⟩.

Für die Antwort des Laelius liegen außer einigen wörtlichen Anführungen zwei Inhaltsangaben bei Augustin (*De civ. dei* II 21 und XIX 21) vor[1]). Erst zum Schluß setzt der Palimpsest wieder ein. Für den Gang der Darstellung ist das von Schmeckel zuerst voll betonte Verhältnis zu *De legibus* I wichtig. Die Uebereinstimmung ist freilich nicht derart, daß man unbedingt die gleiche Quelle annehmen muß. Jede jüngere stoische Darlegung (auch Antiochos) mußte dieselbe Gedankenfolge bieten.

Ungefähr folgender Gedankengang läßt sich herstellen:[2])

Wörtliche Citate.	**Augustins Inhaltsangaben.**
	Der Begriff des δίκαιον, der überall erscheint, setzt eine angeborene Vorstellung von der göttlichen Δίκη voraus. Auf ihr, nicht auf dem Nutzen der Herrschenden beruht das Recht und die Gerechtigkeit (*De civ. dei* XIX, 21 Eingang).
So ist das Gesetz, um das es sich einzig dabei handeln kann, der λόγος ϑεοῦ, und es ist allgemeingiltig und unveränderlich; ihm nicht folgen heißt der eigenen Natur untreu werden und die schwerste	

1) Die zweite wird von den Herausgebern übersehen, läßt sich aber in ihrer Bedeutung durch einen Vergleich mit *De legibus* I erweisen.

2) Der scenischen Einleitung und dem ersten entrüsteten Urteil des Laelius gehören die Fragmente Gellius I 22, 8 und Nonius 323, 18; 324, 15.

Strafe auf sich nehmen[1]) (Lactanz *Inst.* VI 8, 6—9).

Der Gesellschaftstrieb im Menschen ist von Natur gegeben und beruht auf der οἰκείωσις. Es ist eine *naturalis benevolentia*, die sich je nach der Nähe der Zugehörigkeit und dem Maaße der Aehnlichkeit bis zu der gleichen Stärke wie die Selbstliebe steigert (Cicero *Ad Att.* VII 2, 4, zu erläutern aus *De leg.* I 28—34).

Auf dieser Grundlage beruhen *aequitas*, *fides*, *iustitia*. Leitet man die ihnen entsprechenden Handlungen aus dem Nutzen her, so gibt es überhaupt keinen sittlich guten Menschen, nur schlaue (Cicero *De fin.* II 59, vgl. *ad Att.* VII 2, 4, *De leg.* I 40—41)[2]).

⟨Für den Staat, der aus jenem Naturtrieb hervorwächst, ist die Herrschaft von Anfang an nötig, freilich eine Herrschaft, die auf diesen Tugenden beruht, also nur den Nutzen des Beherrschten im Auge hat, wie das die Lehre der Philosophen von jeher verlangt⟩.

Es ist unwahr, daß die Herrschaft an und für sich etwas Ungerechtes sei; wenn sie diese wesenhafte Bedingung erfüllt, ist selbst die Herrschaft einer *imperiosa civitas* über andere berechtigt und gottgewollt. Das zeigen die Beispiele aus der Natur, die als Naturgesetz erweisen, daß der Bessere über den Schlech-

1) Vgl. die hierauf bezügliche Rekapitulation *De leg.* II 8 und ferner *De leg.* I 18. 19. Dort muß Cicero mit der Definition der *lex* beginnen, hier mit der Definition der Gerechtigkeit. Zur Verbindung beider vgl. *De leg.* I 23.

2) Das Selbstcitat in *De fin.* II 59 beginnt erst bei den Worten *perspicuum est enim.*

teren herrscht (*De civ. dei* XIX 21)[1]).

So herrscht Gott über die Menschen, der Geist über den Körper, der Verstand über die irrationellen und daher lasterhaften Seelenteile[2]) (Augustin *Adv. Iul. Pelag.* IV 12, 61, vgl. *De civ. dei* XIX 21).

Diese Beispiele zeigen zugleich, daß man verschiedene Arten der Herrschaft scheiden muß. Das Regiment des Geistes über den willig gehorchenden Körper läßt sich mit dem des Königs oder der Magistrate über Untergebene, der vorherrschenden *civitas* über die Bundesgenossen vergleichen, das des Verstandes über die Leidenschaften mit dem drückenden Regiment des Herrn über die Sklaven, ⟨des Staates über die völlig Unterworfenen⟩ (Augustin *Adv. Iul. Pelag.* IV 12, 61, vgl. *De civ. dei* XIV 23).

Denn auch ein solches Verhältnis kann gerecht sein, wenn das unterworfene Volk zuchtlos war, die andern schädigte und nur durch Zwang davon abgehalten werden kann (*De civ. dei* XIX 21).

Ungerecht ist dagegen eine Knechtschaft, die denen auferlegt wird, die frei sein könnten (ohne andere zu gefährden). (Nonius 109, 2).

⟨Hieraus folgt, daß der Krieg durchaus nicht immer ungerecht ist. Es kommt auf den Kriegsgrund an⟩. Wohl wird der sittlich geleitete Staat Kriege nur in Selbstverteidigung[3]) oder aus Bundestreue

1) Umformung der sophistischen Fassung: daß der Stärkere über den Schwächeren herrscht.

2) Die Psychologie weist dabei auf Panaitios, vgl. oben S. 414.

3) Der Begriff wird nach Isidor a. a. O. ziemlich weit ausgedehnt; auch zugefügte Unbill zu bestrafen, ist sittlich hinreichender Grund zum Kriege. Es ist

unternehmen (Augustin *De civ. dei* XXII 6) und auch dabei gewisse Formen wahren (Isidor *Etym.* XVIII 12, Cicero *De offic.* I 36). ⟨Aber da die Bestrafung eines unberechtigten Angriffes auch Forderung der Gerechtigkeit ist, führen sie notwendig auch zur Unterwerfung des Angreifers. Daß der gerechtere und sittlichere Staat herrscht, ist ein Naturgebot oder vielmehr Gottes Gebot⟩.

⟨Die Versuche, die Entstehung eines Gerechtigkeits- und Sittlichkeitsempfindens nachträglich aus der Rechtsordnung der Staaten zu erklären, die Furius im zweiten Teil seiner Rede kritisiert hat, können natürlich auch Laelius nicht genügen. Am erträglichsten wäre noch die Betonung der Furcht vor Strafe durch die Epikureer. So ungenügend sie bei dem einzelnen ist, für Staaten läßt sie sich ernsthaft erwägen⟩. Die Strafen für sie bestehen ja nicht in jenen leicht zu ertragenden Uebeln wie Geldverlust, Verbannung, Kerker, Schlägen, auch nicht in dem Tod, der für den einzelnen oft Rettung und Zuflucht ist; für die Staaten ist die eigentliche Strafe der Verlust der Existenz, und das ist für sie nicht etwas Natürliches, sondern das Widernatürlichste, das sich denken läßt. Soll doch der Staat so organisiert sein, daß er ewig dauert, während der einzelne vergeht. Seine gewaltsame Vernichtung ist etwas ähnlich dem Denken Widerstrebendes, wie es der Untergang der Welt

etwas befremdlich, wenn man selbst in so modernen Werken wie 'Deutsche Kultur, Katholizismus und Weltkrieg' (S. 20) wieder liest, der Begriff des gerechten Krieges, der nur des wahren Friedens halber geführt werden dürfe, sei erst vom Christentum geschaffen. Daß Augustin Cicero benutzt, scheint ebenso unbekannt, wie daß Cicero auch in *De officiis* dasselbe aus Panaitios vorbringt. Für den Stoiker, dem die Welt die eine πόλις θεῶν καὶ ἀνθρώπων ist, ist der Satz geradezu notwendig.

wäre (Augustin *De civ. dei* XXII 6)[1]. ⟨So lasse es sich in der Tat hören, daß der Leiter eines Staates beständig in Sorge sein müsse, daß ein anderer oder eine Coalition anderer mächtiger werde als sein Staat[2]) und hierdurch — gerade entgegengesetzt den Gedanken Epikurs — zum Streben nach Macht getrieben würde⟩. Denn so viel sei zuzugeben: eine Gerechtigkeit, die beständig in Gefahr und Sorge lebe, könne der Weise nicht wollen (Priscian I 399, 13 H.). ⟨Aber der Glaube an ein Walten der Vernunft in dem Geschehen und die Betrachtung der Geschichte muß von dieser Sorge befreien. Die auf Eroberungszüge begründeten Reiche sind zerfallen⟩, aber der römische Staat hat sich durch die Gerechtigkeit, nämlich durch seine Bundestreue, stetig vergrößert und zur Weltherrschaft emporgeschwungen (Nonius 498, 18).

⟨Sehr viel unglücklicher sind die Verweise der Akademiker auf die Wirkung der für Uneigennützigkeit ausgesetzten Belohnungen. Ihnen fehlt jede Empfindung für die Größe und Denkart des wahrhaft sittlichen Mannes⟩, der für ein Gut nur hält, was καλόν, für ein Uebel nur, was αἰσχρόν ist (Cicero *Ad Att.* X 4, 4). Welche Belohnung könnte einen Mann reizen, der als Güter nur die Tugenden selbst anerkennt und seinen Besitz daher für göttlich, alles Aeußere aber für

---

1) Augustin folgert hieraus, daß der Redende als Platoniker die Welt für unvergänglich halte, und dies beeinflußt offenbar Schmeckel zu folgern, spreche ein Stoiker, so könne es nur Panaitios sein, da dieser den Weltuntergang bestreite. Bedenkt man die sprichwörtlichen Wendungen wie *quid si nunc caelum ruat*, so ist dieser Beweis kaum zwingend.

2) Vgl. für die sophistischen Grundlagen dieser Lehre die interessanten Ausführungen v. Arnims 'Gerechtigkeit und Nutzen in der griechischen Aufklärungsphilosophie', Frankfurter Rektoratsrede 1916.

menschlich und nichtig hält? (Lactanz *Inst.* V 18, 4)? ⟨Sollte er es erstreben, so müßte er es ja erst vermissen⟩. Hat etwa Fabricius das Gold des Pyrrhus oder Curius, der breit geschildert wird, den Reichtum der Samniten begehren können (Nonius 132, 17; 522, 26; 68. 13)? Oder gibt es wirklich einen vollwiegenden Lohn für die Tapferkeit, Tatkraft und Ausdauer eines solchen Mannes (Nonius 125, 18)? Könnte etwa ein Denkmal für ihn groß genug sein (Priscian I 255, 9 H.)? Gewiß gibt es einen Lohn auch für die Tugend, das Lob; sie nimmt es leichthin und treibt es nicht streng ein, sondern findet, wenn die Gesamtheit undankbar ist oder viel Neider und mächtige Feinde ihr diesen Lohn versagen, ihren Trost in sich selbst und ihre Freude an dem eigenen Glanz (Lactanz V 18, 4 und 6—8) [1]. ⟨An der Tatsache der Existenz wahrer Tugend scheitert dieser ganze Erklärungsversuch. In ihr haben alle Völker von jeher etwas Göttliches empfunden; wenn griechischer Glaube den Herakles [2], römischer den Romulus zum Himmel emporsteigen läßt⟩, so kann damit nur gemeint sein, daß man empfand ihre Seelen müßten

1) In der Ausgabe Zieglers sind die aus Cicero bei Lactanz angeführten Worte mechanisch aneinander gereiht und daher sinnlos gemacht. Lactanz gibt ausdrücklich an, daß er das Sätzchen *huic tu viro quas divitias obicies . . . . sua bona divina iudicat* einem andern Zusammenhang entnimmt (ich habe es daher nach oben gerückt). An den Satz *vult paene virtus honorem . . exigit non acerbe* schließt nach Lactanz selbst *sed si aut ingrati . . . ne illa se . . . ipsa sustentat.* Da *sed* nur den Gegensatz zu *non exigit* einführt, wird man vorher nur leicht interpungieren und einen einzigen Satz herstellen müssen.

2) Die Stoa erläutert gerade an ihm, daß die Tugend Gott gleich macht; als römisches Gegenbild wird ihm Romulus zur Seite gestellt (vgl. II 4 *concedamus enim famae hominum praesertim non inveteratae solum sed etiam sapienter a maioribus proditae, bene meriti de rebus communibus ut genere etiam putarentur non solum ingenio esse divino,* vgl. § 17. 18. Aehnlich stellt sich Varro im Hinblick auf Caesar (Augustin *De civ. dei* III 4 = *Antiqu. rer. div.* I 24 Agahd).

vom Himmel stammen (Augustin *De civ. dei* XXII 4)[1]).

— — — — — — — — — —

In allen Stücken erweist sich die Ungerechtigkeit als dem Bestande des Staates feindlich. Nur die Gerechtigkeit kann ihm die Dauer geben (*De civ. dei* II 21).

⟨Nicht die Furcht, nur die Liebe kann eine Herrschaft sichern⟩. Auf ihr ruhte früher Roms Vorherrschaft. Jetzt ist für das Recht die Gewalt eingetreten und daher die Dauer dieses Staatswesens in Frage gestellt. Es konnte für die Ewigkeit begründet sein, wenn man die Einrichtungen und Sitten der Väter gewahrt hätte (*Palimps. fol.* 249. 250).

Die Anwesenden stimmen eifrig dem Laelius zu und Scipio erklärt die Frage für erledigt[2]), zieht aber in einem weiteren Teil, für den die treffliche Inhaltsangabe Augustins (*De civ. dei* II 21) zu grunde zu legen ist, hieraus die Consequenzen. Er wiederholt seine Definition des Staates. Der Nutzen solcher Definitionen zeige sich jetzt, denn von hier lasse sich die Frage entscheiden, ob die Entartungsformen (Tyrannis, Oligarchie, Ochlokratie) als Arten von Staatsverfassungen zu betrachten seien. Das ist ausschließlich eine Kritik an der pedantischen und selbstgefälligen Behauptung des Polybios (VI 3, 5), die Lehrsysteme zählten nur drei Arten auf, es gäbe aber sechs, denn jene Entartungsformen

---

1) Ich habe das Fragment nur zögernd so eingeordnet, wiewohl dem Wortlaut damit etwas Gewalt geschieht. Daß es nicht voll der Lehre des Panaitios entspricht, sei wenigstens erwähnt. Einigermaßen stimmt dazu *fr. inc.* 6 (Lactanz *Inst.* I 18, 11).

2) Eine Auseinandersetzung, ob für den einzelnen Klugheit und Gerechtigkeit auseinanderfallen können, ist nicht erfolgt, jedes Eingehen auf die angeführten Einzelfälle vermieden. Die dogmatischen Voraussetzungen der Stoa sind zugrunde gelegt. Es ist, wie wir aus *De officiis* wissen, das Verfahren des Panaitios. Lactanz, der dies tadelt, zeigt freilich in der Charakteristik *Inst.* V 16, 13 *ut videatur idem Laelius non naturalem, quae in crimen stultitiae venerat, sed illam civilem defendisse iustitiam, quam Furius sapientiam quidem esse concesserat, sed iniustam,* nur wie wenig er von der ganzen Frage verstanden hat.

seien als Verfassungen zu rechnen. Scipio zeigt breit und mit Beispielen, daß zunächst bei der Tyrannis von einem Staate nicht die Rede sein könne, da das Recht fehle, das Voraussetzung für den Staat sei (§ 43); ebenso bei der Oligarchie (*factio* § 44), endlich bei der Ochlokratie (§ 45). Alle drei Entartungsformen sind im grunde nur Spielarten der Tyrannis, deren Wesen in der Aufhebung des Rechts und der Gerechtigkeit, damit aber in der Aufhebung der Verfassung und des Staates besteht[1]). Dagegen sind in dem gerecht verwalteten Staate die Verfassungsformen Königtum, Aristokratie und Demokratie denkbar und mit Beispielen zu belegen. Natürlich wird das Gleiche auch für die μικτὴ πολιτεία gelten, wahrscheinlich sogar in erhöhtem Grade.

Den Nachweis hierfür soll das vierte Buch geben und damit das I 70 gegebene Versprechen einlösen (*simul et qualis sit et optimam esse ostendam*). Im Eingang verweist Scipio wortreich auf das schon mehrfach benutzte 'Beispiel aus der Natur', den Menschen selbst, dessen Geist über den Körper herrscht und dessen Vernunft über die unvernünftigen uns mit dem Tier gemeinsamen Seelenkräfte herrschen soll (§ 1). Eine kurze Erwähnung der Verfassung (der grundlegenden Normen, welche die *gradus dignitatis* abstufen, § 2) wird fortgeführt durch die Betrachtung der *instituta*, die mit den *leges* zusammen dem Grundzweck des Staates dienen. Ihre Erörterung beginnt bei der Jugenderziehung mit einer Polemik gegen Polybios (§ 3); sie ist in Rom unvergleichlich besser wie in Griechenland. Den Schluß bildete offenbar die Sorge für den Totenkult (Nonius 174, 7)[2]). Die weitere Abfolge der einzelnen Themata läßt sich nicht mehr bestimmen; behandelt sind Besitz, Ehe, Rechtsverkehr, Amtsbewerbung, öffentliches Lob oder öffentlicher Tadel, die einzelnen Tugenden, die Schätzung der Künste u. a. Es ist der von Polybios allerdings vorbereitete Versuch, in weiterem Umfang die Eigentümlichkeiten nationaler Sitten und Empfindungsart darzustellen.

Das fünfte Buch bringt die dritte persönliche Einleitung Ciceros, die an den berühmten Vers des Ennius schließt *moribus antiquis res stat Romana virisque*. Er scheint ihm in klassischer Form auszudrücken, was die ganze bisherige Untersuchung als die Gründe

1) Wieder zeigt sich, daß dem Polybios als bloßem Praktiker das Kriterium für die Staatsformen gefehlt hat, das nur die Philosophie geben kann. Daß diese Polemik nicht von Cicero selbst herrühren kann, sollte klar sein: auf Panaitios weist das Lob der rhodischen Verfassung.

2) Vgl. die Abfolge in *De legibus* II.

und Bedingungen der Größe des römischen Staates ergeben hat. Er wird zugleich zur schwersten Anklage der lebenden Generation, welche die πάτριος πολιτεία Roms schon wie ein verblaßtes und verdunkeltes Gemälde überkommen und sie so wenig selbst durch das Auftreten sittlicher und einsichtiger Männer wieder aufgefrischt und belebt hat, daß ein römischer Staat nur dem Namen nach noch besteht; Scipios düstere Ahnung, daß auch der beste Staat durch große Lasterhaftigkeit seiner *principes* untergehen könne (I 69)[1], hat sich in Wahrheit erfüllt oder ist im Begriff sich zu erfüllen.

Dennoch handelt das folgende Buch nicht von den *principes*, sondern von dem *princeps*[2]). Aus dem Kreise der *principes* muß offenbar der Eine hervorgehen, der dem Staate die monarchische Leitung sichert. Zwei Themata scheinen hauptsächlich behandelt, die Aufgabe des *princeps* und die Erziehung des *princeps*. Jene wird zunächst im Allgemeinen festgestellt (§ 8) *huic moderatori rei publicae beata civium vita proposita est, ut opibus firma, copiis locuples, gloria ampla, virtute honesta sit; huius enim operis maximi inter homines atque optimi illum esse perfectorem volo.* Seine Hauptaufgabe wird dabei selbstverständlich die Erziehung zur Sittlichkeit sein, die in dem natürlichen Streben der Guten nach Lob und Anerkennung und in ihrer Scham dem Tadel gegenüber weit stärkere Hilfsmittel hat als in der Furcht vor der gesetzlich festgelegten Strafe. Dies Schamgefühl hat der wahre Staatslenker durch Beeinflussung der Meinungen von Anfang an gestärkt und durch Einrichtungen und Zucht voll entwickelt; dann bringt er seinen Mitbürgern die Schätzung der staatlichen Ordnung und die Ueberzeugung bei, daß sie nur in einem wohl verwalteten Staat selbst Glück finden können (§ 6. 7). Weiter scheint über seine Tätigkeit und Leistung im einzelnen gesprochen. Charakteristisch, daß sie von Anfang an aus der Tätigkeit des Königs hergeleitet wird. Als der ungekrönte König seines Volkes soll dieser *princeps* erscheinen. So behauptet ein Teilnehmer — der jugendliche Scaevola oder Manilius, wie Ziegler vermutet — er müsse Rechtsbescheide und Rechtsbelehrungen geben, weil dies die alte Königspflicht gewesen sei, die zweifellos auch Numa geübt

---

1) Vgl. die Wiederholung und Umbiegung desselben Gedankens III 41.

2) Die Bezeichnung selbst findet sich § 9 (vgl. oben S. 402, 2); vgl. außerdem aus den wenigen Fragmenten § 3 *huius civis, de quo agimus*, § 5 *noster hic rector*, § 6 *ille rector rerum publicarum*, § 8 *huic moderatori rei publicae . . . patriae rectorem*, § 9 *summi viri indolem.*

habe. Auch die Gesetzgebung und Sorge für die Religion rechnet er zu seinen Aufgaben. Scipio gibt das in gewisser Weise zu, nur will er alles Fachmäßige und Kleinliche der Ausübung und Berufsarbeit als zu gering für seinen *princeps* ablehnen (3—6). Dagegen ist offenbar die Feldherrenkunst, die ja auch zu den Königspflichten gehört hat (§ 3), voll anerkannt. Ebenso die zweite adlige Kunst des Römers, die Beredsamkeit. Wohl ist sie verächtlich, ja eigentlich schwerer Strafe würdig, wenn sie gebraucht wird, um das Recht zu beeinflussen (§ 11), und zu den Künsten der griechischen Rhetoren wird sich der *princeps* nicht herablassen, noch weniger dem Volke nach dem Munde reden, da er sich ja um den Nutzen, nicht um die Gunst der Menge müht. Kürze der Rede wird er erstreben; eine gewisse Sorge um Anmut und Wohllaut ist nicht ausgeschlossen [1]).

Zu diesem Teil, den ich mit Absicht vorher nach den wörtlich erhaltenen Fragmenten charakterisiert habe, gehört offenbar die von Osann mit Unrecht in den Anfang des VI. Buches gestellte Inhaltsangabe [2]): *in Politia sua dicit Tullius rei publicae rectorem summum virum et doctissimum esse debere, ita ut sapiens sit et iustus et temperans et eloquens, ut possit facile currente eloquentia animi secreta ad regendam plebem exprimere. scire etiam debet ius* (vgl. V § 5), *Graecas nosse litteras, quod Catonis facto probatur* [3]), *qui in summa senectute Graecis litteris operam dans indicavit quantum utilitatis haberent.* Möglich, daß in diesem Zusammenhang die vier Kardinaltugenden aufgezählt waren und daß die Definition der *fortitudo* (Nonius 201, 29, vgl. *De off.* I 67) hierher gehört.

Wichtig ist der vielleicht nur kurze Abschnitt *de instituendo principe* (§ 9), da er am besten zeigt, daß die griechische Quelle, die wir voraussetzen müssen, sich ähnlich wie des Panaitios Werk über die Pflichten an einen Schülerkreis wendete, der sich aus vornehmen, für den Staatsdienst schon nach ihrer Abstammung bestimmten Männern zusammensetzte. Nur für sie und nur für Rom paßt die Vorschrift ⟨*principem*⟩ *alendum esse gloria* [4]). Auf eine hiermit vielleicht verbundene Schilderung der Verschiedenheit der Charak-

1) Offenbar denkt Cicero an die ihm bekannten Reden des Scipio (und Laelius).

2) Aus einer volleren Grillius-Handschrift?

3) Also sprach wohl hauptsächlich Scipio.

4) Charakteristisch für das Streben und für die Laufbahn Scipios. Die hiervon abzusondernde Behauptung *tam diu stare rem publicam, quam diu ab omnibus honor principi exhiberetur* zeigt wieder die königliche Stellung des *princeps*.

tere und Anlagen weist Nonius 337, 34 *Marcellus ut acer et pugnax, Maximus ut consideratus et lentus* (vgl. *De off.* I 107. 108).

Für das sechste Buch ist entscheidend, daß Cicero selbst *Ad Att.* VII 3, 2 versichert, es habe ein Bild dieses einen Mannes gegeben, der ohne Rücksicht auf den eigenen Vorteil oder Ruhm (*ambitiose*) freimütig das Staatsinteresse vertritt und das *honestum* über das *utile* stellt. Also wird die Beschreibung des *princeps* fortgesetzt, aber sie tritt unter einen neuen Gesichtspunkt, der in den ersten Fragmenten klar hervortritt: wie wird jener *prudens* oder *princeps* handeln bei Zwietracht oder gar bei offenem Aufstand der Bürger? Hier wird ja jene politische Einsicht, die das notwendig Eintretende vorhersieht, sich besonders zeigen müssen; hier ferner kommt es mehr als zu irgend einer Zeit auf den inneren Wert, die *dignitas*, des einzelnen Mannes an und sind die Stimmen zu wägen, nicht zu zählen [1]). Allein nicht nur das Bild des *princeps* in dem Bürgerzwist war gezeichnet. In den früheren Büchern ist mehrfach auf eine einheitliche Schilderung des Tyrannen verwiesen worden. Nur hier läßt sie sich unterbringen, und die für das Buch bezeugten Fragmente bestätigen das. Sie zeigen zunächst, daß tatsächlich hier der Volksführer als *tyrannus* bezeichnet war; wird doch Tiberius Gracchus, offenbar nach Cicero, so bezeichnet (§ 8). Wie ferner der *prudens* die Herrschaft des Verstandes im Menschen vertritt, so die Oligarchie die Herrschaft der Begierden (Nonius 424, 31, vgl. *dominae cogitationum*). Eine Erklärung für das Aufkommen der parteipolitischen Gegensätze war offenbar ganz ähnlich wie bei Polybios VI 57, 5 ff. gegeben; nur so erklärt sich die breite Wiedergabe von Xenophanes *eleg. fr.* 3 Diels [2]). Für die Hauptschilderung läßt sich aus dem Abschluß des theoretischen Teils, der für Scipio Nasica als den Tyrannenmörder das Standbild verlangt, und aus den Andeutungen in dem Traume Scipios einiges entnehmen. Bei dem Bürgerzwist wird der *prudens* die unbedingte königliche Gewalt (die Diktatur)

1) Buch V zeichnet also nur das Tun und den Einfluß des *princeps* in dem gewöhnlichen Verlauf der Dinge, seine Pflicht in normalen, d. h. nach römischen Anschauungen normalen Verhältnissen.

2) Zu beachten sind in dem Xenophanes-Fragment die Worte ὄφρα τυραννίης ἦσαν ἄνευ στυγερῆς. Mit der Schilderung des einfachen Lebens der Vorfahren und der Gefahren der jetzt eingetretenen Ueppigkeit läßt sich wohl die Erwähnung der Rede des Laelius über die Einfachheit der Opfergeräte in Verbindung bringen. Wenigstens zeigt Cicero *Paradoxa* 11 ähnlichen Gedankenzusammenhang (wohl aus Erinnerung an *De re publica*). Ueberhaupt ergeben die *Paradoxa* viel Vergleichsmaterial (vgl. besonders 33—41 und 50).

auf gesetzmäßigem Wege erstreben müssen, um den Staat neu zu konstituieren. Bei offener Gewalt oder Rechtsverletzung durch die Gegner wird er dem Staat auf jede Weise zu Hilfe kommen und selbst vor der Verwendung rechtswidriger Mittel nicht zurückscheuen. Dann tritt er auch als Privatmann kraft inneren Rechtes an die Spitze des Staates, der sich in ihm gleichsam verkörpert und durch ihn in Notwehr handelt. Es ist die höchste *dignitas*, zu der der Einzelne sich erheben kann, derartig sein Volk und seinen Staat zu vertreten; ihre Voraussetzung freilich ist die volle Selbstlosigkeit und innere Gerechtigkeit. Wenn es einen Lohn für solche Taten gibt — und der Begriff *dignitas* setzt in der Tat immer den Anspruch auf Lohn voraus —, so kann er nicht mehr irdisch sein. Aus diesem Empfinden wählt Cicero sich in Nachahmung Platos den deutlich abgehobenen Schluß, jenen stilistisch wundervoll gelungenen Traum Scipios, für den seine Vorlage, wenn sie wirklich auf Panaitios zurückgeht, höchstens einen gewissen Anhalt geboten haben kann [1]; die Grundempfindung stammt für Cicero aus Poseidonios, die Ausführung keinesfalls aus ihm allein [2], Einzelheiten wohl aus Anregungen der alexandrinischen Dichtung (dem Hermes des Eratosthenes oder jüngeren Nachbildungen).

Das Werk bildet eine Einheit in sich, wie wir sie in den späteren eigentlich philosophischen Schriften nicht mehr wiederfinden. Wohl mögen einzelne Einlagen aus Nebenquellen wahrscheinlich sein [3] und mag der Schlußteil (die Aufgabe des *prudens* bei der *dissensio civium*) stärker herausgearbeitet sein. Cicero hat nachweislich für dies Werk besonders viel gelesen und verfolgt mit ihm einen bestimmten politischen Zweck, muß also auf die Verhältnisse der Gegenwart (das Triumvirat) Rücksicht nehmen. Ihm den ganzen kühnen Gedanken zuzuweisen, ein philosophisches Lehrbuch der praktischen Politik für einen Weltstaat zu schreiben, die Herrschaftsfreude in ihm zu rechtfertigen und in den Dienst einer großen sittlichen Idee zu stellen und das Machtstreben seiner Adligen ähnlich in sittliche Bahnen zu lenken, würde ich von vornherein Bedenken tragen. Der Anhalt, den Polybios hierfür tatsächlich geboten hat, wäre zu klein, ein so ungeheurer Einfluß gerade dieses Historikers auf Cicero wenig wahrscheinlich. Um

1) Einen Hinweis auf die Göttlichkeit des Herakles (oder besser: seiner Seele) würde ich auch bei Panaitios nicht für unmöglich halten, ja hier erwarten.

2) Ich verdanke den Hinweis darauf meinem Collegen Prof. Pohlenz.

3) So außer dem *Somnium Scipionis* die Uebersetzungsproben aus Plato (vgl. I 66, das man mit dem später geschriebenen Abschnitt *De leg.* II 17 vergleichen muß), die Rede des Philus, Einzelnheiten aus anderen Schriftstellern.

so schärfere Beachtung verlangt das sachliche Verhältnis der Ausführungen beider Männer.

Für Polybios vertreten die beiden Consuln wegen ihrer fast unbeschränkten vollstreckenden Gewalt und ihres gegenüber allen anderen Beamten höheren Rechtes das Königtum. Das war einerseits durch die ihm ja bekannte historische Entwicklung, andrerseits durch das ganze Empfinden des Griechen gegeben, der eine ähnliche Machtfülle bei Beamten kaum kannte; das Doppelkönigtum in Sparta mußte ihm das Verständnis erleichtern. Die Quelle Ciceros übernahm das tatsächlich (mit dem Zusatz, daß die vollere Nachbildung des Königtums die Dictatur sei), schilderte aber in dem Hauptteil des Systems nicht die Doppelherrschaft zweier Jahresbeamten, sondern den dauernden Einfluß des Einsichtigen und Gerechten, den Principat, als Vertreter des Königtums. Die Erklärung bietet die stoische Philosophie, die den Weisen allein als Herrscher oder doch mit dem Vermögen zur Herrschaft begabt hinstellt und in jenem Paradoxon, auf das Cicero selbst hinweist (oben S. 413), ausspricht, er sei im Staate nie ohne Amt. Von den königlichen Rechten des Consuls ist, da das Werk über die Verwaltung gar nicht handelt, nicht weiter die Rede; sie begegnen erst *De legibus* III 8 wieder. Man wäre versucht, einen Wechsel der Quellen anzunehmen, wenn sich nicht die Erklärung in den römischen Verhältnissen selbst böte. Auf den vornehmen Römer übertragen enthielt jenes Paradoxon der Stoa ja einleuchtende Wahrheit. Für ihn bedeutet nicht das eine Jahr, in dem er die Fülle der ausübenden Gewalt besitzt, den Höhepunkt des politischen Einflusses. Im Staatsregiment ist er seit seinem Eintritt in den Senat, rechtlich verpflichtet, zu jeder Sitzung zu erscheinen und bei jedem Beschluß mitzuwirken; er ist kein Privatmann mehr, wenn er auch so bezeichnet wird, so lange er nicht *magistratus* ist. Ist er Consular, so erhöhen sich Recht und Zwang; man verlangt, daß er zu jeder wichtigen Sache seine Meinung begründend darlegt (Cicero *Phil.* I 14. 15). Da er niemanden über sich hat, erwartet man, daß er es frei tut. Scipio beschreibt in dem bekannten Fragment (Meyer p. 106) die Laufbahn des adligen Mannes: *ex innocentia nascitur dignitas, ex dignitate honor, ex honore imperium, ex imperio libertas*[1]). Von den sittlichen und geistigen Eigenschaften des einzelnen wird es dann abhängen, wie viel Ein-

---

1) Dem Adligen gibt schon Unbescholtenheit den Anspruch auf die Ehrung durch das Volk; sie führt zum Consulat (dem vollen *imperium*) und dies zuletzt zur Unabhängigkeit.

fluß er auf die Staatsleitung gewinnt; die Möglichkeit dazu bietet die Stellung als Consular. Ich darf, ehe ich näher darauf eingehe, vielleicht darauf aufmerksam machen, daß wohl kein griechischer Philosoph diese oberflächlicher Betrachtung sich entziehende Eigenheit des aristokratischen Regiments in Rom so klar erkennen und so tief empfinden konnte als Panaitios, der den Bezwinger Karthagos auf jener großen und wichtigen Gesandtschaftsreise in die Reiche des Orients in den Jahren 141—139 begleiten durfte. Der Gedanke, durch den einen führenden Mann, der sich ihm als willigen Schüler bot, auf die herrschenden Kreise und die ganze Politik des mächtigsten Staates Einfluß zu gewinnen, konnte schon damals in seiner Seele auftauchen. Aus Scipios Stellung und Persönlichkeit ist für ihn der Grundgedanke von *De re publica* leicht begreiflich, und es gewinnt jetzt eine gewisse Wichtigkeit, daß Panaitios tatsächlich die μικτὴ πολιτεία für die beste erklärt hat [1]) und sich über die Vorzüge einer unumschränkten Gewalt des obersten ausübenden Beamten Gedanken gemacht hat [2]). Daß die

---

1) Das geht hervor aus Diogenes Laertios VII 131 πολιτείαν δ'ἀρίστην τὴν μικτὴν ἔκ τε δημοκρατίας καὶ βασιλείας καὶ ἀριστοκρατίας (am Schluß der Ethik). Das kann nur auf einen Philosophen der mittleren Stoa zurückgehen. Im übrigen wird schon Sphairos, der die πάτριος πολιτεία Spartas wiederherstellen und den Königen zu ihrem Recht verhelfen wollte, Lykurgs Verfassung als μικτὴ πολιτεία betrachtet haben (vgl. Plutarch Lykurg 5, nach altem Vorbild, vgl. Plato *Leg.* IV 712 d).

2) *De leg.* III 14 ff. Die Behandlung der Stelle bei Schmeckel a. a. O. 69 scheint mir unglücklich. Festzuhalten ist zunächst, daß die Entscheidung der Grundfrage *De leg.* III 15 ff. völlig mit *De re p.* II 57 übereinstimmt (das Volkstribunat ist theoretisch nicht zu rechtfertigen, da es dem Consulat den Charakter des Königtums nimmt; aber praktisch dient es innerhalb gewisser Grenzen der μικτὴ πολιτεία). Auch das Hauptbeispiel (das spartanische Ephorat) kehrt an beiden Stellen wieder. Ein Wechsel der Hauptquelle ist also unwahrscheinlich. Gerade daß für Panaitios die Bedeutung des Consulats als Vertretung des Königtums zurückgetreten ist, ermöglicht ihm diese Concession. Erst bei der zweiten Behandlung dieser Frage in *De leg.* III 19 ff. (die erste schließt an § 6 der *lex*, an die Worte *iusta imperia* und erörtert den Grundbegriff des *imperium*, schließt aber formell natürlich zugleich an § 8 *regio imperio*; der Zwischenteil des Gesetzes schien keine besondere Bemerkung zu verlangen; die zweite schließt an § 9 *plebes quos pro se*) setzt die Kritik an der Hauptquelle ein; es ist charakteristisch, daß Cicero selbst hervorhebt, eigentlich sei die Frage schon erledigt. Was er jetzt nachträgt, ist außerordentlich diplomatisch gehalten; er gibt zu, daß das Tribunat sich tatsächlich zur Gefahr für den Staat ausgewachsen hat, läßt aber erkennen, daß er selbst es auf keinen Fall beseitigen wolle, sondern schon wissen werde, es unschädlich zu machen. Ich halte das für einen Zusatz aus der letzten Zeit, wo er selbst der *princeps rei publicae* sein wollte (vgl. *Phil.* III und IV) und für sein Staatsideal warb. Auch in der Einleitung der ersten

Vorstellung von dem *princeps* fühlbar aus der Person Scipios abgeleitet ist, weist mit innerer Notwendigkeit auf Panaitios als Quelle.

Mit der Vorstellung von dem *princeps* aber hängt ein weiterer Begriff zusammen, der für das römische Empfinden entscheidende Bedeutung hat und noch einige Worte der Erklärung bedarf, der Begriff der *dignitas*. Man kann geradezu sagen, daß sich nur aus ihm die Idee des Principats und der Begriff *princeps* erklärt [1]). Das Wort bedeutet zunächst in weitestem Sinne den Wert einer Sache [2]) oder eines Menschen, und bei diesem ebensowohl den inneren Wert, den er wirklich hat, Seelenadel [3]) oder Verdienst, wie denjenigen, welchen andere ihm beimessen, also die Geltung oder das Ansehen, das auf der Abstammung, der Person, dem Amt oder den Taten beruht [3]), endlich den A n s p r u c h darauf. Denn die Würdigkeit gibt in diesem ganz von Ehrgeiz und Rechtsgefühl beherrschten Volke der Allgemeinheit gegenüber den Anspruch auf Ehrung, sei es durch das Amt, sei es durch anderweitige Auszeichnungen durch das Volk oder die Standesgenossen [4]), vor allem aber den Anspruch

Besprechung empfinde ich einen Zusatz. Zunächst wird gesagt: die Erläuterung einzelner Fragen des Beamtenrechts ist von Theophrast begonnen, von Diogenes weiter ausgebaut und besonders eingehend von Panaitios behandelt (*ista* in § 14 Anfang kann sich nur auf die *propria quaedam* von § 13 beziehen; Zeno und andere ältere hatten sie überhaupt nicht behandelt). Panaitios ist der jüngste, also wahrscheinlich die Quelle. Dann schiebt sich eine Rechtfertigung der Auswahl dieser Männer ein (in Frage können nur diejenigen Philosophen kommen, die auf die realen Verhältnisse Rücksicht genommen haben); sie beginnt die Reihe mit Plato (natürlich dem Plato der Νόμοι) und führt über Aristoteles, Theophrast (der noch einmal mit besonderem Lobe genannt wird), Herakleides, Dikaiarch zu Demetrios von Phaleron. Er allein ist praktischer Staatsmann und Philosoph zugleich gewesen. Nur Cicero kann das Gleiche von sich rühmen. Wieder empfiehlt Cicero sich selbst als den geeignetsten *princeps rei publicae*. Als den technisch geschulten Philosophen kann er erst in seiner letzten Lebenszeit sich hinstellen. Auch formell kann die zweite Liste der Vorgänger nicht gleichzeitig mit der ersten entworfen sein. Theophrasts Name wird wiederholt, der des Diogenes nicht; Plato, der in *De re publica* ganz von den praktischen Staatslehrern getrennt war, eröffnet hier die Reihe derjenigen, welche die realen Verhältnisse berücksichtigt haben. Cicero prunkt mit seinen philosophischen Kenntnissen. Ich halte es danach für unwahrscheinlich, daß auch die zweite Reihe aus Panaitios stammt, wiewohl das sachlich wohl möglich wäre.

1) Man beachte, wie häufig beide Worte verbunden werden *princeps dignitate*.

2) Plautus *Bacch.* 131 (nach ähnlichen Stellen Apuleius *Met.* X 18).

3) Cicero *De inv.* II 166 *dignitas est alicuius honesta et cultu et honore et v e r e c u n d i a d i g n a a u c t o r i t a s* (*auctoritas* ist oft als Synonym gebraucht). Als Gegensatz erscheint *iniuria* oder *contumelia* (vgl. Sallust *Ep. ad Caesarem* 4, 3; die Stelle zeigt, wie nahe sich die Begriffe *principatus* und *dignitas* kommen können).

4) Vgl. Cicero *pro Murena*.

auf besondere Berücksichtigung und persönlichen Einfluß, die freiwillig gezollt werden sollen, weil sie innerlich berechtigt, wenn auch durch kein Gesetz oder formelles Recht erzwungen sind[1]. Es ist Mannespflicht, diesen Anspruch wie jeden andern Besitz mit allen Kräften zu verteidigen. So erklärt Caesar sich die Feindschaft des Pompeius (*B. c.* I 4) *quod neminem dignitate secum exaequari volebat* (vgl. Florus IV 2, 11) und läßt (III 91) seine Soldaten vor der Schlacht rufen, sie kämpften für die eigene Freiheit und für die *dignitas* ihres Feldherrn[2]. Als Brutus Rom von der Herrschaft Caesars befreit hat, empfindet er die bescheidene *provincia*, die Antonius ihm als gewesenen Praetor überträgt, als Verletzung seiner *dignitas*, wiewohl er rechtlich keinen Anspruch auf mehr hat. Er glaubt mit den Waffen für sie eintreten zu müssen, und auch Cicero empfindet es als sittliche Pflicht, sich dafür einzusetzen. Das Verhängnis für Cicero selbst liegt im grunde darin, daß er als Consul wirklich eine Leistung für den Staat vollbringen durfte und für sie sogar übertriebene Ehrungen erfuhr; von da an muß er eine *dignitas*, die für ihn zu groß ist, aufrechterhalten und immer wieder seinen Anspruch auf Einfluß präsentieren, bis er endlich zum Kampf um die Stellung des *princeps* getrieben wird[3]. Aus ihm selbst kann man am besten erkennen, daß es bei diesem Kampfe um Wahrung und Mehrung der *dignitas* eine Grenze gar nicht geben kann. Wohl entspricht äußerlich gefaßt die *dignitas* der Rangstufe in der Amtslaufbahn und ist daher auf der gleichen Stufe für alle gleich (daher die *gradus dignitatis*), aber innerlich gefaßt ist sie nach Leistung und Ehrung des einzelnen verschieden, und jede neue Leistung oder Ehrung gibt weiteren Anspruch und führt von selbst zu dem Streben, den größten Anspruch und damit den entscheidenden Ein-

---

1) Cicero *ep.* IV 14, 1 *ego autem si dignitas est bene de re publica sentire et bonis viris probare quod sentias, obtineo dignitatem meam; sin autem in eo dignitas est, si quod sentias aut re efficere possis aut denique libera oratione defendere, ne vestigium quidem ullum est reliquum nobis dignitatis agiturque praeclare, si nosmet ipsos regere possumus* (eigentlich würde zu seiner *dignitas* gehören, daß er die andern leitet). Die Stelle erläutert zugleich die oben angeführten Worte Scipios *ex innocentia nascitur dignitas, ex dignitate honor, ex honore imperium, ex imperio libertas* (vgl. das Oxymoron *servire cum aliqua dignitate, Ad Attic.* XV 5, 3).

2) Ebenso Cicero *Pro Lig.* 18; ähnlich Velleius II 7 *si civilem dignitatis concupissent modum, quidquid tumultuando adipisci gestierunt, quietis obtulisset res publica.*

3) Er erhebt den Anspruch klar *Phil.* III 28. 33. 36. IV 1. 16. Daß die neuen Consuln ihm die äußerliche Anerkennung versagen (*Phil.* V 5), macht sachlich nichts aus.

fluß im Staate zu haben. Die äußere Stellung im Senate hängt in der Regel damit zusammen, darf aber nicht einseitig betont werden. Das Empfinden für die *dignitas* oder *auctoritas* des andern, das zu einer freiwilligen Einschränkung des eigenen Machthungers führt, (ob. S. 401, 2. 3) ist die stärkste moralische Kraft in dem römischen Staatsleben. Ihre Wirkung sehen wir in der Regel nur in dem Verhältnis des Beamten zum Senat; aber die einzelnen Wendungen, welche die Begriffe *dignitas* und *libertas* verbinden (oben S. 435, 1), zeigen klar, daß auch die beständige Rücksichtnahme auf das, was Abstammung, innerer Adel, Amtslaufbahn und persönliche Leistung als inneres Recht des Standesgenossen erscheinen lassen, dem einzelnen als sittliche Pflicht zu gelten hat; sie ist nicht nur selbstverständliches Gebot der politischen Klugheit.

Gewiß bildet sich ein derartiges Gefühl für die *dignitas* notwendig in jeder alten Aristokratie und ist andrerseits leicht begreiflich als Grundforderung einer ganz auf die Gerechtigkeit aufgebauten philosophischen Staatslehre. Dennoch empfinde ich die Art, wie in dem Werke *De re publica* das ganze System auf diesem echt römischen Empfinden aufgebaut und aus ihm die philosophische Forderung der Herrschaft des Weisen hergeleitet wird, als eine gewaltige Tat. Für Panaitios ist sie wegen seines Verhältnisses zu Scipio am leichtesten verständlich, und dies bestimmt mich vor allem, das ganze einheitlich gedachte System der Politik, das nur für den römischen Staat entworfen sein kann und doch offenbar im Interesse der Abhängigen, besonders der Griechen, entworfen ist, auf ihn allein zurückzuführen.

Die hohe Bedeutung, die ich seinem Werke zuschreiben möchte, liegt nicht in der Originalität der philosophischen Gedanken — sie lassen sich ja fast alle leicht bei Plato und Aristoteles nachweisen —, wohl aber in dem kühnen Versuch, die philosophische Theorie auf das Leben der Gegenwart zu übertragen und dessen Forderungen anzupassen, und liegt ferner in dem feinen Empfinden für die Individualität auch des fremden Volkes und in der Festigkeit des Glaubens, daß das sittlich Gute die einzig dauernde Kraft in dem Weltgeschehen ist. Es ist das letzte Mal, daß uns der Idealismus des Hellenentums in solcher Selbstverständlichkeit und Sicherheit entgegentritt. Die Frage, wie weit solchem Glauben eine Wirkung auf das Leben beschieden war, würde schon an sich die Mühe einer Untersuchung lohnen.

Die neuentdeckte Sinai-Schrift und die Entstehung der semitischen Schrift.

Von

Kurt Sethe.

Vorgelegt in der Sitzung vom 20. Juli 1917.

Als ich der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften in ihrer öffentlichen Sitzung vom 4. Nov. 1916 meine Arbeit über den Ursprung des Alphabets vortrug[1]), konnte ich, noch abgeschnitten von der während des Krieges erschienenen wissenschaft-

Da ich mich mit der vorliegenden Arbeit auf einem Gebiet bewegen mußte, auf dem ich einesteils doch nur Gastrecht, nicht Hausrecht genieße, und das anderenteils ungepflügtes Neuland ist, hielt ich es für richtig, mein Manuskript vor der Drucklegung den befreundeten Kollegen Littmann und Lidzbarski zur Begutachtung vorzulegen. Sie haben es dankenswerterweise einer gründlichen Durchsicht unterzogen, deren Spuren an verschiedenen Stellen deutlich zu Tage tritt. Beide haben mich zur Veröffentlichung meiner Ausführungen ermutigt trotz der problematischen Natur, die Vieles darin hat und nach Lage der Dinge haben muß, und trotz der Zweifel, die der eine oder der andere gegenüber einzelnen meiner Gedanken hegen zu müssen glaubte. Ich selbst bin mir des Wagnisses, das meine Kombinationen vielfach bedeuten, durchaus bewußt, meine aber mit Littmann und Lidzbarski, daß diese Dinge einmal, auch auf die Gefahr des Irrtums hin, ausgesprochen werden müssen, um die Bahn für weitere wissenschaftliche Erörterungen zu eröffnen. Thatsächlich ist aber, wenn man die Identität der neuentdeckten Sinai-Schrift mit der späteren semitischen Schrift zugibt, der Kreis der Möglichkeiten durch die gegebenen Dinge (einerseits das semitische Alphabet mit seinen bekannten Buchstabennamen und -zeichen, anderseits die Sinai-Schrift mit ihren deutlich erkennbaren Bildzeichen und dritterseits die aegyptische Hieroglyphenschrift) ganz bestimmt umgrenzt, sodaß für uferlose Hypothesen kein Raum ist. Im Übrigen will aber auch, was ich an neuen Kombinationen ausspreche, nur als Vorschlag oder Anregung aufgenommen werden, nicht als anspruchsvolle Hypothese.

1) Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss., Geschäftliche Mitteilungen, Heft 2, S. 88 ff.; im Folgenden zitiert Urspr.

lichen Literatur des feindlichen Auslandes, nicht ahnen, daß bereits am Anfang desselben Jahres 1916 in England aus der Feder von Alan H. Gardiner eine Arbeit erschienen war[1]), die sich mit dem gleichen Problem beschäftigte und das, was ich auf theoretischem Wege zu zeigen versucht habe, auf praktischem Wege mit Hülfe neuer, bisher unveröffentlichter Materialien endgültig bewiesen zu haben scheint, den aegyptischen Ursprung des phönizischen Alphabets.

Es ist mir eine besondere Freude, als einer der ersten[2]) die wissenschaftliche Welt Deutschlands auf diese höchst bedeutsame Arbeit des mir nah befreundeten ausgezeichneten englischen Gelehrten hinweisen zu können, der sich trotz aller Stürme, die zur Zeit die Welt durchtosen, den ruhigen Blick für die Dinge seinen deutschen Freunden gegenüber nicht hat trüben lassen. Ich verdanke meinerseits die Kenntnis dieser Arbeit einem freundlichen Hinweise von H. Schäfer und bin durch die Liebenswürdigkeit von L. Borchardt in den Stand gesetzt, das der Ebers-Bibliothek des Deutschen Archäologischen Instituts zu Kairo gehörige Exemplar zu benutzen.

1.

Die im Jahre 1905 vom Egypt Exploration Fund nach den altaegyptischen Denkmalstätten auf der Sinai-Halbinsel entsandte, von Flinders Petrie, dem unermüdlichen Pionier der aegyptischen Altertumswissenschaft, geleitete Expedition entdeckte u. A. in den seit der 1. Dynastie von den Aegyptern ausgebeuteten Kupfer- und Malachitminen des Wâdi Maghâra und in den Ruinen des der „Hathor, Herrin des Malachits“ geweihten Tempels von Serabît el Châdem oder Sarbût el Châdem eine Anzahl von rohen Denkmälern aegyptisierenden Stiles, aber offenbar unaegyptischer Arbeit, mit Inschriften in einer Schrift, die eine Mischung von anscheinend sinnlos zusammengereihten aegyptischen Hieroglyphen und fremdartigen Zeichen darzustellen schien.

Der kurze vorläufige Bericht, den Petrie über diese, von ihm vermutungsweise in das 15. Jh. vor Chr. gesetzten Funde in seinem Werke Researches in Sinai (London 1906), S. 129 ff. gab, und die Probe, die er dabei veröffentlichte, ließen die Tragweite seiner Entdeckung nicht erkennen und haben daher nicht bloß im

1) The Egyptian Origin of the Semitic Alphabet, im Journal of Egyptian Archeology III, S. 1 ff.

2) Einen kurzen Hinweis gibt auch die soeben erschienene Jahresübersicht über die Fortschritte der Aegyptologie von G. Roeder in der Z.D.M.G. 1917, 282.

Kreise der Aegyptologen, sondern auch darüber hinaus, keineswegs die Beachtung gefunden, die sie verdienten.

An vereinzelten Versuchen, die Inschrift der von Petrie mitgeteilten Probe als altkanaʿanäisch oder phönizisch zu deuten, hat es freilich nicht gefehlt [1]), doch mußten diese Versuche, von denen einer der Wahrheit ziemlich nahe kam [2]), haltlose Luftgebilde bleiben, solange nicht das gesamte Material zur Beurteilung vorlag. Erst die Zusammenstellung desselben hat es Gardiner, in dessen Hände die Bearbeitung der inschriftlichen Ausbeute der Petrie'schen Expedition gelegt ist, ermöglicht, die Sache auf festen Fuß zu stellen.

In seiner eingangs erwähnten Arbeit legt uns Gardiner das gesamte Material in Photographien und Zeichnungen vor. Die ersteren sind in der Reproduktion leider von geringem Nutzen, sodaß man sich an die letzteren halten muß. Auf S. 440 habe ich versucht, die Inschriften nach diesen, wie Gardiner selbst bemerkt, im Einzelnen noch der Berichtigung bedürfenden Zeichnungen [3]) in skizzenhafter Form wiederzugeben.

Es handelt sich, wie man sieht, um 11 Denkmäler mit meist nur kurzen Inschriften, bei Gardiner mit den Ordnungsnummern 345 bis 355 bezeichnet, nämlich eine knieende menschliche Figur aus Sandstein (Nr. 346, die von Petrie veröffentlichte Probe), eine menschliche Büste mit kurzer, aus nur drei Zeichen bestehender Aufschrift auf der Vorderseite (Nr. 347), eine kleine ruhende Sphinx, die außer den fremdartigen Inschriften zu ihren beiden Seiten auch echte aegyptische Inschriften auf der Schulter und zwischen den Klauen trägt (Nr. 345), sowie 8 leider stark verwitterte und fragmentierte kleine Denksteine (Stelen) der üblichen Form, oben abgerundet (Nr. 348—355), darunter einer mit dem Bilde des aegyptischen Gottes Ptaḥ, der als Schutzpatron der Handwerker in den Sinai-Minen von den Aegyptern viel verehrt gewesen zu sein scheint (s. u. Abschnitt 7). Die Stelen fanden sich in den Felswänden bei den alten Minen eingehauen, teils 1½ englische Meilen vom Serabît el Châdem-Tempel entfernt, teils im

---

1) Ball, Proceed. Soc. bibl. arch. 30, 243. — Bruston, Rev. de théol. de Montauban 1911, 177. 1912, 175. Mir ist hiervon nur ein Resumé des Verfassers (datiert März 1912) unter der Überschrift Additions III auf S. 41—43 einer nicht näher feststellbaren Druckschrift durch Spiegelberg's Güte bekannt geworden.

2) der von Bruston, s. u.

3) Diese rühren, nach einer gelegentlichen Bemerkung Gardiner's zu schließen, nicht von ihm selbst, sondern von anderer Hand her.

345

r.

l.

347

348

349

346

r.

von

350

351

352

353

Zeichenreste

354

355

Rechts von Nr. 351 das nach links gewandte Bild des Gottes Ptaḥ in seinem Naos.

Die neuen Sinai-Inschriften (nach den Faksimiles bei Gardiner).

Wâdi Maghâra; die erstgenannten Rundskulpturen wurden in dem genannten Heiligtume selbst aufgefunden.

Die Inschriften dieser 11 Denkmäler enthalten im ganzen ca. 150 einzelne Zeichen. Die Mehrzahl sind deutlich erkennbare Bilder konkreter Gegenstände, die in ihrer Zeichenweise so sehr an aegyptische Hieroglyphenzeichen erinnern, daß man sie zunächst für rohe spielerische Nachahmungen echter aegyptischer Hieroglyphen halten würde, wie sie sich in den nachgeahmten Hieroglypheninschriften der römischen Obelisken und moderner Spielereien finden. Die unsicheren, ungleichartigen, stark variabeln Formen, die unverhältnismäßig große Ausführung mancher Zeichen, die dem Zeichner offenbar mehr Mühe machten als andere (z. B. der Fisch in Nr. 352), und die häufige Wiederkehr derselben Bilder könnten wohl auf einen derartigen Gedanken führen.

Ein solcher Verdacht wird jedoch, wie Petrie bereits in seinem Berichte bemerkte (a. a. O. S. 130), durch eine Gruppe von 5 bestimmten Zeichen ausgeschlossen, die sich in derselben Reihenfolge auf verschiedenen z. T. weit von einander entfernt aufgefundenen Denkmälern wiederholt. Schon Petrie schloß daraus, daß es sich um ein richtiges Schriftsystem, nicht um ein Spiel der Phantasie handeln müsse.

Unter den 150 Schriftzeichen konnte Gardiner nur 32 verschiedene Typen unterscheiden, von denen mehrere überdies vermutlich nur Varianten anderer Zeichen darstellen werden [1]. Aus diesem Befunde zieht er den Schluß, den auch Petrie schon gezogen hatte [2], daß es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um eine alphabetische Schrift handeln werde. Diese mutmaßliche alphabetische Schrift mit dem phönizischen Alphabet zu vergleichen, legte der Fundort und die Thatsache nahe, daß das phönizische oder altsemitische Alphabet das älteste bekannte reine Alphabet und allem Anschein nach der Stammvater aller andern reinen Alphabete auf Erden gewesen ist.

1) Sicher wohl 5, nämlich Nr. 20. 22. 29—31 der Liste; wahrscheinlich mit Nr. 14 identisch ist Nr. 27, wiewohl es daneben in ein und derselben Inschrift (Nr. 353) vorkommt, vielleicht auch Nr. 18, wenn es nicht eine absichtliche Differenzierung darstellt (s. u. Abschnitt 4); endlich werden Nr. 24 und Nr. 25, wie Gardiner selbst bemerkt, vielleicht mit einander identisch sein, indem Nr. 25 nur eine unvollständige Form darstellt. Nr. 19 könnte mit Nr. 15 identisch sein, obwohl es in derselben Inschrift (Nr. 352) vorkommt.

2) P. wollte darin, im Sinne seiner Theorie von dem *common Mediterranean signary,* aus dem alle Alphabete des Altertums geschöpft sein sollen (Urspr. S. 111), *one of the many alphabets which were in use in the Mediterranean lands long before the fixed alphabet selected by the Phoenicians* sehen.

Aegypt.	Sinai	Phöniz.	Südsemit	Griech
Rind	1. vgl. 22	1. ʾĀleph	13. Alf	1. Ἄλφα
Haus	2. vgl. 30	2. Bēth	9. Bēt	2. Βῆτα
? Ecke	Vgl. 17 ?	3. Gimel	20. Gaml	3. Γάμμα
Thürflügel	Vgl. 23 ?	4. Dāleth	19. Dant	4. Δέλτα
jauchzen, hoch	16.	5. Hē	1. Hōi	5. Eἶ
Vgl. aeg. in den Interjektionen h (=הי ها) und ?		8. Ḥēth	3. Ḥaut	8. Ἦτα
			11. Ḫarm	
? Stütze	3.	6. Wāw	15. Wāwi	22. 6 Fαῦ
? Schlitten.	4.	7. Zagin	17. Zāi	7. Ζῆτα
	Vgl. 24 ?	9. Ṭēth	21. Ṭaiṭ	9. Θῆτα
Hand	5.	10. Jōd	18. Jāman	10. Ἰῶτα
Pflanze	6.	11. Kaph	14. Kāf	11. Κάππα
Strick, Faden	7. vgl. 20	12. Lāmed	2. Lāwi	12. Λάβδα

Zeichen aus Texten, deren Bilder nach rechts blicken,

Aegypt.	Sinai	Phöniz.	Südsemit	Griech.
Wasser	8.	13. Mēm	4. Māi	13. Μῦ
Schlange	10.	14. Nūn	12. Nahās	14. Νῦ
Fisch	9.	15. Sāmekh	7. Sāt.	15. Ξῖ
Auge	11. vgl. 29. 31.	16. ʿAjin	16. ʿain	16. Οὖ
Mund	12.	17. Pē	25. Af	17. Πεῖ
	Vgl. 18 ?	18. Ṣadē	23. Ṣādai	
	Vgl. 21 ?	19. Ḳōph	8. Ḳāf	18. Κόππα
Kopf	13.	20. Resch	6. Re'es	19. ʿΡῶ
Gebirge	14. vgl. 18. 27	21. Schīn	5. Šaut	20. Σίγμα
Kreuz	15.	22. Tāw	10. Tāwi	21. Ταῦ

17. L = aeg. ?	21. = aeg.	25.	29. vgl. 11.
18. vgl. 14?	22. = 1.	26.	30. = 2
19. vgl. 15.	23. = aeg. ?	27. = 8 od. 14 ?	31. = 11.
20. = 7.	24.	28.	32.

sind durch ein Kreuz × gekennzeichnet.

Wenn man von den vereinzelt vorkommenden und vielleicht nicht ganz zweifelsfreien Zeichen absieht, so sind in fast allen Fällen deutlich aegyptische Hieroglyphenbilder zu erkennen, die fast überall auch mit einem Zeichen der semitischen Schrift (sei es der phönizischen, sei es der südsemitischen) verglichen werden können[1]):

1) Ochsenkopf von der Seite gesehen (Nr. 1), wie das aeg. Zeichen, das in den Opferformeln als Abkürzung für das Wort „Rind" gebräuchlich ist; dem phön. Buchstaben 'Aleph (Rind) in der Form genau entsprechend.

2) Grundriß eines Hauses in wechselnden Formen (Nr. 2. 30), den aeg. Zeichen für „Haus" (*prj* und *ḥ.t*) entsprechend; von Gardiner mit Bēth (Haus) verglichen, das im Südsemitischen eine dazu passende Form hat (s. u. Abschnitt 4) und dessen phönizische Form sich gleichfalls aus einem solchen Bilde leicht ableiten läßt (Urspr. S. 143).

3) Stehender Mensch mit emporgehobenen Armen (Nr. 16), dem aeg. Zeichen für *ḥ'j* „jubeln", *ḳꜣj* „hoch" gleichend; von Gardiner mit keinem semitischen Buchstabenzeichen verglichen, m. E. aber unverkennbar der südsemitischen Zeichenfamilie für die 3 *h*-Laute entsprechend und als Grundform für die drei augenscheinlich erst sekundär differenzierten Zeichen sehr willkommen. Der Name des Buchstaben, den man a priori für den ältesten von den dreien halten wird, ist *Hē*[2]). Das könnte der Ausruf *hē* (hebr. הֵא, also

1) Zum Folgenden vergl. die Schrifttafel auf S. 442/3. Die hier im Text der Nennung der einzelnen Zeichen in Klammern beigefügten Nummern beziehen sich auf Gardiners Numerierung der 32 Zeichen; sie sind auch in der Schrifttafel angegeben. Die daselbst den phönizischen, südsemitischen und griechischen Buchstabennamen vorgesetzten Zahlen geben die Stelle an, die der betr. Buchstabe in der Ordnung seines Alphabets einnimmt. Die südsemitischen Buchstabennamen sind uns nur durch das Aethiopische überliefert, sind aber zweifellos aus dem Sabäischen übernommen, vgl. Abschn. 4.

2) Das schließt natürlich nicht in sich, daß die Zeichenform, die nach der Differenzierung gerade diesen Laut bezeichnet, auch der Grundform des Zeichens am nächsten stehen müsse. Im Gegenteil scheint das Zeichen für *ḥ* hinsichtlich der Wiedergabe des Kopfes, das für *ḫ* vielleicht hinsichlich des Fußes den Typus der Grundform am Besten bewahrt zu haben. Vgl. dazu den ähnlichen Fall der Differenzierung des Wāw im Griechischen, wo das alte Waw-Zeichen in unveränderter Gestalt als Υ für den Vokal *u*, ein neues nach dem Muster des benachbarten Buchstaben Ε gebildetes Zeichen, das Digamma Ϝ, aber an der Stelle (als 6. Buchstabe des Alphabets) und mit dem Namen (*Wau*) und Werte des alten Zeichens für den Konsonanten *w* bezw. *u̯* gebraucht wird. Auch die Unterscheidung der ursprünglich durch ein gemeinsames Zeichen 𓈖 bezeichneten Laute *m* und *n* im Aegyptischen (Urspr. S. 153) bietet etwas Analoges.

genau wie der Buchstabenname geschrieben und vokalisiert, arab. *hā* „o“) sein; und das Bild des Menschen mit den erhobenen Händen könnte eben dies wohl darstellen oder versinnbildlichen, wie es im Aegyptischen bei den synonymen Interjektionen *ỉ* und *h* (letztere mit dem semitischen *hē* wohl identisch) mittels eines ganz ähnlichen Zeichens (rufender Mensch mit einem erhobenen Arm, s. die Schrifttafel S. 442) zu geschehen pflegt.

4) Menschliche Hand wie das aeg. Zeichen für *d*, jedoch aufrecht gestellt (Nr. 5); dem semitischen Jōd (Hand) nach der Bedeutung des Buchstabennamens zu vergleichen. Die Aufrechtstellung des Bildes würde mit der Tatsache, daß die spätere semitische Schrift keine liegenden, sondern nur stehende Zeichen kennt, in Einklang stehen.

5) Zeichen, das man der aeg. Hieroglyphe für Pflanze vergleichen kann (Nr. 6), die in abgekürzter Form oft genau so aussieht. Das Zeichen sieht anderseits dem phönizischen Kaph sehr ähnlich und wird daher von Gardiner mit diesem verglichen. Stimmen diese Vergleichungen, so würde der semitische Name, der Hand bedeutet, auf einer Umdeutung des alten Bildes beruhen, falls nicht an eine übertragene Bedeutung des Wortes *kaph* „Hand“ = Zweig zu denken ist, wie sie nach einem Hinweis von Rahlfs in dem feminin. כַּפֹּת Levit. 23, 40 („Hände der Palmen“) und in dem differenzierten Femininum כִּפָּה „Palmzweig“ tatsächlich vorliegt. Vgl. unten zu 13.

6) Strick oder Faden in der üblichen aeg. Darstellung (Nr. 7), von Gardiner (in unbewußter Übereinstimmung mit Bruston) einem umgekehrten Lāmed verglichen, wie es sich in der südsemitischen Schrift und in den ältesten griechischen Inschriften findet. Da der Name des Buchstaben nach Nöldeke's Feststellungen ursprünglich *lamd* oder *labd* gelautet haben soll, könnte man an arab. *labad* „Wolle“ denken, das auch im späteren Hebräisch in der Bedeutung Wollzeug, Filz vorkommt [1]).

7) Zickzacklinie wie das aeg. Zeichen für „Wasser“, das im Aeg. als Buchstabe für *n*, alt auch für *m*, verwendet wurde (Nr. 8);

---

1) Im Samaritanischen hat der Name des Buchstaben genau diese Form *Labad*. Littmann und Lidzbarski äußern gleichwohl beide Bedenken gegen den obigen Erklärungsvorschlag, wohl weniger aus lautlichen Gründen, als wegen der Bedeutung von *labad*, bei dem man eher an zusammengedrehte Wolle und an Filz denke. Ich glaube, dies würde jedoch kein ernstliches Hindernis sein. Der Aegypter verwendet jedenfalls unser Bild nicht selten auch als Ersatz für das Ideogramm des Kleiderstoffes. Bis eine bessere Erklärung des Buchstabennamens gefunden ist, wird man daher doch vielleicht daran denken dürfen.

dem semitischen Mēm (Wasser) gleich, das von jeher damit verglichen worden ist. Im Südsemitischen ist das Zeichen aufrecht gestellt.

8) Schlange, wie das aeg. Buchstabenzeichen für *ḏ* (Nr. 10), dem semit. Nūn zu vergleichen, das eine ganz ähnliche Form hat und im Aethiopischen den vermutlich aus altem kanaʿanäischen Nāḥāš (Schlange)[1]) verderbten Namen Nahās führt.

9) Fisch in der üblichen aeg. Weise gezeichnet, horinzontal schwimmend (Nr. 9). Da der Buchstabe Nūn, dessen (kanaʿanäischer) Name im Aramäischen und Assyrischen „Fisch" bedeutet, bereits in der Schlange seine Entsprechung gefunden hat, kann er für dieses Zeichen des Fisches, mit dem er auch keinerlei Ähnlichkeit hat, nicht in Betracht kommen. Den Fisch um des Wortes *dāg* willen, das in historischer Zeit die kanaʿanäische Bezeichnung für Fisch ist, dem Daleth gleichzusetzen, wie das Cowley will[2]), verbietet Form und Name des Daleth (s. u. Abschnitt 9). Ich möchte zur Erwägung stellen, ob man nicht das Sāmekh darin zu erkennen habe, dessen altphönizisches Bild wohl aus einem aufrecht gestellten Fischbilde entstanden sein könnte[3]) und dessen sonst unerklärter Name uns vielleicht ein früh verlorenes kanaʿanäisches Äquivalent des arab. *samak* „Fisch" erhalten haben könnte[4]). Schließlich muß dem Samekh recht sein, was dem Nun billig war. So gut man den Namen Nun aus einem auf kanaʿanäischem Sprachgebiet nicht vorkommenden, nur aramäisch und assyrisch belegten Worte für „Fisch" erklären wollte, wird man den des Samekh vielleicht auch aus einem solchen, in historischer Zeit nur im Arabischen noch lebenden Worte für denselben Gegenstand erklären können, zumal der entsprechende Verbalstamm סמך „stützen" dem Arabischen und dem Kanaʿanäischen gemeinsam ist.

10) Menschliches Auge, von vorn gesehen, ganz in der charakteristischen Zeichenweise der Aegypter (Nr. 11), nur bisweilen aufrecht gestellt (vgl. oben unter 4); dem semitischen ʿAjin (Auge) dem Namen nach entsprechend und da, wo die Pupille fehlt, auch in der Form sehr nahe kommend (s. u.), in diesem Falle auch von Bruston schon richtig so gedeutet.

---

1) Urspr. S. 134 versehentlich *Nehašet* genannt, richtig S. 143.

2) In einem Zusatz zu Gardiner's Aufsatz.

3) Der Körper zu dem langen Hauptstrich, die Flossen zu den drei Querstrichen geworden.

4) Die samaritanische und syrische Form des Buchstabennamens *Semkat* würde dann das Nomen unitatis (arab. *samakat* „ein Fisch") dazu enthalten.

11) Zeichen, das dem phönizischen ʿAjin noch ähnlicher sieht als das vorige, neben dem es in einem und demselben Texte auftritt (Nr. 12), von Gardiner dem aeg. Zeichen des Mundes gleichgesetzt, das im Aeg. als Lautzeichen das *r* bezeichnet, und dessen Form dem pupillenlosen Bilde des Auges in der Tat fast (in flüchtigen Inschriften oft ganz) gleichsieht. Das südsemitische Pē (Mund) hat genau dieselbe Form und ist bereits von Hommel (Südarabische Chrestomathie S. 5) mit dem aeg. Bilde zusammengebracht worden.

12) Menschlicher Kopf, von der Seite gesehen (Nr. 13), von der aeg. Hieroglyphe für „Kopf" durch das Fehlen des Bartes verschieden; dem semitischen Rēsch (Kopf) zu vergleichen (vgl. Urspr. S. 134).

13) Zeichen, das der aeg. Hieroglyphe für den sogen. nubischen Bogen ohne Sehne, einem verhältnismäßig seltenen Zeichen, gleicht (Nr. 14, vgl. Nr. 18 und Nr. 27); von Gardiner wohl mit Recht dem phönizischen Schīn (Zahn) verglichen, da es wohl denkbar ist, daß man darin später, eventuell nachdem das Zeichen spitzige Formen bekommen hatte, zwei Zähne erkannt habe. Es würde hier also eine ähnliche Umdeutung des Bildes durch den Semiten stattgefunden haben, wie unter Umständen in dem Falle des Kaph. Bedenklich ist jedoch, daß die südsemitische und die griechische Form des Buchstaben auf eine gemeinsame Grundform, die aufrecht gestellt war, zu deuten scheinen.

Der griechische Name des Buchstaben *Σίγμα* legt aber noch eine andere Erklärung des Schriftzeichens nahe, nämlich aus dem im Hebräischen zu שְׁכֶם gewordenen Worte *šikm* „Nacken", „Schulter", „Rücken", indem das *γ* der griechischen Namensform nach dem Muster der von *k*-Stämmen gebildeten griechischen Nomina auf *-μα* wie *παράδειγμα* (von *δείκνυμι*), *κήρυγμα* (von *κηρύσσω*, *κῆρυξ*), *δόγμα* (von *δοκέω*), usw. zu erklären wäre. Man könnte in dem Bilde der Sinai-Schrift ein Schultertragholz oder Joch erkennen, oder auch, wie mir Bertholet vorschlug, das Bild eines Gebirgsrückens, da das hebräische Wort gerade auch diese Bedeutung, z. B. in dem Namen der Stadt Sichem (Septuaginta *Σίκιμα*), hat. Alsdann würde nicht der „nubische" Bogen, sondern das Ideogramm des Gebirgslandes 𓈉, ein sehr gewöhnliches Zeichen der aeg. Schrift, als Vorbild anzusehen sein. Der spätere phönizische Buchstabenname Schīn würde auch dann auf Umdeutung und Umbenennung des spitzförmig gewordenen Zeichens beruht haben. — [Diese letztere Erklärung gewinnt in der Tat, je länger man sich die

Sache überlegt, an Wahrscheinlichkeit; insbesondere auch die von Bertholet angeregte Deutung des Zeichenbildes. S. auch S. 474.]

14) Aufrecht stehendes Kreuz (Nr. 15), der ältesten Form des phönizischen Tāw völlig gleich, dem aeg. Zeichen für *ỉmj* „befindlich in" zu vergleichen.

15) Zeichen wie das aeg. Zeichen für den Laut *ḥ* (Nr. 21). Von semitischen Buchstabenzeichen wüßte ich keins zu vergleichen, es sei denn das Ṣadē, das in den thamudenischen und den Ṣafa-Inschriften zuweilen eine Form ꠸ hat, wie sie das aeg. 𓎛 abgekürzt auch oft annimmt. Die volleren Formen dieses Buchstaben im Sabäischen scheinen jedoch auf eine ganz andere Konstitution des Bildes hinzudeuten, das danach wohl eher sekundär aus dem Sāmekh (Sāt) abgeleitet ist (s. u. Abschnitt 4). — [Vielleicht ist das semitische Ḳōph darin zu suchen, das, wenn sich die unten zur Erwägung gestellten Zeichenidentifikationen bestätigen sollten, eigentlich allein noch dafür in Betracht kommen könnte.]

16) Zeichen, das dem aeg. Zeichen für *nfr* „gut" gleicht, jedoch liegend statt stehend (Nr. 24, vgl. Nr. 25). Man könnte nach der Form eventuell an Ḳōph denken; in diesem Falle wäre dann das Bild aber später aufgerichtet (also wie die Hand und das Auge in der Sinai-Schrift) und im Verhältnis zu seinem aegyptischen Urbild auf den Kopf gestellt worden. Auch an ein aus dem Kreuze (Tāw) mittels eines angehängten Kreises differenziertes Zeichen entsprechend dem phönizischen Ṭēth kann gedacht werden (s. u. Abschnitt 4).

17) Zeichen, das dem aeg. Zeichen der Sandale ähnelt, aber liegend (Nr. 26). Liegende Zeichen kennt die semitische Schrift später, wie gesagt, nicht; man wird also auch hier das Bild aufzurichten haben, um es mit einem semitischen Zeichen vergleichen zu können.

Zu diesen 17 Zeichen, die unter den aegyptischen Hieroglyphen ihre Gegenstücke haben oder zu haben scheinen, kommen endlich noch 2, bei denen mir das minder evident erscheint, bei denen aber ihr Aussehen den Vergleich mit einem semitischen Buchstabenzeichen nahelegt:

18) Stehende Gabel mit 2 nach oben gekehrten Zinken (Nr. 3), von Gardiner dem phönizischen Wāw gleichgesetzt und mit dem seltenen aeg. Zeichen für Stütze (z. B. des Himmels) verglichen.

19) Zeichen, aus 2 wagerechten Strichen bestehend, die durch einen senkrechten Querstrich verbunden sind (Nr. 4), von Gardiner dem phönizischen Zajin (Ζῆτα) verglichen. Die Krümmung

des unteren Striches in dem einzigen vorkommenden klaren Beispiel könnte an das aeg. Bild des Schlittens erinnern, das den phonetischen Wert *tm* hat.

Man mag über die oben aufgeführten Vergleichungen und Deutungen der Buchstaben im Einzelnen denken, was man will, die Tatsache wird niemand bestreiten, daß unter den vermutlich alphabetischen Zeichen der neuen Sinai-Schrift nicht weniger als 8 sind, die völlig deutlich in aegyptischer Weise ausgesucht eben die Gegenstände darstellen, nach denen Buchstaben des phönizischen Alphabets benannt sind und die in diesen Buchstaben aller Wahrscheinlichkeit nach auch ursprünglich dargestellt waren. Es sind die folgenden:

1. Ochsenkopf = 'Aleph.
2. Haus = Beth.
4. Hand = Jod.
7. Wasser = Mem.
8. Schlange = Nun (Nahās).
10. Auge = ʿAjin.
12. Kopf = Resch.
13. Kreuz = Taw.

In 7 von diesen 8 Fällen (1. 2. 7. 8. 10. 12. 13) ist zugleich auch eine unbestreitbare Übereinstimmung in den Formen zwischen den späteren semitischen Buchstaben und den aegyptischen Bildern der Sinai-Schrift festzustellen.

Das sind Tatsachen, die die Stellung dieser neuentdeckten, auf einem Boden, der seit den ältesten Zeiten der aegyptischen Geschichte von Semiten bewohnt und von den Aegyptern beherrscht worden ist, auftretenden Schrift außer allen Zweifel setzen. Wir müssen es hier mit einer Zwischenstufe zwischen der aegyptischen Schrift und der späteren phönizischen bezw. semitischen Buchstabenschrift zu tun haben. Hier ist das *missing link* für die Abstammung des phönizischen Alphabets von der aegyptischen Schrift gefunden. Diese Abstammung selbst, für die man bisher nur theoretisch eine innere Notwendigkeit statuieren konnte, wird damit praktisch als Tatsache erwiesen.

Gardiner selbst ist geneigt, noch die Möglichkeit zuzugeben, daß in der Sinai-Schrift noch nicht die richtigen Anfänge der späteren semitischen Schrift, sondern nur ein Versuch in der gleichen Richtung vorliegen könne, der jedenfalls eine gute Analogie für die Herleitung der semitischen Schrift aus der aegyptischen Schrift bilden würde [1]). Ich glaube das ist zu große Vorsicht. Die oben

1) „If the new Sinaitic script is not the particular script, from which the

hervorgehobenen Tatsachen, die Übereinstimmung in der Auswahl der Bilder — darunter ein so wenig von selbst gegebenes wie der Ochsenkopf — und in ihren Formen, schließen die Annahme eines bloßen Versuches schon aus[1]). Hier handelt es sich nicht um Analogieen, sondern um Identitäten. Der Versuch, wenn es ein solcher gewesen sein sollte, wäre also nicht aufgegeben worden, sondern hätte in der späteren semitischen Schrift seine direkte Fortführung gefunden. Er wäre ihre Grundlage geworden und hätte ihr eine ganze Reihe von Elementen unverändert übergeben, sicher und unbestreitbar die eben genannten 8 Zeichen, wahrscheinlich aber viel mehr; wenn sich die oben S. 444 ff. ausgesprochenen Deutungen und Identifikationen, die mir einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit zu haben scheinen, sämtlich bestätigen sollten, wären es mit dem Türflügel = Dāleth, der zufällig in den Inschriften nicht vorkommt, ungerechnet die unten noch zu erörternden, wohl gleichfalls nicht unwahrscheinlichen Identifikationen von Ṭēth und Ṣadē (s. u. Abschn. 4), ihrer 18, d. h. fast der ganze Zeichenbestand des späteren phönizischen Alphabets, das 22 Zeichen besitzt.

Daß auch die lautliche Bewertung der Bilder, die der späteren semitischen Schrift und der Sinai-Schrift gemein waren, in beiden dieselbe war, ist, wenn anders die letztere einem semitischen Volke gehört haben soll, a priori anzunehmen; handelt es sich doch bei den Bildern um so einfache Begriffe wie Haus, Auge, Kopf, Hand, Wasser, die in fast allen semitischen Sprachen einen und denselben Namen haben. Den Beweis dafür dürfte aber Gardiner erbracht haben, indem er, gleichsam die Probe aufs Exempel machend, die Lesung eines in den Sinai-Inschriften öfters vorkommenden Wortes mit großer Wahrscheinlichkeit bestimmte. Es ist das der Höhepunkt seiner Arbeit, die eigentliche Entdeckung, die er gemacht hat. Dem ganzen, sich wie von selbst errichtenden Bau ist dadurch der Schlußstein eingefügt, der letzte Zweifel an der wirklichen Identität der Sinai-Schrift und der späteren semitischen Schrift wird damit beseitigt.

Phoenician and the South-Semitic alphabets are descended, I can see no alternative to regarding it as a tentative essay in that direction, which at all events constitutes a good analogy upon which the Egyptian hypothesis can be argued".

1) Daran daß es ein Versuch sein könnte, eine nicht-semitische Sprache alphabetisch zu schreiben, denkt Gardiner augenscheinlich nicht, und die geographischen und historischen Verhältnisse lassen das ja auch nicht in Betracht kommen.

2.

Bereits Petrie bemerkte in seinem Berichte (Researches in Sinai S. 129), daß sich die Gruppe von 5 Zeichen, die er in Fig. 139 in größerem Maßstabe aus der als Probe mitgeteilten Inschrift Nr. 346 abbildete, auf mehreren andern Monumenten wiederhole (vgl. oben S. 441). Er schloß daraus, daß nicht etwas für das einzelne Denkmal Eigentümliches, wie ein Personenname (des Stifters), sondern etwas von allgemeinerer Geltung, wie ein religiöser Ausdruck (*some religious phrase*), darin stecken werde.

Aus Gardiner's Arbeit zeigt es sich nun, daß die Behauptung von Petrie genau genommen nur für die 4 letzten (in der Probe rechts stehenden) Zeichen von jenen 5 gilt. Das erste Zeichen kehrt zwar in der linken Inschrift der Sphinx (Nr. 345) auch vor der Gruppe wieder; in der rechten Inschrift desselben Denkmals (wo das 5. Zeichen weggebrochen ist) und in den Inschriften Nr. 348. 353. 354 aber steht statt seiner das Bild des Menschen mit emporgehobenen Händen, während in Nr. 352 an dieser Stelle eine Lücke klafft.

Die 4 verbleibenden Zeichen, die in allen 7 Fällen am Ende einer Zeile, in 5 davon augenscheinlich, in den beiden andern möglicherweise auch am Ende des ganzen Textes, stehen, sind das Haus, das Auge, der Strick und das Kreuz. Gibt man jedem dieser Zeichen den Lautwert, der ihm nach seiner Bedeutung und seinem Aussehen im späteren semitischen Alphabet zukäme, so erhält man das Wort בעלת „Herrin" (*Βααλτίς*), das semitische, spezieller kanaʿanäische Äquivalent des Namens der aegyptischen Göttin Hathor, der das Heiligtum von Serabît el Châdem geweiht war und der als „Hathor, Herrin des Malachits" das ganze Bergwerksgebiet des Sinai gehören sollte, derselben Göttin, die in der echt aegyptischen Inschrift auf der Schulter der Sphinx (Nr. 345) tatsächlich als Empfängerin der Widmung des Denkmals genannt ist (s. dazu u. Abschn. 7). Eine negative Bestätigung dieser Deutung sah Gardiner darin, daß die in Rede stehende Gruppe auf dem Denkstein (Nr. 351), der rechts neben seiner Inschrift das Bild des Gottes Ptaḥ zeigt, nicht erscheint.

Vielleicht läßt sich Gardiner's ansprechende Deutung noch ergänzen. Ist die Lesung Baʿalat richtig, so ist das Zeichen, das dem Worte in Nr. 345 links und in Nr. 346 vorangeht, *l*; man wird darin gern die Präposition des Dativs לְ erkennen. Das Zeichen, das in 4 andern Fällen (Nr. 345 rechts, Nr. 348. 353. 354) an Stelle dieses *l* erscheint, der Mensch mit emporgehobenen Armen, wird von Cowley als Determinativ für Göttin angesprochen.

Dabei bliebe sein Fehlen dort, wo dafür das *l* steht, unerklärt. Das Zeichen wurde nun oben mit der südsemitischen Form des Buchstaben *h* verglichen. Ist wirklich dieser Buchstabe darin zu sehen, so würden wir hier unter Umständen den bestimmten Artikel haben können, der später im Hebräischen dem selbständig als Gottesbezeichnung gebrauchten Worte *ba'alat* notwendig vorangehen müßte, der aber in Verbindung mit der Präposition לְ in der Schrift nicht hervortreten würde. So würden wir denn einmal לַבַּעֲלַת *labba'alat* „für die Herrin“, das andere Mal הַבַּעֲלַת *habba'alat* „die Herrin“ zu lesen haben [1]).

Ein seltsames Spiel des Zufalles, und zugleich eine schöne Bestätigung für Gardiner's Lesung, ist es, daß die 3 letzten Buchstaben des mutmaßlichen Ba'alat bereits von Bruston bei seinem Deutungsversuch der von Petrie veröffentlichten Inschrift genau ebenso עלת gelesen worden sind und daß Gardiner diese Lesung des französischen Gelehrten nicht kannte, als er seine Lesung vorschlug. Bruston kam zu seiner Lesung dadurch, daß das 'Ajin-Zeichen gerade in der von Petrie abgebildeten Inschrift eine dem späteren phönizischen 'Ajin nahe kommende Gestalt (ohne Pupille) hat. Eben das ließ ihn, dem ja die aegyptischen Dinge ferner lagen, aber auch den wahren Zusammenhang der Dinge nicht erkennen. Er kam nicht auf die Gleichsetzung des Hauses mit dem phönizischen Beth wie Gardiner, sondern nahm das Bild als Ideogramm (*cour* ou *parvis*). Er übersetzte demnach die 4 Zeichen, in denen Gardiner die Göttin Ba'alat erkannt hat, mit „Opferhof“, indem er עלת für den Status constructus des späteren עֹלָה „Opfer“ („les holocaustes“) nahm und dieses Wort mit einem angeblich folgenden Worte (von ihm אחרו gelesen und auf die Hathor gedeutet) verbinden wollte. Diese Deutung wird durch die Parallelstellen, die Gardiner jetzt veröffentlicht hat, ausgeschlossen. Sie zeigen, daß dem Worte tatsächlich nichts folgte und daß Bruston im Unrecht war, als er die Inschrift, um sie von rechts nach links lesen zu können, auf den Kopf stellte und so das als Anfang nahm, was den Schluß bildete.

Gardiner hat sich wohlweislich auf die Deutung des einen, 6 bis 7 mal wiederkehrenden und dadurch in seiner Lesung gesicherten Wortes Ba'alat beschränkt [2]). Was Cowley in einem,

---

1) Will man den Artikel in so früher Zeit nicht gelten lassen, so könnte nach Littmann und Lidzbarski bei dem ה auch an die Interjektion „o“ gedacht werden.

2) „Unfortunately, however, I have no suggestions for the reading of any

der Gardiner'schen Abhandlung angehängten Essay, z. T. unter Mitwirkung von Sayce, aus den kurzen und schlecht erhaltenen Inschriften sonst zu lesen versucht hat, ist nicht sehr ermutigend. Daß zwei Inschriften auf der Figur Nr. 346 mit עַל נֹעַם, eine andere auf der Stele Nr. 349 mit אֲנִי „ich" (geschrieben nur אן) beginnen sollen, ist noch das Wahrscheinlichste [1]). In der 2. Zeile von Nr. 349 lesen Sayce und Cowley רב נגבן „Herr der Negeb-Leute", ohne daß der Zusammenhang klar wäre oder sonst etwas die Lesung ג für das dem Gimel so unähnliche Zeichen (Nr. 28) rechtfertigte [2]). Die aus den 3 Zeichen תנת bestehende Inschrift der Büste Nr. 347 wird von Cowley Tanit gelesen. In dem mutmaßlichen ז, mit dem Nr. 351 anfängt, ist Bertholet זֶה „dieser" resp. „dies ist" zu vermuten geneigt.

---

other word, so that the decipherment of the name Baʿalat must remain, so far as I am concerned, an unverifiable hypothesis".

1) Auf die Deutung des Anfangs von Nr. 349 als „ich" sind ohne Kenntnis von Cowley's Vermutung und unabhängig von einander auch Littmann und Lidzbarski gekommen. In der Tat fangen semitische Inschriften ja gern mit dem Pronomen 1. sing. an. Lidzbarski legt Gewicht darauf, daß dieses mutmaßliche Pronomen nicht die in den kanaʿanäischen Inschriften übliche Form אנך (= hebr. אָנֹכִי) habe, und will daraus schließen, daß wir es mit einem nordarabischen Dialekt, nicht einem kanaʿanäischen zu tun haben; ein Schluß, der mir wenig historische Wahrscheinlichkeit zu haben scheint.

2) Sucht man für das Gimel, den einzigen Buchstaben des semitischen Alphabets, der nach den oben gegebenen und den unten in Abschn. 4 noch zu gebenden Identifikationen schließlich noch zu finden übrig bleibt, nach einem Äquivalent in der Sinai-Schrift auf Grund seiner Gestalt, so kann wohl nur Nr. 17 dafür in Betracht kommen, das einen Winkel oder ein Gelenk darzustellen scheint und allenfalls dem aeg. Zeichen für Ecke *ḳnb* verglichen werden könnte; dieses steht freilich anders, aber dem südsemit. Gaml und dem griech. Gamma gleich. Der Buchstabenname *Gīmel* (*gaml*, *Γάμμα*) ließe sich über das arabische *gamala* „verbinden", „vereinigen", Infinitiv *gamlun*, vielleicht damit vereinigen. Er könnte etwas wie *junctura, artus, ἄρθρον* bedeutet haben. Ein auf die Bedeutung „verbinden", „vereinigen" deutendes Wort *gamlā* od. *gīmᵉlā*, „Gespann", „Brücke", das auffallend an den Buchstabennamen erinnert, verzeichnet Levy, Neuhebr. u. chald. Wörterb. I S. 341 in der Tat für das spätere Hebräisch. Jedenfalls ist die Deutung des Buchstaben als Kamel bezw. Kamelskopf, für die ich Urspr. S. 134. 143 noch eingetreten bin, jetzt zweifelhafter denn je geworden. Bekanntlich kommt das Kamel in Aegypten (abgesehen von einer Figur aus einem prähistorischen Grabe von Abusir el Meleq, die auf ein Kamel gedeutet worden ist, Möller, Mitt. d. D. O. G. Nr. 30, S. 17), weder in Wort noch in Bild jemals vor der griechisch-römischen Zeit vor. An einem Vorbilde für ein Zeichen, das einen Kamelskopf darstellte, fehlte es jedenfalls in der aeg. Schrift.

3.

Was ergibt sich aus dem Petrie-Gardiner'schen Funde nun für die Entstehungsgeschichte des phönizischen Alphabets? Wie weit werden die Schlüsse, zu denen ich in meiner Arbeit über den Ursprung des Alphabets gelangte, dadurch berührt?

Solange man in dem der altaegyptischen Schrift inkorporierten Alphabet, den einkonsonantigen Lautzeichen, das Urbild des phönizischen Alphabets suchte, war für die Ableitung von Zeichen aus Zeichen in erster Linie mit de Rougé an die aegyptische Kursivschrift, das Hieratische, zu denken. Dem widersetzte sich indeß[1]), von den paläographischen Hindernissen ganz abgesehen, die Tatsache, daß in dieser hieratischen Schrift die ursprüngliche Gestalt der Bilder verloren war, während die phönizischen Buchstaben ihrerseits noch mehr oder weniger deutlich durch ihre Formen und ihre Namen ihre Entstehung aus bildlichen Darstellungen erkennen lassen (vgl. Urspr. S. 103. 143).

Dieser Punkt gab denen Recht, die die Ableitung aus den aegyptischen Hieroglyphen vorzogen. Nur war es ein Widerspruch in sich, die phönizischen Buchstaben, wie es Halévy tat, aus den lautlich entsprechenden aegyptischen Hieroglyphenzeichen, den Buchstaben, abzuleiten, da die mechanische Übernahme jedes einzelnen Buchstaben mit seinem gegebenen Lautwerte eben doch nur aus der tatsächlich gebrauchten Schrift des täglichen Lebens zu verstehen wäre.

Wäre das aegyptische Alphabet selbst (nicht bloß die aeg. Schrift) wirklich das direkte Urbild des phönizischen gewesen, so müßte de Rougé's Ableitung im Prinzipe richtig gewesen sein, dann könnte aber das phönizische Alphabet nicht aus erkennbaren Bildern konkreter Gegenstände bestanden haben, es sei denn, daß der Schöpfer des Alphabets sämtlichen Buchstabenzeichen eine neue Bildbedeutung untergelegt und sie demgemäß umgestaltet hätte. Bestand aber das phönizische Alphabet aus natürlich entstandenen Bildern, so konnte es in dem aegyptischen Alphabet nicht sein direktes Urbild haben, da dieses im praktischen Gebrauch die Bildgestalt längst verloren hatte.

Der Ausweg aus diesem Dilemma schien eben zu sein, daß das aegyptische Alphabet, wie das Lidzbarski zuerst erkannt hat und wie ich es neu begründet habe, nicht das Urbild, sondern nur das Vorbild des phönizischen Alphabets war. Das bestätigt sich in einer Hinsicht jetzt in überraschender Weise. In anderer zeigt

---

1) Dies hätte ich Urspr. S. 130 sagen sollen.

sich aber darüber hinaus auch etwas, was wir nicht ahnen konnten, eine enge Abhängigkeit des phönizischen Alphabets von der aegyptischen Schrift (nicht dem Alphabet) in der äußeren Gestalt der Zeichenformen.

Die neue Sinai-Schrift besteht aus einer Anzahl beliebiger, ohne Rücksicht auf ihre aegyptische Verwendung und Bedeutung ausgewählter Hieroglyphen, die nur in einigen wenigen Fällen (4) dem engeren Kreise der aegyptischen Buchstabenzeichen entnommen sind. Nach Ausweis der aus ihr hervorgegangenen späteren semitischen Schrift und des von Gardiner gelesenen Wortes Baʿalat hat der entlehnende Semit diese wie alle andern Zeichen völlig neu von sich aus ihrer Bildbedeutung gemäß benannt und ihnen die daraus nach dem Grundsatze der Akrophonie sich ergebenden Buchstabenwerte beigelegt.

Das ist, wie Gardiner richtig bemerkt, das, was Lenormant seinerzeit vorausgesetzt hatte, später aber unter dem Eindruck von de Rougé's Theorie aufgegeben hat. Was ich über Lenormant gesagt habe (Urspr. S. 129), bedarf also der Berichtigung. Das Prinzip seiner Ableitungen, d. h. die völlige Prinzipienlosigkeit der Zeichenentlehnung, erweist sich als richtig, wenn auch diese Ableitungen selbst im Einzelnen verfehlt waren.

Wenn ich mich Urspr. S. 131 dahin aussprach, „daß die phönizischen Schriftzeichen selbst nun und nimmer aus der aegyptischen noch aus einer anderen Schrift abgeleitet sein können“, weil sich die Selbständigkeit des semitischen Alphabets in der Auswahl und Bewertung der Zeichen immer klarer herausgestellt hat, so bedarf das jetzt einer Einschränkung. Es traf nur in der Voraussetzung zu, daß bei der Übernahme die Zeichen mit dem Lautwerte, der ihnen ursprünglich zukam, übernommen sein müßten. An die Möglichkeit einer rein äußerlichen Zeichenentlehnung aus dem Kreise der nichtalphabetischen Zeichen vermochte ich gerade wegen der inneren Abhängigkeit der semitischen Buchstabenschrift von den aegyptischen Lautzeichen (Buchstaben) nicht zu denken. Eine solche Entlehnung hätte ja auch aus jeder andern Schrift, die noch keine Zeichen für einzelne Laute besaß, erfolgen können.

So wie sich das Abhängigkeitsverhältnis zwischen der aegyptischen und der semitischen Schrift jetzt auf Grund der neuen Sinai-Schrift darstellt, hat der Schöpfer des semitischen Alphabets beides, Geist und Körper für seine Schöpfung der aegyptischen Schrift entnommen, aber seltsamerweise nicht etwa verbunden, sondern getrennt. Die Urspr. S. 133 gegebene Formulierung bedarf jetzt der Abänderung; sie muß lauten: Die aegyptische Schrift

ist hinsichtlich der äußeren Gestalt des semitischen Alphabets sein Urbild, hinsichtlich seiner inneren Gestaltung sein Vorbild gewesen.

Mit diesem Hauptergebnis der Entdeckung und Entzifferung der Sinai-Schrift berichtigt sich natürlich auch das, was ich Urspr. S. 134 über den Unterschied in der Zeichenweise der aegyptischen Hieroglyphen und der in den phönizischen Buchstaben enthaltenen entsprechenden Bilder feststellen zu können glaubte. Und zwar gilt diese Berichtigung nicht nur im Allgemeinen, sondern auch gerade für mehrere der Fälle, an denen ich jene vermeintliche Verschiedenheit der Zeichenweise darzutun versuchte.

Das Auge (ʿAjin), das in der spätern phönizischen Schrift als Kreis erscheint und demzufolge von mir als Pupille gedeutet wurde, ist in der neuen Sinai-Schrift durch ein regelrecht nach aegyptischer Weise dargestelltes ganzes Auge vertreten, das in einzelnen Fällen aufrecht und einmal auch der Pupille beraubt erscheint. Gardiner erkennt hierin mit Recht die Übergangsform zu der spätern Form des ʿAjin, das demnach nicht die Pupille des Auges, sondern das Auge ohne Pupille darstellen wird. Die ovale Gestalt, die der phönizische Buchstabe zuweilen, und so auch gerade in der ältesten bekannten phönizischen Inschrift, der Baʿal Lebanon-Inschrift, hat, würde in der Tat gut dazu passen.

Auch das Bild der Hand, das im phönizischen Jōd ⲗ so ganz anders als das aegyptische Zeichen [Hieroglyphe] für *d* aussieht, hat in der Sinai-Schrift eine Gestalt, die dem aegyptischen Zeichen entspricht; es unterscheidet sich von ihm nur darin, daß es wieder aufrecht gestellt erscheint. Hier scheint mir nun freilich auch heute noch ein so starker Unterschied die phönizische Form von der aegyptischen und der sinaitischen zu trennen, daß ich mich ernstlich fragen muß, ob hier wirklich beide Formen identisch sein können und ob nicht vielmehr in der phönizischen Form ein neues Bild an die Stelle des alten getreten ist, was im einzelnen Falle ja durchaus nicht undenkbar wäre.

Ähnliches könnte man auch für das Pē vermuten, das im Phönizischen 7 so ganz anders als das aegyptische Bild des Mundes [Hieroglyphe] aussieht, dem sich das von Gardiner auf Grund der südsemitischen Form als *p* angesprochene Zeichen der Sinai-Schrift anschließen würde. Doch ist hier eine Entstehung der historischen phönizischen Form aus einer so gestalteten älteren Form nicht undenkbar. Sie könnte sogar auf einer absichtlichen Differenzierung von dem zu ähnlich gewordenen ʿAjin (dem Nachbarbuchstaben des Pē in der Anordnung des phönizischen Alphabets) beruhen.

4.

Durch die neue Sinai-Schrift wird nun auch ein Problem wieder in den Vordergrund gerückt, das ich bei meiner Untersuchung absichtlich wegen seiner hoffnungslosen Verworrenheit und chronologischen Unsicherheit beiseite gelassen hatte, das der südsemitischen Schrift. Die südsemitische Schrift weicht in ihren Zeichenformen z. T. stark von dem ältesten bekannten Typus der phönizischen Schrift ab und zeigt demgegenüber in einzelnen Fällen eine überraschende Übereinstimmung mit der griechischen Schrift. Man hat daher nicht nur einen engern Zusammenhang zwischen griechischer und südsemitischer Schrift annehmen, sondern auch an der Abstammung des griechischen und des südsemitischen Alphabets von dem phönizischen zweifeln wollen [1]). Diese Zweifel waren insofern nicht ganz unberechtigt, als dabei an die Form des phönizischen Alphabets gedacht wurde, in der es uns auf den ältesten bekannten Denkmälern aus dem 10. Jh. vor Chr. entgegentritt. Sie werden hinfällig, sobald man sich klar macht, daß das phönizische Alphabet hier doch gewiß nicht in seiner ursprünglichen, rein erhaltenen Form vorliegen wird, sondern daß es Vorstufen gehabt haben muß, auf denen die in Betracht kommenden Zeichen noch eine den abweichenden Formen der griechischen und der südsemitischen Schrift näher stehende Form gehabt haben können. Mit andern Worten: die griechische und die südsemitische Schrift werden von einer ältern Stufe des phönizischen Alphabets, die vor dessen erstem inschriftlichen Auftreten lag, abgezweigt sein [2]).

Daß tatsächlich die griechische Schrift auf keinen andern Zweig der semitischen Schrift, als die phönizische (kanaʿanäische) zurückgeht, kann ja, wie ich das des Näheren ausgeführt habe (Urspr. S. 90), angesichts der alten Tradition, der Namen und der Reihenfolge der Buchstaben, sowie auch des größten Teiles der Buchstabenformen selbst, kein Zweifel sein.

---

1) Die äußerliche Übereinstimmung gewisser südsemitischer Buchstaben (hinsichtlich der Form, nicht des Lautwertes) mit den sekundären Buchstaben des griechischen Alphabets, auf die namentlich Praetorius wiederholentlich hingewiesen hat, könnte, wenn sie nicht auf Zufall beruhen sollte, wohl nur mit Dussaud, Les Arabes en Syrie avant l'Islam S. 78 dahin gedeutet werden, daß die südsemitische Schrift diese Zeichen aus der griechischen entlehnt habe, nicht umgekehrt. Eine Abhängigkeit der südsemitischen Schrift im Ganzen von der griechischen, wie sie Dussaud a. a. O. S. 90 postuliert, kann jedoch nicht in Frage kommen. Das dürfte jetzt durch die Entdeckung der Sinai-Schrift völlig ausgeschlossen sein.

2) Vgl. Praetorius Z.D.M.G. 63, 191.

Die Namen der Buchstaben machen dasselbe auch für die südsemitische Schrift wahrscheinlich. *'Aleph*, *Daleth*, *Wāw* sind spezifisch kana'anäische Worte, die nur im Kana'anäischen die in den betreffenden Buchstabenbildern dargestellten Begriffe bezeichnen (Rind, Türflügel, Haken). Es sind also nicht etwa bloß die Namen, sondern auch die Bilder, deren lautliche Bewertung als Buchstaben ja auf den Namen beruht, kana'anäischer Herkunft. Die alten zu den griechischen Formen *Ἄλφα*, *Γάμμα*, *Δέλτα* stimmenden einsilbigen Formen *Alf*, *Gaml*, *Dant*, unter denen die dreilautigen Buchstabennamen noch im Aethiopischen erscheinen, bezeugen, wie Nöldeke gezeigt hat, daß sie aus dem älteren Sabäischen übernommen sind und ebenso alt wie die Abzweigung der südsemitischen Schrift vom phönizischen Hauptast sein werden.

Das ungefähre Bild, das man sich hiernach von der Verwandtschaft der südsemitischen und der phönizisch-kana'anäischen Schrift machen mußte, scheint sich durch die neue Sinai-Schrift zu bestätigen und an Deutlichkeit zu gewinnen. Es zeigt sich jetzt, daß einzelne südsemitische Zeichen in der Tat noch Formen haben, die den aegyptischen und also auch den sinaitischen Grundformen näher stehen, als die späteren phönizischen Buchstabenformen des 10. Jh. vor Chr. Gardiner wies das nicht nur an den oben S. 444 ff. unter 2. 6. 11. besprochenen Zeichen für Beth, Lamed, Pe nach, sondern auch am Dāleth, das in der Sinai-Schrift zufällig noch nicht belegt ist[1]). Die südsemitische Form stellt, wie das übrigens vor langer Zeit schon Hommel (Südarabische Chrestomathie S. 5) gesehen hat, die Übergangsform zwischen der üblichen aegyptischen Hieroglyphe für den Türflügel und der phönizisch-griechischen Form dar[2]), für die auch ich bereits ganz richtig eine solche Entstehung gefordert habe (Urspr. S. 143). Die von mir oben S. 444 unter 3 vorgeschlagene Deutung des Zeichens, das einen Menschen mit erhobenen Armen darstellt, als Hē würde einen weiteren Beleg dafür geben.

Wo und wann die südsemitische Schrift sich von der altkana'anäischen Schrift, von der die Sinai-Schrift eine alte, wenn nicht die älteste Entwicklungsphase darstellen wird, abgezweigt hat, bleibt natürlich ganz im Ungewissen, aber in recht alter Zeit, lange vor Salomo und seinen Ophirfahrten, wird es geschehen sein müssen.

---

1) Wenn es nicht vielleicht in dem Zeichen Nr. 23 zu erkennen ist.

2) S. d. Schrifttafel auf S. 442.

Einen *terminus ante quem*, freilich unbestimmter Art könnte man dafür vielleicht in den sekundär differenzierten Zeichen suchen [1]. Denn auf den ersten Blick scheint es, daß die Differenzierung in beiden Schriften in verschiedener Weise erfolgt ist. Das phönizische Ḥēth und Ṣadē scheinen aus Hē und Schin durch Anfügung eines senkrechten Striches an der linken Seite des Grundzeichens abgeleitet zu sein. Die südsemitischen *h*-Laute, drei an Zahl, unterscheiden sich dagegen durch Umgestaltung teils des Fußes (gerade oder geknickte Linie) teils des Kopfes (fehlt oder ist da) des mutmaßlichen Grundbildes, das uns die Sinai-Schrift kennen gelehrt hat (s. ob. S. 444). Das südsemitische Ṣadē aber hängt, wenn seine Unterscheidung überhaupt sekundär ist (s. ob. S. 448), augenscheinlich mit dem Samekh (aeth. *sāt*), nicht mit dem Schin (aeth. *šāut*) zusammen. Auch das Ṭēth, das sich im Phönizischen so gut aus dem Tāw ableiten läßt, zeigt im Südsemitischen nichts Paralleles, doch läßt seine Form eine Verwandtschaft mit der phönizischen Form (es fehlt eigentlich nur der Querstrich des Kreuzes) sehr wohl möglich erscheinen.

Andererseits sind die aethiopischen Namen der Buchstaben Ṭaiṭ und Ṣādai aber augenscheinlich mit den phönizischen Ṭēth und Ṣadē identisch. Darf man annehmen, daß diese Buchstabennamen erst später nach der Erweiterung des phönizischen Alphabets durch jene Differenzierungen zu den Südsemiten gekommen seien? Und weiter: soll etwa auch der Gedanke, das alte Alphabet auf diese Weise zu ergänzen, damals mit jenen Buchstabennamen zu den Südsemiten gebracht worden sein, die ihn dann naturgemäß an den bei ihnen vorhandenen Zeichen in einer ihnen gut scheinenden Form ausgeführt hätten? In der Tat ist es an sich wohl nicht sehr wahrscheinlich, daß die Idee einer solchen sekundären Unterscheidung von Lauten durch Abänderung des alten gemeinsamen Zeichens in analoger Weise ganz unabhängig von einander an zwei getrennten Stellen entstanden sei.

Diese Punkte müssen die Frage, ob die Differenzierung der Laute Ṭēth und Ṣadē nicht doch vielleicht älter als die Trennung der beiden Zweige der altsemitischen Schrift sein sollte, in Betracht ziehen lassen. Unter den wenigen bisher noch nicht identifizierten Zeichen der Sinai-Schrift glaube ich in der Tat zwei zu finden, die unter Umständen den späteren phönizischen Zeichen jener beiden Laute zugrunde gelegen haben könnten und die man

1) Vgl. Urspr. S. 94, Anm. 2; S. 102, Anm. 2. Das Samekh wird, wenn das oben S. 446 Vermutete zutrifft, nicht länger als Ableitung aus Zajin gelten können.

zugleich als Differenzierungen der Zeichen für Tāw und Schin ansehen könnte.

Nr. 24, dem aeg. Zeichen für *nfr* ähnelnd, scheint aus einem Kreuz wie das Tāw und einem angehängten Kreise zu bestehen, d. i. demselben Element, das im späteren phönizischen Ṭēth um das Kreuz des Tāw herumgelegt erscheint. Ähnlich könnte Nr. 18, das stark an das von Gardiner als Schin gedeutete Zeichen erinnert und unter Umständen wohl auch nur eine mißlungene Form desselben darstellen könnte, als ein solches Schin, bei dem die eine Hälfte durch einen derartigen Kreis erzetzt ist, angesehen werden. Eine gewisse Ähnlichkeit oder besser Analogie mit dem späteren phönizischen Ṣadē scheint mir in der Tat nicht zu verkennen zu sein. Die Gestalt des Sinai-Zeichens würde sogar die früher übliche Deutung des Buchstabennamens als „Angelhaken" rechtfertigen, die aber natürlich nur eine Ausdeutung des Bildes darstellen könnte, wenn es wirklich eine Differenzierung des Schin gewesen sein soll. Der Kreis dieser Kombinationen scheint sich fast zu schließen, sobald man die Form des südsemitischen Ṣadē betrachtet. Es unterscheidet sich von dem Samekh (*Sāt*), das ihm zugrunde zu liegen scheint, tatsächlich eben durch einen solchen angesetzten Kreis.

Hiernach würden also das phönizische (kanaʿanäische) und das südsemitische Ṣadē aus verschiedenen Grundzeichen in der nämlichen Weise abgeleitet sein, wie das Ṭēth aus dem Tāw. Die Differenzierung müßte also, wenn sich dies bestätigen sollte, so alt wie die Trennung der beiden Schriftzweige sein, aber von den Südsemiten, womöglich gleich bei der Übernahme der Schrift, dahin abgeändert worden sein, daß an die Stelle des phönizischen Ṣadē ein entsprechend gebildetes neues Zeichen gesetzt wurde, vielleicht weil in der südsemitischen Aussprache das Schin vom Ṣadē zu stark verschieden war[1]).

Etwas anderes, das die altsemitische Buchstabenschrift vor der Abzweigung der südsemitischen Schrift jedenfalls wohl noch nicht gekannt haben wird, ist die Ordnung des Alphabets, die die Griechen bei der Rezeption des phönizischen Alphabets schon fertig

1) An sich wäre natürlich auch das denkbar, daß das phönizische bezw. sinaitische Ṣadē von jeher selbständig als wirkliches Bild des Angelhakens existiert habe und daß es erst später zu Unrecht für eine Differenzierung des Schin angesehen worden sei und die Südsemiten zur Bildung eines entsprechenden Differenzierungszeichens vom Sāmekh (Sāt) veranlaßt habe. Doch fehlt es tatsächlich an einem geeigneten Vorbild für das Zeichen in der aegyptischen Hieroglyphenschrift.

vorgefunden haben. Das aethiopische Alphabet hat eine selbständige, durch kein Prinzip gegebene Anordnung, die schlechterdings nichts mit jener Ordnung gemein hat [1]).

5.

Eine große Überraschung bereitet uns das Verhalten der neuentdeckten Schrift hinsichtlich der Schriftrichtung. Da die spätere phönizische Schrift (und die semitische Schrift überhaupt fast allgemein) in diesem Punkte mit der aegyptischen Schreibschrift, dem Hieratischen, völlig übereinstimmt, so war hiernach auch für die Urform der semitischen Schrift das Gleiche zu erwarten, also linksläufige Schrift (von rechts nach links) in wagerechten Zeilen.

So findet sich die Sinai-Schrift (die Bilder nach links blickend wie in der späteren phönizischen Schrift) auf den erhaltenen Denkmälern aber nur einmal: auf dem Denkstein Nr. 349, einem offenbar sorgfältiger gearbeiteten Stück mit Linien. Überall sonst sind die Inschriften in senkrechten Kolumnen (meist ohne Linien) geordnet und die Schriftrichtung scheint, nach dem Worte Baʿalat und nach der Richtung der einzelnen Bilder zu schließen, bald links-, bald rechtsläufig zu sein. Und zwar finden sich beide Schriftrichtungen auch nebeneinander auf einem und demselben Denkmal, so z. B. auf den benachbarten beiden Seiten der Figur Nr. 346, dergestalt daß beide Inschriften von der zwischen ihnen liegenden Ecke aus zu lesen sind. Auf der Stele Nr. 352 scheinen beide Schriftrichtungen sogar innerhalb derselben Inschrift durcheinander zu gehen.

Die Sinai-Schrift folgt also der Schreibweise der aegyptischen Denkmäler, die gleichfalls nach rein dekorativen Rücksichten bald senkrecht bald wagerecht, bald in normaler linksläufiger Schrift, bald in rechtsläufiger (Spiegelschrift) beschrieben werden. Diese Übereinstimmung paßt ja auch durchaus zu der Tatsache, daß es

1) Wie Dillmann (Gramm. der aeth. Sprache² S. 17) in seinem Bemühen, wenigstens noch Spuren dieser Ordnung darin nachzuweisen, sagen konnte, es zeige sich, wenn man das aethiopische Alphabet in 2 Reihen zerlege, wie es beim hebräischen in dem sogen. Athbasch geschah, die merkwürdige Erscheinung, daß im Wesentlichen die zweite Reihe des aethiopischen Alphabets der ersten hebräischen, die erste aethiopische der zweiten hebräischen entspreche, ist mir unverständlich, enthält doch die Reihe der ersten 13 aethiopischen Buchstaben, die tatsächlich mit Alf, nicht mit Nahās, wie Dillmann annahm, schließt, die Laute *h*, *ḥ*, *b*, *ḫ*, ʾ, die im hebräischen Alphabet ebenfalls der ersten Hälfte angehören oder angehören würden, und die zweite aethiopische Reihe die Laute ʿ, *p̣*, *ṣ*, *ḍ*, *p*, die der zweiten hebräischen an- oder zugehören.

die aegyptische Denkmälerschrift, die Hieroglyphen, und nicht die daraus abgeleitete Kursivschrift, das Hieratische, ist, die der Sinai-Schrift zugrunde gelegt ist.

Das Beispiel der aegyptischen Schrift gibt uns nun aber wohl auch die Lösung für das Rätsel, das der Unterschied der Schriftrichtung in der späteren phönizischen Schrift gegenüber der Sinai-Schrift zu bilden scheint. Wir haben es bei der Sinai-Schrift eben auch mit einer Denkmälerschrift zu tun und müssen uns dazu die im praktischen Leben gebrauchte Schrift in ähnlichem Verhältnis denken, wie es zwischen der hieratischen und der hieroglyphischen Schrift bestand.

Die Freiheit im Wechsel der Schriftrichtung wird bei der altsemitischen Schrift, die uns jetzt durch die Denkmäler vom Sinai bekannt geworden ist, wie bei den Aegyptern nur auf die Denkmäler beschränkt gewesen sein. Als Schreibschrift, die sich des Papyrus, der Tierhaut oder des Ostrakons und der Tinte bediente, wird dieselbe Schrift dagegen, ebenso wie das Hieratische und später das Demotische der Aegypter, nur in éiner Richtung geschrieben worden sein, von rechts nach links in wagerechten Zeilen. Die spätere phönizische Schrift, wie sie uns auf den Denkmälern des 10./9. Jh. vor Chr. mit allen Anzeichen einer abgenutzten Schreibschrift entgegentritt, wird aber naturgemäß auf diese wirklich gebrauchte, linksläufig geschriebene Schrift zurückgehen.

Ebenso wohl auch die südsemitische Abzweigung trotz des stark monumentalen Charakters der sabäischen Schrift, die uns ja selbst auch nur auf Denkmälern bekannt ist. Die Bustrophedon-Schreibweise bei den Minäo-Sabäern wird doch wohl als Übergangsform zur rechtsläufigen Schreibung, die später in der aethiopischen (abessinischen) Schrift durchgedrungen ist, anzusehen sein wie bei den Griechen. Sie läßt sich in keiner Weise mit der rein rechtsläufigen Schreibweise in Zusammenhang bringen, die auf manchen Denkmälern der Sinai-Schrift sowohl bei senkrechten Kolumnen als bei wagerechten Zeilen an Stelle der linksläufigen auftritt.

Die Unterscheidung, die hier zwischen der wirklich geschriebenen Schrift und der auf Denkmälern gebrauchten Schrift gemacht wurde, braucht sich bei der altsemitischen Sinai-Schrift aber nicht auch auf die Formen der Zeichen erstreckt zu haben, wie das bei der aegyptischen Schrift der Fall war, bei der sich Hieroglyphisch und Hieratisch in Folge Jahrhunderte langen Gebrauches schon zu stark von einander entfernt hatten. Bei der Sinai-Schrift haben wir es allem Anschein nach doch noch mit einer relativ jungen Schrift zu tun, deren Anfänge nicht allzuweit

zurückliegen dürften. Darauf scheint die starke Veränderlichkeit in den Formen mancher Buchstaben (*b*, *h*, *ʿ*, *n*, *š*) deutlich hinzuweisen. Andererseits trägt sie, obwohl sie uns hier in Stein eingegraben entgegentritt, doch schon ebenso den Charakter einer wirklich geschriebenen „lineären“ Schrift wie die spätere phönizische Schrift auf den Denkmälern des 10./9. Jh. Die Zeichen bestehen — gerade wie die hieratischen und demotischen Zeichen, wo sie auf Denkmäler gebracht werden — aus Linien und Punkten; sie sind nicht als Vollkörper ausgemeißelt, wie es die aegyptischen Hieroglyphen, sieht man von flüchtigen Kritzeleien ab, zu sein pflegen. Was der Aegypter in seinen Inschriften so gestaltet , sieht in der Sinai-Schrift so aus: .

Man wird sich diese Schrift also geschrieben nicht viel anders aussehend zu denken haben, als gemeißelt. Auch die Übereinstimmung der Zeichenformen mit einzelnen südsemitischen Buchstaben zeigt ja, daß wir es bei der Sinai-Schrift nicht etwa mit einer künstlichen Schrift zu tun haben, die nur zum Zwecke der Denkmäler nach dem Muster der aegyptischen Hieroglyphen geschaffen gewesen wäre und neben einer anders gearteten Gebrauchsschrift gestanden hätte, wie das bei der gleichfalls aus der aegyptischen Schrift abgeleiteten meroitischen Schrift der Fall gewesen ist (s. u. Abschnitt 8).

6.

Wie man sich die Entwicklung der späteren semitischen Schrift aus der von Gardiner entzifferten Sinai-Schrift im einzelnen zu denken hat, ist natürlich eine Frage der Zukunft. Man wird jedenfalls aber wohl mit der Möglichkeit zu rechnen haben, daß nicht alle Zeichen der späteren Schrift aus den Zeichen der Sinai-Schrift durch normale Fortentwicklung bezw. Abnutzung abzuleiten sein werden.

Es wird hinundwieder auch eine absichtliche Umgestaltung der Zeichenformen z. B. zum Zwecke der Unterscheidung von Zeichen, die sich zu ähnlich geworden waren, stattgefunden haben, so vielleicht im Falle des Pe, s. ob. S. 456. Auch mag wohl ein altes Bild, wenn es der Bedeutung seines Namens nicht mehr genugsam entsprach, durch ein neues deutlicheres Bild ersetzt worden sein, so vielleicht im Falle des Jod, s. ob. ebenda; wie ja auch die alten Buchstabennamen in einzelnen Fällen später durch neue Namen ersetzt worden sind, z. B. Nāḥāš durch Nūn im Kanaʿanäischen, Jōd durch Jāman im Aethiopischen.

Durch solche nachträglichen Umgestaltungen würde sich manche bisher noch unerklärliche Differenz zwischen der phönizischen und der südsemitischen Schrift erklären.

Über die Differenzierung der Buchstaben Hē, Tāw und Schin ist schon oben S. 459 gesprochen worden. Es spricht, wie gesagt, manches dafür, daß sie, sei es in einem Falle (Hē) oder in allen Fällen, erst nach der Trennung des südsemitischen Zweiges vom phönizisch-kanaʿanäischen Hauptast erfolgt sei. Bei dem letzteren würde das dann voraussichtlich nicht mehr auf aegyptischem Boden, sondern bereits in Kanaʿan geschehen sein. Es ist vielleicht ein nicht gar zu unwahrscheinlicher Gedanke, den Bertholet anregte, mit der endgültigen Ausgestaltung des phönizischen Alphabets auf dem Boden Kanaʿans die Tatsache in Zusammenhang zu bringen, daß die palästinensische Stadt Dabîr im Stamme Juda in alter Zeit vor der Einwanderung der Israeliten „Schriftstadt“ (hebr. *Kirjat-sēpher*, in der Septuaginta übersetzt *ἡ πόλις τῶν γραμμάτων*) geheißen haben soll [1]). Sie mag bei jener Ausgestaltung der Schrift eine besondere Rolle gespielt haben. Das Vorkommen eines entsprechend gebildeten Namens *Bt-ṯpr* (בֵּית־סֵפֶר „Schrifthaus“) unter andern palästinensischen Städten in einem aegyptischen literarischen Werk aus der Zeit Ramses' II. (Papyrus Anastasi I 22, 5), also aus dem 13. Jh. vor Chr., darf als Zeugnis für das Alter der Benennung gelten [2]).

1) Die griechische Umschreibung des hebr. Ausdrucks *Καριασσῶφαρ*, die auf eine Benennung „Schreiberstadt“ statt „Schriftstadt“ deuten würde, neben der Übersetzung an der Stelle Judic. 1, 11 (*Καριασσῶφαρ πόλις γραμμάτων*) ist, wie mir Rahlfs zeigte, nichts als eine der jüngern Rezension des Cod. Vaticanus (B) angehörende gelehrte Interpolation, die in der ältern Rezension des Cod. Alexandrinus (A) fehlt. Der Text lautete hier wie an der Parallelstelle Jos. 15, 15 ursprünglich einfach: *τὸ δὲ ὄνομα τῆς Δαβεὶρ ἦν ἔμπροσθεν πόλις γραμμάτων*, der Fassung des folgenden Verses (Judic. 1, 12 = Jos. 15, 16: *τὴν πόλιν τῶν γραμμάτων*) entsprechend. Littmann vermutet, daß die Interpolation *Καριασσῶφαρ* unter dem Einfluß des persischen *dᵉbīr* „Schreiber“ erfolgt sei, das nach Andreas bereits in der Arsazidenzeit vorkommen soll und also genügend alt dafür sein würde.

2) Die Behauptung von W. Max Müller (Asien und Europa S. 170), die Schreibung des Namens an dieser Stelle bestätige die oben erwähnte Form *Καριασσῶφαρ*, ist unzutreffend. Es steht lediglich *ṯpr* in der für Fremdwörter üblichen „syllabischen Orthographie“ da ohne Vokalbezeichnung, mit dem Ideogramm für schreiben (das Schreibzeug) und ohne Personendeterminativ, das, wenn „Schreiber“ gemeint wäre, unbedingt zu erwarten wäre.

7.

Was Zeit, Ort und Umstände der Entstehung des semitischen Alphabets betrifft, so scheint die neue Sinai-Schrift die beste Bestätigung für das, was ich darüber gesagt habe (Urspr. S. 135 ff.), zu sein. Das war, daß das phönizische Alphabet sehr wahrscheinlich in Aegypten bezw. in seinen Grenzgebieten von einem dort ansässigen semitischen Stamm, vermutlich im 17. Jh. von den sogen. Hyksos, erfunden und später, eventuell im Anfang des 16. Jh., nach Palästina gebracht worden sein werde.

Die Sphinx (Nr. 345), auf der die neue Sinai-Schrift neben echt aegyptischen Hieroglypheninschriften auftritt, hat sich in einem Teile des Tempels von Serabît el Châdem gefunden, der gegen Ende der 12. Dynastie (Ende des 19. Jh. v. Chr.) begründet und unter der 18. Dynastie (15. Jh. v. Chr.) vollendet worden ist. Petrie, der das höhere Alter des Gebäudes nicht erkannt hatte, wollte die Sphinx der letzteren Zeit zuweisen; er glaubte eine Bestätigung dafür in dem Sandsteinmaterial zu finden, das zu keiner andern Zeit als unter Thutmosis III. (1501—1447 v. Chr.) gebraucht worden sei, und in dem Auftreten der neuen Schrift über der Mine L, die er in die gleiche Zeit setzen wollte.

Gardiner ist seinerseits geneigt, eher an die erstere Zeit (Ende der 12. Dynastie) zu denken, da die Darstellung des Gottes Ptaḥ auf der Stele Nr. 351 der auf den Denkmälern der 12. Dynastie zu Serabît el Châdem üblichen entspricht, die sich von der ebenda später unter der 18. Dynastie üblichen deutlich unterscheidet. Der Umstand, daß zu Serabît el Châdem in den Inschriften aus der Zeit Amenemmes' III. (1849—1801 vor Chr.) und nur in diesen öfter von Asiaten (*ʿꜣm.w*), näher bezeichnet als Leute von *Rtnw* (Syrien, einschließlich Palästinas), die Rede ist, die die aegyptischen Expeditionen zum Sinai begleiteten, ist ihm eine Bestätigung für diese Vermutung. Er meint, es sei wohl nicht zu phantastisch, in dem auf mehreren Stelen dieser Zeit genannten „Bruder des Fürsten von *Rtnw*", namens *Ḫbdd* oder *Ḫbddm*[1]), oder seinem Gefolge die Urheber der Denkmäler mit der altsemitischen Schrift zu vermuten. Gegen diese letztere Vermutung kann man indeß geltend machen, daß es sehr zweifelhaft erscheinen muß, ob sich unter der starken Herrschaft Amenemmes' III. Semiten bereits die Freiheit zum Setzen ihrer Denkmäler in den aegyptischen Tempel- und Minenanlagen des Sinai hätten nehmen dürfen. Sie scheinen nach den Funden der Petrie'schen Expedition in dieser

1) Vgl. Petrie, Researches in Sinai S. 118.

Zeit noch aegyptische Denkmäler gesetzt zu haben[1]) oder sich mit ihrer Nennung auf den Denkmälern der Aegypter begnügt zu haben.

Für Gardiner's Meinung oder zum mindesten für das höhere Alter der Denkmäler könnte noch ein Punkt sprechen. Die sinnwidrige Aufrechtstellung horizontaler Zeichen, wie sie sich bei den Bildern des Auges und der Hand in der neuen Sinai-Schrift beobachten läßt und auch der spätern semitischen Schrift eigentümlich zu sein scheint (s. ob. S. 455 ff.), ist eine spezifische Eigentümlichkeit gerade des mittleren Reichs (Dyn. 11—14) und dem neuen Reiche (Dyn. 18) wieder völlig fremd[2]). Die Neigung zu einer solchen Behandlung der Bilder würde der semitischen Schrift, wenn ihre Wurzeln bis in die Zeiten des mittleren Reiches zurückgingen, sozusagen in die Wiege gelegt worden sein.

Wie dem nun auch sei, in die Zeit zwischen 1850 und 1500 vor Chr. werden die Sinai-Denkmäler mit der neuen Schrift jedenfalls gehören. In eben diese Zeitspanne fällt aber auch die Hyksosinvasion, mit der man die Entstehung der semitischen Buchstabenschrift in erster Linie in Zusammenhang zu bringen hatte. Vielleicht birgt eines jener Denkmäler sogar den Beweis für diese Vermutung oder jedenfalls die Lösung der Datierungsfrage. Die mehrfach erwähnte Sphinx trägt zwischen den Klauen und auf der Schulter auch zwei aegyptische Inschriften, einen unleserlichen Königsnamen („Horusname") und das dazu gehörige Prädikat „geliebt von Hathor, der Herrin des Malachits", das mit ihm verbunden die Bedeutung einer Dedikation hat: „König X. weihte dies der Hathor, Herrin des Malachits".

Die Vermutung ist nicht abzuweisen, daß die beiden kurzen semitischen Inschriftzeilen zu beiden Seiten der Sphinx die Übersetzung oder wenigstens eine Paraphrase dazu enthalten, zumal die eine, wenn nicht beide[3]), nach Gardiner's scharfsinniger

---

1) Z. B. den Obelisken der drei Semiten Jehanem, Baascha und Keni (wie Petrie die Namen vokalisiert) Petrie, Researches in Sinai Fig. 121.

2) So können es sich z. B. nur gewisse Inschriften des mittleren Reiches erlauben, der Wasserlinie (*n*) gelegentlich die unnatürliche Stellung ⦚ zu geben, Louvre C. 1, 8. 14. 16. Leid. V. 3 (Dyn. 13/4). Sharpe Eg. Inscr. I 25. Berlin 13772; desgl. dem Munde (*r*) () Louvre C. 1, 4. 16. LD. II 123 d. 144 s; desgl. dem Korbe, der die Worte für Fest determiniert, Leid. V. 4, 11. Berlin 13772.

3) Der einen fehlt das Ende; es ist daher möglich, daß sie nicht auf das Femininum Ba'alat, sondern auf das Maskulinum Ba'al endigte, das dann eventuell Bestandteil eines Personennamens sein könnte.

Deutung ja wirklich mit dem Worte Baʿalat, dem semitischen Äquivalent des Namens der Göttin, endigt. Wenn man nicht annehmen will, daß entweder die semitischen oder die aegyptischen Inschriften erst nachträglich auf das bereits in anderer Sprache beschriftete Werk gesetzt worden seien, wofür nichts spricht, so wird man in der Sphinx, dem traditionellen Abbild der aegyptischen Könige, doch wohl oder übel die Weihung eines semitischen Herrschers von Aegypten zu vermuten haben, das wäre also eines Hyksoskönigs [1]).

Daß die Urheber der Sinai-Denkmäler mit der neuen Schrift, obwohl semitischer Nationalität, aus Aegypten gekommen sein werden, hat Petrie mit Recht betont und scheint auch von Gardiner vorausgesetzt zu werden (s. ob. S. 465). Die bilinguen Inschriften der Sphinx und die Darstellung des Gottes Ptaḥ auf der Stele Nr. 351 sprechen zu stark dafür. Den am Sinai ansässigen Beduinen wird man Denkmäler und Schrift der Art kaum zutrauen; sie müßten dann auch gewiß in größerer Zahl auftreten. Aller Wahrscheinlichkeit nach rühren sie von Leuten her, die mit den Aegyptern zum Ausbeuten der Minen dorthin kamen, wie jene *ʿ3m.w* von *Rtnw*, von denen die Inschriften aus der Zeit Amenemmes' III. solches bezeugen. Seit der Mitte der 12. Dynastie hat das Niltal augenscheinlich eine immer stärker werdende Einwanderung von Semiten erlebt, die bei den Aegyptern Dienste als Söldner oder Diener suchten [2]). Es sind die Vorläufer der bald nach dem Ende der 12. Dynastie einbrechenden Hyksos gewesen, ähnlich wie die germanischen Söldner im Römischen Reiche die Vorläufer der Gothen und Vandalen gewesen sind.

Sollten die Denkmäler aber von Semiten herrühren, die unabhängig von den Aegyptern und nicht von Aegypten aus die Minen am Sinai ausgebeutet und sich in dem etwa zeitweilig von den Aegyptern verlassenen Heiligtum von Serabît el Châdem eingenistet hätten [3]), so könnte das doch eben wieder nur in der Zeit zwischen der 12. und der 18. Dynastie, zwischen 1780 und 1580

---

1) Die Horusnamen der Hyksoskönige sind uns größtenteils noch unbekannt. Die Möglichkeit, daß der kurze unleserliche Name einem der Könige dieser Reihe (Dyn. 15/6) gehörte, besteht also. Daß er keinem Könige der 12. Dynastie gehört, ist sicher; also könnte neben den Hyksos eigentlich nur noch einer der obskuren Könige der 13. oder 14. Dynastie in Betracht kommen.

2) Vgl. das bekannte Bild von Benihassan und die Abrahamsage.

3) Es wäre nur möglich unter der Voraussetzung, daß der Horusname auf der Sphinx nicht gleichen Alters wie die semitischen Inschriften desselben Denkmals sei.

vor Chr. geschehen sein, in der Aegypten durch innere Wirren zerrüttet war und nach außen kraftlos dastand, sodaß es eben deshalb leicht die Beute der Hyksos werden konnte. Vorher und nachher hatten die Aegypter unter den genannten beiden Dynastien ihre Hand zu fest auf dem Sinaigebiet, als daß eine solche fremde Besitzergreifung und Betätigung in den Minen hätte stattfinden können.

So vereinigt sich denn alles zu dem Schlusse, daß die altsemitische Buchstabenschrift, wie sie Petrie und Gardiner am Sinai gefunden haben, auf Semiten, die in Aegypten in der Zeit zwischen dem mittleren und dem neuen Reiche ansässig waren, zurückgehen wird, also ganz das, was ich für die Entstehung des phönizischen Alphabets auf anderm Wege erschließen zu müssen glaubte.

8.

Die Entstehung des altsemitischen Alphabets, wie sie sich jetzt vor unsern Augen darstellt, hat übrigens eine um mehr als anderthalb Jahrtausende jüngere Parallele gehabt, die in mehr als einer Beziehung lehrreich ist, in der Entstehung der sogen. meroitischen Buchstabenschrift, die uns zur römischen Kaiserzeit auf den Denkmälern Nubiens entgegentritt [1]).

Diese meroitische Schrift, ein Alphabet, das nicht direkt vom phönizischen Alphabet abstammt, vermutlich aber unter dem suggestiven Einfluß einer aus diesem abgeleiteten Schrift, der griechischen, entstanden ist (ähnlich wie die altpersische Keilschrift unter dem Einfluß der aramäischen Schrift aus der assyrisch-babylonischen Keilschrift), liegt in zwei Erscheinungsformen vor.

Einmal haben wir da eine kursive Schreibschrift, die der aegyptischen demotischen Schrift sehr ähnelt und zum mindesten zur Hälfte ihres Zeichenbestandes von 23 Buchstaben auch offensichtlich von ihr abhängt. 13, wenn nicht 16, aegyptische Zeichen finden sich in ihr mit geringer Veränderung der Form und unter Beibehaltung ihres alten Lautwertes wieder. Daneben enthält sie aber auch einige andere Zeichen, die zwar aegyptischen Zeichen äußerlich gleich sehen, aber im Meroitischen einen ganz anderen Lautwert haben (*e*, *i*) und wieder andere, die auch in ihrer Form ganz fremdartig aussehen (*r*, *t*, *q*).

Dieser Kursive steht eine spezifische Denkmälerschrift zur

1) Entziffert von F. Ll. Griffith. Eine Übersicht über den Zeichenbestand findet man in seinen Meroitic Inscriptions I (Archaeol. Survey of Egypt Vol. 19), S. 49.

Seite, die aus der aegyptischen Hieroglyphenschrift abgeleitet ist und wie diese aus im allgemeinen deutlich erkennbaren Bildzeichen in aegyptischer Zeichenweise besteht. Diese lediglich auf die offiziellen Tempelskulpturen beschränkte meroitische Hieroglyphenschrift verwendet die aegyptischen Zeichen, von denen nur wenige geringfügige Veränderungen in ihrer Gestalt erfahren haben (*e*, *r*, *ḫ*), im allgemeinen mit einem ihrem ursprünglichen Gebrauche entsprechenden Lautwert, also anders als die altsemitische Sinai-Schrift. Die Zeichen sind teils die alten aegyptischen Buchstabenzeichen selbst (*p*, *m*, *r*, *ḫ*, *q*, *t*), teils sind es zu Buchstabenhomophonen entwertete alte mehrkonsonantige Schreibungen, die auch im späteren Aegyptisch ähnlich gebraucht werden (*n* + *n* = *n*, *s* + *s* = *s*, *j* + *j* = *j*, *nn* = *ñ*, *wꜣ* = *w*, *bꜣ* = *b*, *šꜣ* = *š*, *rw* = *l*) oder gebraucht werden könnten (*tꜣ* + *h* = *t*, *wḏꜣ.t* „heiles Auge“ $=$ *z*). Nur in einem Falle (*k*) scheint wirkliche Akrophonie vorzuliegen und auch da wohl nur scheinbar[1]).

Neben diesen ganz nach den alten Grundsätzen der aegyptischen Schrift gewählten Buchstabenzeichen stehen nun 5 Zeichen, deren Bewertung durchaus rätselhaft ist, nämlich das Zeichen für *tê* (Horn oder Zahn?) und die 4 Vokale, die ja der aegyptischen Schrift fehlten:

a, bezeichnet durch den sitzenden Mann, der im Aeg. das Determinativ für Person, insbesondere auch der 1. Person Singularis bildet.

e, bezeichnet durch die Straußenfeder, die im Aeg. den Wert *šw* hat.

ê, bezeichnet durch den Ochsenkopf, der dem altsemitischen Aleph gleicht; im Aeg. Ideogramm für Rind.

i, bezeichnet durch einen stehenden Mann, der die eine Hand erhebt; im Aeg. Ideogramm für Rufen, insbesondere auch Determinativ der Interjektionen (s. ob. S. 442).

Das Auftreten des Ochsenkopfes, der im semitischen Alphabet so bezeichnend hervortritt, hier unter diesen 4 von dem Meroiten eigens ausgewählten und selbständig bewerteten Zeichen berührt sehr eigentümlich. Es ist um so befremdender, als der Ochsenkopf gerade in der späteren Hieroglyphik kaum noch vorkommt. Man

---

1) Der Gebrauch des Bildes der Gans für *k* wird auf die aegyptische Schreibung des Gottesnamen *Kηβ* (alt *Gbb*) zurückgehen, die aus dem Bild der Gans und dem Buchstaben *b* (ihrem phonetischen Komplement) bestand. Vermutlich hat man dabei aber — das werden wir aus dem meroitischen Gebrauch zu lernen haben — die Gans später einfach als Bezeichnung des *k*-Lautes genommen.

könnte versucht sein, an irgendwelche Beziehungen zu Abessinien zu denken, hätte das Aleph-Zeichen sich nicht gerade im Südsemitischen fast bis zur Unkenntlichkeit seines ursprünglichen Bildes verändert, hätte nicht gerade dort die Vokalbezeichnung durch selbständige Zeichen ganz oder so gut wie ganz gefehlt[1]) und wären bei den anderen Zeichen gleichfalls Spuren eines solchen Einflusses zu bemerken. So wird man denn wohl in der Wahl des Ochsenkopfes durch den Meroiten nur eine merkwürdige psychologische Parallele zu dem gleichen Schritt des alten Semiten zu sehen haben.

Eine andere Erscheinung, in der sich das meroitische Hieroglyphenalphabet gleichfalls überraschenderweise dem altsemitischen Alphabet an die Seite stellt, ist die Schriftrichtung. Im Meroitischen wird gleichfalls linksläufig geschrieben bezw. gelesen, wie es im Aegyptischen das Normale und in der Kursive das allein mögliche ist, aber die Bilder blicken nach links, nach dem Ende der Zeile hin, im Gegensatz zum Aegyptischen und zu fast allen andern alten Hieroglyphenschriften. Auch hier kann wohl nur von einer psychologischen Parallele die Rede sein, da die semitische Schrift ja zur Zeit, als die meroitische entstand, seit mehr denn einem Jahrtausend (zum mindesten für den ihrer Geschichte Unkundigen) den Charakter einer aus Bildern bestehenden Schrift verloren und den einer Lineärschrift angenommen hatte.

9.

Seiner Behandlung der neuen Sinai-Schrift hat Gardiner eine allgemeinere Erörterung des Problems der Herkunft der semitischen Schrift vorausgeschickt. Sie berührt sich naturgemäß in vielem mit dem, was ich in meiner Arbeit über den Ursprung des Alphabets gesagt habe. Ich freue mich konstatieren zu können, daß wir uns überall in völliger Übereinstimmung befinden.

Das gilt insbesondere auch von der Wertung der semitischen Buchstabennamen. Auch Gardiner tritt auf das Entschiedenste dafür ein, daß diese Namen ein kostbares altes Gut sind; daß sie nicht willkürlich gewählte Benennungen gleich den Baumnamen im russischen Alphabet oder den *nick-names* der englischen Fibeln (s. Urspr. S. 143) sind, sondern mit der Bildbedeutung der Buchstaben-

1) Die Bezeichnung der Diphthonge durch die Konsonanten *w* und *j* im Sabäischen ist natürlich keine Ausnahme; *u* und *i* der semitischen Diphthonge sind gewiß ebenso konsonantischen (halbvokalischen) Ursprungs wie im Aegyptisch-Koptischen.

zeichen aufs engste zusammenhängen, d. h. also eben die Gegenstände nennen, die die Bilder darstellen; eine Auffassung, die jetzt durch die Deutung der neuen Sinai-Schrift ihre schönste Bestätigung gefunden hat.

Die Argumente, die Gardiner dafür anführt, sind z. T. neu und verdienen, wie mir scheint, alle Beachtung. Die Art, wie er die Vertreter der entgegengesetzten Meinung ad absurdum führt, ist in ihrer Kürze und Schärfe einfach glänzend. Denen, die geneigt waren, ohne weiteres überall da, wo Name und Bild eines Buchstaben nicht übereinstimmen oder der Name sinnlos erscheint, eine Umbenennung anzunehmen, wie sie ja in der Tat in einzelnen Fällen stattgefunden hat, stellt er den gesunden Grundsatz entgegen: Ob uns die Namen passen oder nicht, wir haben sie als gegeben zu betrachten. Gerade da, wo sie zum Bilde nicht stimmen, muß dieser Umstand sie für uns unantastbar machen. Sie können da wertvolle Zeugnisse für Veränderungen sein, welche die Zeit an der Form des Buchstabens hervorgerufen hat und durch welche die ursprüngliche Übereinstimmung zwischen Bild und Namen zerstört worden ist. Wo Bild und Name trotz der starken Abnutzung, die die Bilder im Gebrauch notwendig erfahren mußten, noch aufs Schönste übereinstimmen, ist ein Verdacht gegen das Alter des Namens eher berechtigt, als da, wo sie nicht übereinstimmen. Die Übereinstimmung konnte, wo sie verloren war, unter Umständen durch Umdeutung und Umbenennung, eventuell auch durch Umgestaltung des Zeichens wiederhergestellt werden. Die Diskrepanz dagegen ist der beste Beweis, daß kein solcher künstlicher Eingriff in das historisch Gewordene erfolgt ist.

Gegen diese gesunden Grundsätze verstößt Cowley, wenn er den Fisch in der Sinai-Schrift wegen des kanaʿanäischen Wortes *dāg* „Fisch“ = *d*, den von Gardiner als Schin gedeuteten Bogen ohne Sehne (Gebirgsrücken) wegen *ḳešet* „Bogen“ = *ḳ* setzt, obwohl die Namen dieser beiden Buchstaben Dāleth und Ḳōph lauten und also auf ganz andere Gegenstände deuten.

Ein Zeugnis für das Alter der phönizischen Buchstabennamen will Gardiner (a. a. O. S. 10) in der Verwendung der Zeichen 'Aleph, Hē und ʿAjin für die Vokale *a*, *e*, *o* durch die Griechen erkennen. Er meint, daß hier die semitischen Konsonantenzeichen von den Griechen nach dem gleichen akrophonischen Prinzip auf Grund ihrer Namen bewertet worden seien wie einst bei den Semiten. 'Aleph als *a*, weil sein Name für das griechische Ohr mit *a* begann, ein Gedanke, den schon Praetorius gelegentlich ausgesprochen habe; ebenso Hē als *e*. Für das ʿAjin ist G. geneigt,

eine unter dem Einfluß des Kehllautes nach *o* gefärbte Aussprache des *a* anzunehmen, wofür er sich auf Brockelmann, Grundriß der vergl. Gramm. der semit. Sprachen I § 74 d, *β. γ* beruft[1]).

Dasselbe Prinzip würde die Griechen dann später, nach der Psilose des *h*, zur Verwendung des Hētha für offenes *ē* (*ä*) geführt haben.

Mit dieser Erklärung würde auch für Zweifler die Coexistenz der phönizischen Buchstabennamen und der Rezeption des Alphabets durch die Griechen bezeugt werden. Für die meisten wird es eines solchen Beweises aber kaum noch bedürfen, da die Buchstabennamen ebenso wie die Reihenfolge des Alphabets vernünftigerweise mit dem Alphabet zusammen und nicht später, womöglich nach Jahrhunderten, übernommen sein werden.

10.

Das akrophonische Prinzip, das hiernach in der griechischen Schrift noch ebenso lebendig gewesen wäre wie in der phönizischen Schrift bei deren Entstehung, hat, wie ich in meiner Arbeit zeigte, den Aegyptern bei der Entstehung ihrer Buchstaben fern gelegen. Daß es auch später bei der Verwendung von entwerteten mehrkonsonantigen Zeichen als Buchstabenhomophone noch keine Rolle gespielt hat, habe ich an dem späteren Zeichen für *f* gezeigt (Urspr. S. 123) und auch im Exkurs 15 durch mehrere Beispiele belegt. Ich bemerkte indeß, man könne sagen, der Aegypter habe das akrophonische Prinzip gewissermaßen unbewußt und unabsichtlich gefunden, wie er die Buchstaben selbst ungesucht erfunden hatte (Urspr. S. 128).

Ich hätte hinzufügen können, daß es auch Anzeichen dafür gibt, daß sich die Aegypter dieser Erfindung später selbst bewußt

---

1) Die Analogie von Bēth (*Βῆτα*) > *bai̯t* würde für das ʿAjin wohl eher eine Aussprache *ʿēn* > *ʿai̯n* erwarten lassen. Vielleicht bezeugt aber, wenn G.'s Gedanke richtig ist, umgekehrt die griechische Verwendung des Buchstaben als *o*, daß bereits damals bei der Rezeption des phön. Alphabets durch die Griechen zwischen den Buchstabennamen Bēth und ʿAjin dieselbe unerklärliche, aber von uns hinzunehmende Differenz bestanden hat, wie später. Lidzbarski meint, daß sich im Namen ʿAjin (*ʿai̯n*) die diphthongische Aussprache *ai* unter dem Einfluß des Kehllautes länger gehalten haben könne, als in Bēth (*bēt* > *bait*) und daß die Griechen den Namen *οιν* gehört haben mögen; in der Tat sei die Wiedergabe des ʿAjin-Lautes durch *o* später in griechischen Transskriptionen nicht selten, z. B. *οεγη* = עגא *ʿegē* (Ephemeris II 277 m). Unerklärt bleibt auf alle Fälle, weshalb der Buchstabe nicht seinen semitischen Namen behalten hat, wie das Alpha, also *'Αιν* oder *'Οιν* lautete statt *οὖ* (d. i. nach Ed. Hermann geschlossenes *ō*). Liegt hier Analogie zu *εἶ* = *Hē* vor oder was?

gewesen sind. So wenig die Akrophonie in der normalen Schrift bis in die spätesten Zeiten hin zur Geltung kommt, so scheint sie doch in einer Abart der Hieroglyphenschrift, der sogen. aenigmatischen Schrift oder Geheimschrift[1]), die die hieroglyphischen Bilder absichtlich nicht mit ihrem historischen Werte verwendet, sondern in spielerischer Weise mit neuen Werten versieht[2]), verschiedentlich angewendet zu werden. So wird in solchen spielenden Tempelinschriften der griechisch-römischen Periode das Bild des Obelisken (*ṯḫn*) für *t* verwendet, das der Lotosblüte (*nḫb*) für *n*, das des fliegenden Sonnenkäfers (*ʿpj*) für *ʿ*, das Bild des Zweizacks (*śn*) für *s*, das Bild der Lunge (*smꜣ*) für *s*, das Bild des Vogels *nḥ* für *n*, das Bild des Korbes (*nb*) für *n*, das Bild des Sitzes (*nś.t*) für *n* usw. In „änigmatischen" Inschriften aus älterer Zeit scheint diese akrophonische Verwendung der Bilder durch den Gebrauch des Tierfelles (*knm.t*) für *k*, des Speichels (*tf*, *pśg*) für *t* oder *p*, des Eis (*św ḥ.t*) für *s* vertreten zu sein.

Die Zahl der wirklich sicheren Fälle einer solchen akrophonischen Zeichenverwendung, in denen keine andre Erklärung möglich erscheint, ist indeß nur klein. In den meisten Fällen aus griechisch-römischer Zeit, in denen sie sonst vorzuliegen scheint, handelt es sich um die Bilder von einkonsonantig gewordenen Worten, bei denen die natürliche Erklärung durch lautliche Entwertung wie bei den Buchstabenhomophonen der normalen Schrift möglich ist, z. B. wenn das Bild der Wahrheit (*mꜣʿ.t*, kopt. *mĕ*) für *m* gebraucht wird.

Unter den Beispielen, für die es zur Zeit nur die akrophonische Erklärung gibt, wie auch unter diesen nach Art der normalen Buchstabenhomophone zu erklärenden Fällen finden sich bemerkenswerterweise wieder verschiedene, in denen dem betr. Buch-

1) S. hierzu meine Bemerkungen bei Northampton, Spiegelberg, Newberry, Report on some excavations in the Theban Necropolis during the winter of 1898—9, S. 3* ff.

2) Vielfach liegt dabei eine spielerische Vertauschung mit Bildern synonymer Worte vor, wie z. B. wenn der Stierschenkel (*ḫpš*) statt des menschlichen Armes (*ʿ*) für *ʿ*, der Falke (*Ḥr*) statt der fliegenden Gans (*pꜣ*) für *p*, die Gans (*sꜣ*) oder der Adler (*ꜣ*) statt der Wachtel (*w*) für *w*, der Finger (*ḏbʿ*) statt des Armes (*ʿ*) für *ʿ*, der kreisrunde Kuchen und das Brot im Napf (*t*) statt des Brotes (*t*) für *t*, die Dattel (*bnr* „süß") statt des Baumes (*iꜣm* „angenehm") für *m*, die oberaegyptische Krone (*ḥḏ.t*) statt der oberaeg. Pflanze (*św.t*) für *s*, das Wasserbecken (*mr*) statt der Wasserlinie (*n*) für *n*, die Pflanze (*ḫn*) statt des Schilfblattes (*i*) für *i* gebraucht wird. Es ist möglich, daß sich eines oder das andere der im Folgenden genannten Beispiele für scheinbar akrophonischen Gebrauch in Wahrheit auch auf diese Weise erklärt.

staben ein vokalischer Laut voranging, der bei der Bewertung unberücksichtigt gelassen ist, wie in dem Beispiel von *ăf* „Fleisch“, dessen Bild als Homophon für *f* gebraucht wird. So heißt der Gott Osiris, dessen Bild spielerisch für *s* gebraucht wird, *Usīre*, der Horizont (alt *ꜣḫ.t*), dessen Bild als *ḫ* dient, *aḫe*, der Geistervogel, dessen Bild ebenfalls als *ḫ* verwendet wird, *īḫ*, usw.

Wie alt die „aenigmatische“ Schrift ist, ist ungewiß. Am Anfange des neuen Reichs, unter der 18. Dyn. tritt sie uns bereits verschiedentlich in Anwendung entgegen; vermutlich wird sie also mindestens noch in die Zeit des mittleren Reichs zurückreichen. Daß sie nicht älter als diese Periode war, könnte vielleicht aus der Verwendung des Bildes des Phallus für den Buchstaben *t* zu schließen sein, die bereits in der 18. Dyn. ebenso üblich ist wie in griechisch-römischer Zeit; denn sie kann nach unserer Kenntnis eigentlich wohl nur auf das Wort *ṯꜣ* „Mann“ „männlich“ zurückgehen und dürfte, wenn das der Fall ist, also den Übergang des alten *ṯ* in *t* voraussetzen, der erst im mittleren Reich zu beobachten ist.

Wie dem nun auch sei, jedenfalls war die Akrophonie den Aegyptern zur Zeit, da die Semiten sich ihr Konsonantenalphabet bei ihnen schufen, gegen Ausgang des mittleren Reiches, bereits bewußt geworden, sodaß die Semiten auch hinsichtlich dieses im übrigen sehr nahe liegenden und sich fast von selbst anbietenden Prinzipes unter dem Einfluß ihrer aegyptischen Lehrmeister gestanden haben könnten.

Nachtrag zu S. 447, 13. Gegen die oben vorgeschlagene Erklärung des ionischen Buchstabennamens *Σίγμα* könnte man die Benennung desselben Buchstaben bei den Dorern *Σάν* (Herodot 1, 139) geltend machen, die bisher mit dem phön. Namen Schin zusammengebracht wurde, und auf die Möglichkeit verweisen, den Namen *Σίγμα* entweder, wie es bisher meist geschehen ist, auf den phön. Namen Samekh zurückzuführen, wogegen indeß die Form des Sigma und seine Stelle im Alphabet sprechen, oder, wie das unter Anderen Roberts wollte, von dem onomatopöetischen Verbum *σίζω* „zischen“ (Perf. *σέσιγα*, Fut. *σίξω*, *σιγμός*, *σίξις* „Zischen“, dies alles in Wahrheit vielleicht nur wegen des Namens *Σίγμα* so gebildet?) abzuleiten und als „Zischlaut“ zu erklären. Daß das letztere für den Ursprung des Namens im Ernste nicht in Frage kommen kann, lehrt die Tatsache, daß der Name *Σίγμα* in älterer Zeit (noch bei Plato) ebenso indeklinabel ist, wie die andern auf *α* ausgehenden Buchstabennamen; erst spät wird er dekliniert und scheint dann

in der Tat in einer Art Volksetymologie von σίζω abgeleitet worden zu sein. Daß andererseits der dorische Name Σάν in dieser seiner Form kaum der ursprünglichen Reihe der bei der Rezeption des phönizischen Alphabets gebildeten griechischen — nach Ed. Hermann's Feststellung über die Namen Πεῖ und Βῆτα (s. unten) vermutlich eben ionischen — Buchstabennamen angehört haben kann, macht das Fehlen der Endung α wahrscheinlich. Es ist sonst nur bei den für das griechische Ohr vokalisch ausgehenden Buchstabennamen (*Εἶ*, *Μῦ*, *Νῦ*, *Οὖ*, *Πεῖ*, *Ῥῶ*, *Ταῦ*, *Βαῦ*) zu konstatieren. Der Name Σαμπῖ des nur noch als Zahlzeichen für 900 hinter dem Omega verwendeten Zeichens, das man in dem für σσ gebrauchten Buchstaben T in einigen kleinasiatischen Inschriften hat erkennen wollen, ist bekanntlich jung (Larfeld, Handb. der griech. Epigraphik I S. 358).

Auf die Frage, ob die in älteren dorischen Inschriften des 7. und 6. Jh. außerhalb Kleinasiens übliche Form des San M, die sich von der später allgemein üblichen ionischen Σ nur durch die Stellung unterscheidet, wirklich, wie man auf Grund der Abecedare von Formello meist annimmt, auf das Ṣadē zurückgeht und nicht vielmehr von Haus aus mit dem Sigma (Schin) identisch war, kann ich mich hier nicht einlassen.

Zu dem oben S. 447 anfangs ins Auge gefaßten Vergleich des Sinai-Schriftzeichens mit einem sehnenlosen „nubischen" Bogen findet sich übrigens eine bemerkenswerte Parallele bei Athen. 454d; dort ist die Gestalt des griechischen Sigma mit einem skytischen Bogen verglichen.

Übersicht der im Vorstehenden erörterten semitischen Buchstaben.

Die Buchstabennamen Pi und Beta und die Erfindung der griechischen Schrift.

Von

Eduard Hermann.

Vorgelegt durch Herrn Sethe in der Sitzung am 23. Juni 1917.

Daß die griechische Schrift und die griechischen Buchstabennamen phönizischer Abkunft sind, darf als ein sicheres Ergebnis der Wissenschaft betrachtet werden, auf das die Nachrichten aus dem Altertum, die Buchstabenformen und die ungriechischen Namen führen. Noch nicht entschieden ist aber die Frage, bei welchem griechischen Stamm die phönizische Schrift zu dem griechischen Uralphabet umgebildet wurde. So einfach, wie Gercke Hermes 41, 543 und Wiedemann Z. öst. Gymn. 1908, 674 meinen, ist sie nicht zu beantworten. Die folgenden Bemerkungen bringen ebensowenig eine Lösung dieser schwierigen Frage, sind aber vielleicht nicht ungeeignet, künftiger Forschung vorzuarbeiten.

1. Der Name *Pi* lautete nach Ausweis inschriftlicher Überlieferung s. Meisterhans-Schwyzer Gramm. att. Inschr.[3] 5 fg. in Athen im 4. Jahrhundert v. Chr. *πεῖ*. Mit dieser Schreibung kann nicht ein alter Diphthong *ei* gemeint sein, da der Buchstabenname mit Diphthong ganz unbegreiflich wäre. *ει* kann hier nichts anderes bedeuten als in *εἰμί*, *φιλεῖτε*, d. h. die sonst nur in Ersatzdehnung und Kontraktion erscheinende sekundäre Länge *ẹ̄*, die sich durch größere Geschlossenheit von dem offeneren *η* unterschied. Dieses *η* kam aber in den Buchstabennamen ebenfalls vor z. B. in *βῆτα*. Während wir andere Buchstabennamen in verschiedenartiger Form kennen, *μῶ* neben *μῦ*, *ἦτα* neben *ἧτα* u. a., ist uns nichts davon bekannt, daß *πεῖ* und *βῆτα* ihren Namen irgendwann im Altertum geändert hätten. Nicht einmal der Verdacht liegt

nahe, daß eine Änderung vorgenommen worden ist. Der Name des Epsilon, der uns als *εἶ* überliefert ist, d. h. also *ẹ̄*, könnte die geschlossene Klangfarbe des *e* erst bei Scheidung der beiden *e*-Laute *ε* und *η* in der Schrift nachträglich erhalten haben. Auch mögen *φεῖ*, *χεῖ*, *ψεῖ*, *ξεῖ* auf *πεῖ*, und wenn *εἶ* schon vorhanden war, auch auf dieses gereimt worden sein. *πεῖ* ist also wohl der älteste Buchstabenname mit geschlossenem *ẹ̄* gewesen. Daß er selber erst auf einen der andern gereimt worden ist, kommt mir recht unwahrscheinlich vor. Ebenso wenig Anlaß liegt zu der Annahme vor, daß *βῆτα*, *ζῆτα*, *θῆτα* auf ein etwa erst später, seit Scheidung der *ē*-Laute in der Schrift, mit *ā* gesprochenes *ἦτα* gereimt worden seien. Dann hat aber das griechische Uralphabet schon *pẹ̄* mit *ẹ̄* und *bāta* mit *ā* enthalten. Demnach hat derjenige Stamm, bei dem das griechische Alphabet aufkam, den Unterschied zwischen *ẹ̄* (*ει*) und *ā* (*η*) gekannt.

Ob er auch die beiden langen *ō*-Laute, das geschlossene *ọ̄* und das offene *ǭ*, unterschied, muß dahin gestellt bleiben. Denn wenn auch beide in den Buchstabennamen wiederkehren: *ọ̄* in der Fortentwicklung zu *ū* in *οὖ*, dem alten Namen des Omikron, und *ǭ* in *ἰῶτα*, *ῥῶ* und *ὦ*, dem alten Namen des Omega, so ist doch die Möglichkeit nicht ganz ausgeschlossen, daß erst die Ionier durch ihre Unterscheidung der *o*-Laute in der Schrift das vor *Pi* stehende *O* mit geschlossener Aussprache *ọ̄*, später *οὖ* genannt haben. Das ist allerdings wenig wahrscheinlich angesichts der Tatsache, daß das neue Zeichen *ω* gerade für den offenen Laut gebraucht wurde. Immerhin läßt sich aus den Buchstabennamen nicht der sichere Schluß ziehen, daß der Erfinder des griechischen Uralphabets außer *ẹ̄* und *ā* auch *ọ̄* und *ǭ* sprach.

2. Auf den ersten Blick könnte es einfach erscheinen, mit Hilfe der gewonnenen Aussprachemerkmale den Erfinder des urgriechischen Alphabets in die griechischen Stämme einzureihen. Scharf geschieden sind die offenen und geschlossenen *ē*- und *ō*-Laute nur im Ionisch-Attischen; in den dorischen Mundarten in weitester Bedeutung scheint eine allmähliche Entwicklung zu schärferer Scheidung vorzuliegen (Thumb Handbuch der griech. Dialekte 202 fg.); die übrigen Mundarten, die im wesentlichen das Altachäische fortsetzen, kennen einen Unterschied der beiden Laute überhaupt nicht. Danach würde das Ionisch-Attische die meiste Aussicht haben, die Heimat eines Kadmos oder Palamedes zu sein. Die Dinge sind aber doch vielleicht nicht so einfach.

Das Böotische schreibt für alte und neue Längen *ει* bez. *ω*; danach waren hier die beiden *ē*-Laute vermutlich geschlossen,

die beiden ō-Laute offen. Im Thessalischen scheint es, nach der Schreibung ει und ου für beiderlei Laute zu urteilen, nur die geschlossenen Längen gegeben zu haben. Das Lesbische, das Ersatzdehnungslänge nicht einmal in der Beschränkung wie das Thessalische kennt, verwendet nur η und ω für alte und kontrahierte Längen. Im Arkadischen kamen ebenso wie im Eleischen nur η und ω zur Anwendung, was auf offenere Aussprache schließen läßt. Das Kyprische unterscheidet die beiderlei Längen zwar nicht, gestattet uns aber bei seiner Silbenschrift keinen Einblick in die Feinheiten der Aussprache. Der Schlußfolgerung, daß diese sechs im wesentlichen achäische Züge aufweisenden Mundarten die alten und neuen ē- und ō-Laute zusammenfallen ließen, würde das Kyprische natürlich nicht widersprechen. Es ist aber sehr fraglich, ob man dieses Zusammenfallen ins Urachäische verlegen darf, zumal da das Endergebnis in den sechs Mundarten nicht zusammenstimmt. Vielleicht gelingt es späterer Forschung genauer festzustellen, wann die ē- und ō-Laute in diesen Mundarten schon vor Einführung der ionischen Schrift zusammengefallen oder kaum unterschieden waren. Dann wird sich vielleicht auch eher sehen lassen als jetzt, welchem Stamm 'Kadmos' angehört haben kann, welchem nicht[1]).

3. Wenn nun im griechischen Uralphabet die Namen πε̄ und βῆτα zwei verschiedene ē-Laute enthielten, liegt die Vermutung nahe, daß der Erfinder der griechischen Schrift diese Verschiedenheit aus den phönizischen Namen herausgehört hatte. In gewisser Beziehung findet diese Vermutung ihre Bestätigung, wie mich Horovitz, Rahlfs und Sethe freundlichst belehrt haben[2]).

---

1) Vorhanden waren sekundäre Längen jedenfalls schon recht frühe, schon vor der Umwandlung des ᾱ in η, was zur Absonderung des Ionischen-Attischen geführt hat; auch das in Ersatzdehnung entstandene ᾱ wurde zu η in ἡμεῖς, σελήνη. Daß diese Ersatzdehnung besonders alt ist, ergibt auch die kretische Orthographie ἤμεν und Ähnliches im Theräischen, Rhodischen usw., s. Brause, Lautlehre der kret. Dialekte 146, Blaß SGDI III, 2, 148, Günther IF 32, 382 Anm. Bemerkenswert ist aber, daß diese Ersatzdehnung, die man doch ins Urgriechische hinaufverlegen wird, nicht gemeingriechisch ist; denn sie findet sich nicht im Thessalischen und Lesbischen. Andererseits zeigt wie die kretische, theräische usw. Orthographie so auch die ionische Lautgestaltung, daß die Kontraktion gleichartiger Vokale nach Ausfall von *s*, ι̯ jünger ist. Wir haben ionisch καρᾱδοκέω und κρέα, wogegen σέβη bei Aeschylus und σκέπη bei Herodian als Analogieformen aufzufassen sind (auf Grund jonischer Formen wie σέβεος, σκέπεος).

2) Den drei Herren danke ich auch die Bekanntschaft mit der einschlägigen semitischen Literatur.

Der Unterschied ist allerdings nicht derselbe, aber die den beiden Namen zugrunde liegenden Appellativa sind im Hebräischen in der Vokalisation wenigstens auch geschieden. Leider kennen wir ja gerade die Vokalisation des Phönizischen nicht; ich würde vermuten, daß die beiden Namen in der gebenden phönizischen Mundart dem griechischen *πε̄* und *βῆτα* recht nahe standen. Und zwar würde es mir am wahrscheinlichsten vorkommen, daß dies die Vokalisation des Status absolutus war (vgl. dazu Nöldeke Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft I, 135). Wie es kommt, daß die Buchstabennamen in der jetzigen hebräischen Aussprache bald den Status absolutus, bald den Status constructus, bald etwas Drittes aufweisen (*ʿAjin*, *Bēt*, *Pē*), werden die Semitisten zu untersuchen haben.

Wenn die Vermutung aufgetaucht ist, daß der Buchstabe *Zajin* einmal *Zet* hieß, was den Ölbaum bezeichnet, so stimmt hierzu nicht nur die griechische Wiedergabe des syrischen Alphabets aus dem 7. Jahrhundert (bei Nöldeke I, 128), die auf Versehen beruhen könnte, sondern auch die griechische Form *ζητα* mit einem *η*. Wie *ζῆτα* und *βῆτα* im Vokal übereinstimmen, so ist das auch der Fall mit hebräisch *bēt* 'Haus' und *zēt* 'Ölbaum'.

4. Die jüngeren griechischen Buchstabennamen *φεῖ*, *χεῖ*, *ψεῖ*, *ξεῖ* reimen alle auf *πεῖ* (und *εἶ*). Im lateinischen Alphabet, das die fremden Namen aufgegeben hat, ist dieser Reim zum Prinzip erhoben bei den Namen der Versschlußlaute außer bei *k*, *q*. *Be De* waren durch den ersten Teil der Wörter *βῆτα*, *δέλτα* leicht gegeben, *Te Ce Ge* kamen neu hinzu. Die nicht so leicht verklingenden Laute (Vokale, Nasale, Liquiden und *s*, s. W. Schulze SBA 1904, 760 fg.) bekamen ihren Namen wie griechisch *ε̄*, *ο̄* nach dem Laut selbst.

5. Aber nicht nur das lateinische und jüngere semitische Alphabete zeigen Buchstabennamen, die aus dem Laut und einem folgenden *e*-Laut zusammengesetzt sind (s. Nöldeke 131), sondern auch das kyprische Syllabar enthält etwas Ähnliches[1]). Ein auslautender Konsonant wurde durch das Silbenzeichen mit dem Vokal *e* wiedergegeben, *πτόλις* schrieb man *po·to·li·se*. Nur drei Konsonanten stehen im Griechischen im absoluten Auslaut *ν*, *ϱ*, *σ*, daher schrieb man *ne re se*. Auch für -ξ erfand man, wohl erst

1) Es sei noch bemerkt, daß bei dem russischen Buchstabieren, das Tolstoj in der kleinen Erzählung *Filipok* beschreibt (s. Berneker, Russisches Lesebuch² 17), wie mich K. Fritzler belehrt, kein *ē*, sondern ein *ə* dem Konsonanten angehängt wird.

veranlaßt durch das griechische ξ, ein einheitliches Zeichen, also im Auslaut ein *xe*. Nannte man das Zeichen etwa auch ξε̄ wie bei den anderen Griechen? Daß ein Zeichen ξ hier nichts Altes war, ergibt sich auch daraus, daß zum Teil noch zwei Zeichen geschrieben werden, s. Meister IF 4, 185 fg., ASGW 1909, 303, SBA 1910, 151.

Die Kyprer waren also nahe daran, von der Silbenschrift zur Buchstabenschrift überzugehen; sie brauchten nur überall die Zeichen mit *e*- für die Konsonanten zu verwenden. Besteht aber wohl irgend ein Zusammenhang zwischen der Schreibung *ne*, *re*, *se*, *xe* für -*ν*, -*ρ*, -*ς*, -ξ und den griechischen Namen auf ε̄: *πε̄*, *φε̄* usw.? Oder hat eine fremde Sprache, die wie das Französische ein auslautendes -*e* hatte verstummen lassen, mit seiner Schrift den Kyprern das Vorbild geliefert? Daß man vielleicht mit letzterem rechnen muß, lehrt Herbigs Hinweis (Kleinasiatisch-etrusk. Namengleichungen 34) auf die Tatsache, daß im Lykischen wie im Etruskischen hinter dem auslautenden Konsonanten gelegentlich ein überschüssiges *e* auftaucht.

Die Idee des Principats bei Cicero und Augustus.

Von

R. Reitzenstein.

Vorgelegt in der Sitzung vom 23. Juni 1917.

II.

Das Ziel, das der Diktator Caesar in den letzten Jahren verfolgt hatte, scheint einigermaßen klar: es war die Weltmonarchie in den Formen des hellenistischen, auf die Militärmacht begründeten Königtums, das in seiner vollen Ausgestaltung alle nationalen Schranken beseitigen mußte und unter dem als Reichsgott verehrten Herrscher nur Untertanen kennen konnte, die sich rechtlich im wesentlichen gleich stehen. Es war die volle Vernichtung des römischen Staates in seiner historisch gewordenen Form, die Verletzung aller nationalen Empfindungen. Den jedem Römer verhaßten, dem Griechen, wenigstens des Ostens, allerdings heiligen Titel König hat er annehmen, den Sitz der Herrschaft vielleicht wirklich nach dem Osten verlegen wollen. Sein fähigster General Antonius nahm diese Pläne zum Teil wieder auf. Was Octavian, sein Adoptivsohn, schuf, war nicht ein internationaler Weltstaat, sondern die Weltherrschaft des italischen Volkes, nicht eine Monarchie, sondern ein eigenartiges Gebilde, das man höhnend als Republik mit monarchischer Spitze bezeichnet hat und oft nur als Uebergangsform und Vermummung eines auf die volle Monarchie gerichteten Strebens faßt. Octavian selbst versichert, daß er die Republik, und zwar in der Form, wie sie in der besten Zeit der Vergangenheit gedacht war, wieder hergestellt habe[1]), und seine innere Politik steht zu der Caesars in scharfem Gegen-

1) Die Worte *optimus status (rei publicae)* in dem Edikt bei Sueton 28 und die Hoffnung *mansura in vestigio suo fundamenta rei publicae quae iecero* erwähne ich als besonders charakteristisch.

satz. Der Senat, den Caesar herabgedrückt und entwürdigt hatte, wird innerlich wieder gehoben und äußerlich in die alte Stellung eingesetzt, die Aristokratie, Caesars Todfeindin, der Octavian selbst in seiner Jugend die schwersten Wunden geschlagen hat, wird mit liebevoller Sorgfalt wieder belebt und erhält jetzt die alten Ämter und Ehren wieder zurück[1]). Was die geordnete Reichsverwaltung an Neuschöpfungen nötig macht, schiebt sich in unscheinbarer Form als Leistung des Princeps und seines Hausgesindes oder seiner Vertrauten ein; neue Amtsbezeichnungen werden tunlichst vermieden. Wohl hat Octavian auch Garantien verlangt, daß sein Einfluß sich innerhalb der alten Verfassung wirklich durchsetzen kann, aber sie knüpfen sich im wesentlichen an diese persönliche Leistung und die Amtsbefugnisse, die er im Rahmen jener alten Verfassung übernehmen kann[2]). Er spricht mehrfach davon, sie noch bei Lebzeiten aufgeben zu wollen, und nach seinem Tode ist lange im Senat darüber verhandelt worden, ob das Staatsinteresse verlange, daß diese Garantien und Leistungen wieder einer Person übertragen würden[3]). Der große Historiograph des römischen Kaisertums hat eine Zeit lang ernstlich geglaubt, sein Geschichtswerk mit innerem Recht erst bei diesem Uebergang des Principats innerhalb der Familie beginnen zu sollen; als er es herausgab, stand ihm freilich schon fest, daß er den Ausgangspunkt früher hätte suchen müssen.

Hat sich nun in dem Laufe der Untersuchung wirklich gezeigt, daß neben jener hellenistischen Idee der Militärmonarchie seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts eine angeblich altrömische Idee von dem Principat des besten Mannes steht, so können wir nicht nur begreifen, daß den Besten seiner Zeitgenossen Octavians Werk so erschienen ist, wie er selbst es darstellte, sondern auch die innere Notwendigkeit unter der es entstand klarer erkennen.

Wie jeder römische Große der Zeit hat Octavian zunächst persönliche Politik, und zwar unverhüllte Machtpolitik, getrieben. Als Erbe Caesars tritt er auf; er nennt sich Sohn des Gottes; dieser Adel ist der Rechtstitel, unter dem er einen Platz für sich fordert; die Soldaten seines Vaters sollen ihm eine Machtstellung

1) Wer emporkommen will, muß einen Stammbaum erfinden; der *princeps* betont stark, daß er der adligste Mann Roms ist.

1) Er meidet demonstrativ das Amt, an das Caesar seine Herrschaft geknüpft hat (es war inzwischen durch Gesetz aufgehoben als unrepublikanisch).

2) Gerade weil Augustus alle andern so weit überragt hat, muß man jetzt fragen, ob nicht wieder mehrere *principes* vorhanden sind, die sich in sie teilen sollten (Tacitus *Ann.* I 11).

begründen[1]). Aber in dem zwölfjährigen wechselvollen Ringen um diese Stellung, in dem er selbst sich vom sittenlosen Jüngling zum ernsten und reifen Manne entwickelt, wird seine Politik immer nationaler. An die Verwaltung Italiens hat er sich von Anfang an geklammert, hier in den Municipien und bei dem kleinen Mann zuerst Vertrauen und Liebe gefunden. Ungeheure Opfer hatte er dem durch lange Bürgerkriege zerrütteten Lande zumuten müssen, aber Großes auch für es erreicht, als die letzte Entscheidung herannahte. Sie fand ihn in scheinbar hoffnungsloser Lage; die ausschlaggebenden Beamten und ein Teil des Senates waren für seinen Gegner Antonius. Durch einen Staatsstreich mußte er ihre Macht brechen, sich an das Volk wenden und alle nationalen Empfindungen des waffenstolzen Italertums, die großen Erinnerungen seiner Vergangenheit und den Haß gegen den Osten wachrufen. Als erwählter Führer dieses Krieges, den das Volk für seine Weltstellung und sein Fortbestehen auf sich nehmen zu müssen empfand, hat Octavian dann den persönlichen Gegner niedergeworfen, seine Hausmacht in eigenen Besitz genommen und das Reich im Osten neu geordnet. Als er heimkehrte, hatte er allerdings mehr als jemals Caesar die äußere Macht, eine hellenistische Weltmonarchie zu errichten, und wie jener die klare Erkenntnis der Notwendigkeit einer einheitlichen Leitung des Reiches. Aber für den Plan Caesars fehlte die innere Möglichkeit[2]). Nur auf nationalem Boden und nur im

---

1) Es handelt sich zunächst schwerlich um mehr als das Wahren der *dignitas*, die ihm durch die Erbschaft und die Anerkennung der *acta Caesaris* zugefallen ist, schwerlich um klare Pläne und eine bestimmte Form der Herrschaft.

2) Nur durch einen unerhörten Treubruch an seinem Volke hätte er sich vollziehen lassen; die Anwendung seiner Stärke in der Gegenwart hätte notwendig die Schwäche der Monarchie in der Zukunft nach sich gezogen (vgl. Bismarcks Worte oben S. 400, 1). Antonius war nicht als Feind des Staates *(hostis)* erklärt; der Kampf gegen ihn fällt also unter den Begriff der *inimicitia* (vgl. das Wort des Asinius Pollio bei Velleius II 86 *mea in Antonium maiora merita sunt, illius in me beneficia notiora; itaque discrimini vestro me subtraham et ero praeda victoris).* Wer hierbei dem Octavian Treue schwur, begab sich in seine *fides (amicitia)*; das Verhältnis ist anders, als bei den Soldaten, die ihrem Feldherrn bereits geschworen haben. Tatsächlich sind die Formen für die Ankündigung der *inimicitia* fast pedantisch festgehalten worden; nur tritt für die sonst übliche Veröffentlichung fiktiver Reden notwendig die Veröffentlichung der „Briefe" ein; dadurch erklärt sich ihr uns befremdlicher Charakter. Eine Verletzung der *fides* in diesem Treuverhältnis scheint dem Römer als der schwerste sittliche Delikt und wäre für den Betrogenen die *iniuria,* die unbedingt Rache verlangt. Ihre hochherzige Wahrung, besonders dem seinerseits sehr unsicheren Senat gegenüber, ist das *meritum* des *princeps.* Da diese privaten Kriegserklärungen uns so seltsam erscheinen und bisher wenig beachtet sind, erwähne ich beiläufig, daß die *denun-*

Rahmen der Traditionen, die er selbst wieder wachgerufen hatte, ließ sich ein neues Staatswesen begründen. Bei dieser Erkenntnis und den an sie schließenden Erwägungen kann es in der Tat wichtig gewesen sein, daß eine Theorie schon bestand, welche den entscheidenden Einfluß eines einzelnen Mannes als einzige Gewähr der unerschütterlichen Dauer der Republik, als notwendige Forderung der Größe des Reiches und zugleich als Erneuerung der πάτριος πολιτεία Roms hinstellte. Freilich verlangte diese Theorie eine streng aristokratische Staatsverwaltung[1]), also den offenen Bruch mit Caesars Bestrebungen und eine gewisse Aenderung auch der bisher von Octavian befolgten Politik[2]); sie stellte gerade die Gegner von gestern unmittelbar neben den Herrscher. Aber an ein aristokratisches Staatswesen knüpften ja die großen Erinnerungen des Volkes, und nur so bot sich eine Möglichkeit, die Ueberwundenen zu versöhnen. Octavian hat lange gezögert und verhandelt und, was er endlich bot, deutlich als einen Verzicht bezeichnet, in dem man seine Hochherzigkeit und Seelengröße erkennen sollte. Der Beiname Augustus, mit dem er die Anerkennung als *princeps* empfing, zeigt, was er selbst mit letzterer Bezeichnung verbunden wissen wollte und was der Senat feierlich anerkannte: der inneren *dignitas*, welche die gleichzeitige Stiftung des goldenen Ehrenschildes in seiner Inschrift noch besonders anerkennt, wird die nie erhörte äußere Ehrung gezollt, die den höchsten Anspruch auf Rücksicht und Ehrfurcht (*verecundia*) gibt; mit der göttlichen Verehrung des hellenistischen Königs, wie sie Caesar für sich erstrebt hatte, hat der Name zunächst nichts zu tun.

In dem *Monumentum Ancyranum* (VI 21) drückt Augustus bekanntlich die Bedeutung dieser Anerkennung in den Worten aus: *post id tempus praestiti omnibus dignitate, potestatis autem nihilo amplius habui, quam qui fuerunt mihi quoque in magistratu conlegae*[3]).

---

tiatio inimicitiae später noch gegen Cornelius Gallus erfolgt ist (Sueton *Aug.* 66), sogar in der Form, daß er dadurch in den kaiserlichen Provinzen vogelfrei wird.

1) Nur der ἄριστος τῶν ἀρίστων ist zur Herrschaft berechtigt und verpflichtet; nur aus den *principes* kann der *princeps* hervorgehen.

2) Es ist charakteristisch, daß Octavian selbst den letzten Schritt, dem Volke die Beamtenwahlen zu nehmen, seinem Nachfolger überlassen hat. Die alten, innerlich längst gegenstandslos gewordenen Parteigegensätze sollten erst vergessen werden. Es wird mit der Gesetzgebung ähnlich stehen; auch hier wird die Beseitigung des Volkes schon auf einen Plan des Augustus zurückgehen. Nur brauchte er nicht ausgesprochen zu werden.

3) Griechisch ἀξιώματι πάντων διήνεγκα, ἐξουσίας δὲ οὐδέν τι πλεῖον ἔσχον τῶν συναρξάντων μοι.

Mit voller Schärfe scheint mir hier ausgesprochen, daß der Principat als solcher zunächst kein Amt ist und keinerlei rechtliche Befugnisse gibt. Nur Nebenämter geben sie; er selbst gründet sich auf die Rücksicht, die dem öffentlich von den berufenen Stellen anerkannten höchsten Verdienst gezollt werden muß. Aehnlich scharf drückt dies das bekannte Wort des Tiberius bei Dio LVII 8, 2 aus: δεσπότης μὲν τῶν δούλων, αὐτοκράτωρ δὲ τῶν στρατιωτῶν, τῶν δὲ δὴ λοιπῶν πρόκριτός εἰμι. Wenn Tiberius sich wirklich daneben einmal als *princeps senatus* bezeichnete (Dio ebenda)[1]), so meinte er wohl damit nur, was Cicero mit den Worten *princeps optimatium* bezeichnet (unten S. 487): der Senat umfaßt ja die *electi*, die ἄριστοι. In dem Wort liegt nur, daß über die namhaften Bürger einmal ein offizielles *iudicium* gefällt und dieser Eine als alle andern überragend anerkannt ist. Das Neue an dem Principat liegt also nach dieser Seite nur darin, daß ein solches Urteil überhaupt ausgesprochen wird. Seine Consequenz ist, daß ein Versagen der *verecundia*, die man der höchsten *dignitas* schuldet, und damit ein Wettstreit um den Principat jetzt als Auflehnung gegen ein Urteil der höchsten staatlichen Instanz erscheint; nur diese selbst kann das Urteil ändern[2]). Es ist durchaus begreiflich, daß Tiberius im Vollbesitz aller amtlichen Befugnisse, die Augustus als Garantien seiner Stellung verlangt hatte, auf einem solchen *iudicium* des Senates besteht[3]). Er handelt damit durchaus im Geiste des Augustus. Als sich in Tiberius wieder die gleichen Befugnisse mit der Anerkennung der *dignitas* als *princeps* verbinden, wird der Principat tatsächlich selbst zur Magistratur, zum Amt[4]).

Aus dieser Auffassung wird mir der Rechenschaftsbericht des Augustus erst voll verständlich. Notwendig muß er die Taten und die persönlichen Opfer aufzählen, die der Princeps dem Staate

---

1) Dio selbst versteht das Wort falsch (vgl. Mommsen, Römisches Staatsrecht[3] II 2 S. 895, 3).

2) Von einem Niederlegen des Principats kann eigentlich also nicht die Rede sein; nur die an besondere Ämter gebundenen Befugnisse kann der Princeps niederlegen. Auch Sueton, wenn er angeblich von Abdankungsplänen des Augustus redet (cap. 28), wählt doch die Ausdrücke so, daß es sich nur um amtliche Befugnisse handelt.

3) Ergeht es nicht, so will er jene Befugnisse ganz oder teilweise niederlegen. Daß die Modalitäten dieses Übergangs vorher reiflich erwogen sind, vielleicht mit Augustus selbst, liegt in der Natur der Sache.

4) Als solches schildert ihn dann Mommsen in meisterhafter Darlegung. Nur für die Entstehung ist jene Scheidung zwischen *potestas* und *dignitas* wichtig. Wir dürfen nicht ohne weiteres das scharf umrissene Bild des Principats schon in das Jahr 27 oder auch nur 23 v. Chr. zurückversetzen.

gebracht hat, notwendig aber auch alle Ehrungen, die Senat und Volk ihm je erwiesen haben. Er will ja nachweisen, daß nie ein Römer eine ähnliche *dignitas* erworben hat. Wenn sich als letzter Anspruch hieran die Forderung schließt, nach seinem Tode für sein Volk als *divus* zu gelten, so steht auch das in vollem Einklang mit der philosophischen Staatslehre, die ich im vorigen Aufsatz dargelegt habe, stellt ihn selbst neben seinen göttlichen Adoptivvater und sichert zugleich dem Nachfolger die *dignitas*, auf die Octavian einst selbst sich zuerst berufen hat. In der Aufzählung der Taten mag manche Uebereinstimmung mit jener Theorie nicht als voll beweisend erscheinen, so gleich in dem ersten Satz die schwere Betonung, daß er als Privatmann den Staat von der Knechtung unter eine Partei befreit habe, oder die Art, wie die Wiederherstellung des vollen Friedens als Ruhmestitel angeführt wird, oder die Versicherung, daß er allen äußeren Feinden, denen man ohne Gefahr für das Reich verzeihen konnte, Schonung gewährt habe und in der Errichtung von Clientelstaaten dem Vorbilde der Vergangenheit gefolgt sei. Ohne jede Kenntnis einer bestimmten politischen Theorie konnte Augustus so schreiben. Wenn er aber in der Aufschrift sich rühmt, den Weltkreis dem römischen Volke unterworfen zu haben [1]), und in der Ausführung seiner Behauptung, er habe alle Grenzprovinzen erweitert, hinzufügt *nulli genti per iniuriam bello inlato*, so finde ich hier in der Tat einen gewissen Widerspruch der Empfindungsweise, der nur aus der Anschauung des Panaitios, daß gerade der vollkommen gerecht geleitete Staat notwendig zur Vorherrschaft über die Welt gelangt, und aus seiner Lehre von dem gerechten Kriege voll verständlich wird. Entscheidend scheint mir die Bedeutung, die Augustus in dem Bericht und in seiner ganzen Politik der Hebung der Sittlichkeit und der Erneuerung des alten Väterbrauches beimißt. Nicht nur er selbst, auch das Publikum muß dies als Hauptaufgabe des *princeps* angesehen und zugleich als sein Hauptmittel betrachtet haben, daß er in der eigenen Person und dem eigenen Leben die alten Sitten erneuert und sich den Bürgern als Vorbild bietet [2]). Ein bestimmtes Bild von dem echten *princeps* besteht, und es ist genau das Bild, das — nach Panaitios — Cicero zeichnet.

1) Als Herrschaft erscheint dabei, wie in dem System des Panaitios, die anerkannte Stellung als Vormacht. Ähnlich spricht Cicero von dem *princeps populus* und der *princeps civitas*.

2) Auf Einzelnheiten einzugehen wird überflüssig sein. Wenn Augustus Wert darauf legt, daß man im Publikum weiß oder glaubt, seine Gewandung werde von der eigenen Frau und Tochter hergestellt, oder wenn er dem Volke

Es wird lehrreich sein, schon hier zu vergleichen, wie Horaz die Aufgabe und Tätigkeit des Princeps faßt (*ep.* II 1, 1 ff.):

cum tot sustineas et tanta negotia solus,
res Italas armis tuteris, moribus ornes,
legibus emendes, in publica commoda peccem,
si longo sermone morer tua tempora, Caesar.

Aehnlich ist die Beschreibung des *princeps* schon bei Cicero *Pro Sestio* 138; nach einer Skizzierung der πάτριος πολιτεία heißt es: *haec qui pro virili parte defendunt, optumates sunt, cuiuscumque sunt ordinis; qui autem praecipue suis cervicibus tanta munia atque rem publicam sustinent, hi semper habiti sunt optumatium principes, auctores et conservatores civitatis*[1]. Wenn Horaz im folgenden die *dii ex hominibus adsumpti* Liber, Castor, Pollux, Romulus und Hercules mit Augustus vergleicht und ihnen demgemäß als Tätigkeit zuschreibt *dum terras hominumque colunt genus*[2], *aspera bella componunt, agros adsignant, oppida condunt*, so wiederholt er damit einen Gedankengang, den er schon früher in dem Liede breiter ausgeführt hat, das nach meiner Empfindung den neuen *princeps* begrüßen soll, ich meine die dritte Römerode. Wohl hat die mit v. 16 beginnende Ballade in ihr selbständiges Leben. Mit dem Epos wetteifernd will sie die Prophezeiung der Weltherrschaft, die Rom beschieden ist, berichten. Schon hierbei wird schwer hervorgehoben, daß nicht Habsucht und Eigennutz die römischen Waffen bis an die Grenzen der bewohnten Erde führen werden[3], und in den zornigen Worten der Göttin über Troja soll, wie Heinze[4] trefflich hervorhebt, der Hörer empfinden, wie Ungerechtigkeit und Wollust der Führer eine Stadt und ein Reich dem sicheren Verderben anheimgeben. Die doppelgliedrige Einleitung (v. 1—8, 9—16) muß diese Gedanken irgendwie vorbereiten; ihr erster Teil nennt in den gewaltigen Einleitungsworten die beiden Haupteigenschaften, die Cicero von dem *princeps* fordert, freilich noch nicht in Verbindung mit der Gegenwart und in greif-

---

durch Edikte beherzigenswerte Taten oder Reden aus der Vorzeit bekannt macht, wenn Senat und Volk ihm zur Hebung der Sittlichkeit besondere Vollmachten aufnötigen wollen und er gerade bei dieser Gelegenheit seinen Grundsatz hervorhebt, kein Amt anzunehmen, daß nicht in der alten Verfassung begründet sei, so gibt sich immer dasselbe streng mit Cicero übereinstimmende Bild.

1) Vgl. auch § 139 *sudandum est iis pro communibus commodis.*

2) Vgl. Heinzes feine Erklärung des doppelsinnigen Ausdrucks.

3) Man erinnert sich unwillkürlich daran, wie Sallust die Habsucht als Grund der unersättlichen Eroberungsgier der früheren Zeit geschildert hat.

4) Kießling-Heinze Horaz I[6] S. 276.

barer Beziehung auf Augustus; der stoische Weise, der gegenüber dem Tyrannen wie dem Volk unerschütterlich an dem festhält, was er als das Recht empfindet, wird dem Hörer vor Augen gestellt. Erst die nächsten beiden Strophen nennen unter den Typen der *dei ex hominibus adsumpti* den *princeps* mit seinem religiöse Weihe bedeutenden Namen, verbinden ihn mit Hercules und Romulus, die Cicero in seiner philosophischen Staatslehre auch erwähnt, und versichern wie Cicero, daß nur jene Göttlichkeit der Seele, die der Weise durch die Tugend erlangt, zu solchen Ehren emporhebt. Ich würde sagen, nur jene Schrift Ciceros gebe die ungezwungene Verbindung der drei Hauptgedanken und der Empfindungen, die im Hörer geweckt werden sollen, nämlich daß Octavian sich in dem langen Ringen als der wahrhaft gerechte und zielbewußte Staatslenker bewährt und dadurch für das neugeordnete Reich die Weltherrschaft und für sich selbst den Lohn einer zukünftigen Vergöttlichung errungen hat, — wenn ich nicht schon in dem Schluß der *Sestiana* § 143 ähnliche Gedanken fände: *quare imitemur nostros Brutos, Camillos, Ahalas, Decios, Curios, Fabricios, Maximos, Scipiones, Lentulos, Aemilios, innumerabiles alios, qui hanc rem publicam stabiliverunt; quos equidem in deorum immortalium coetu ac numero repono. amemus patriam, pareamus senatui, consulamus bonis . . . cogitemus denique corpus virorum fortium magnorumque hominum esse mortale, animi vero motus et virtutis gloriam sempiternam, neque, hanc opinionem si in illo sanctissimo Hercule consecratam videmus, cuius corpore ambusto vitam eius et virtutem immortalitas excepisse dicatur, minus existimemus eos, qui hanc tantam rem publicam suis consiliis aut laboribus aut auxerint aut defenderint aut servarint, esse immortalem gloriam consecutos.* Es sind ja die gleichen Gedanken wie in dem Werke *De re publica*, die Cicero schon hier vorbringt [1]), wahrscheinlich nach der gleichen Quelle oder besser einer weit bekannten Theorie. Von ihr mag auch Horaz abhängig sein, ohne direkt auf Ciceros Werk *De re publica* Rücksicht zu nehmen. Daß sie in dieser Zeit wieder auflebte und allen gegenwärtig war, ist leicht begreiflich; wahrscheinlich, daß schon sie die Wahl des Beinamens Augustus bestimmt hat. Wir erkennen, wie gerade die Besten der Zeit die Neuordnung des Staates im Jahre 27 v. Chr. tatsächlich als Wiederherstellung der *res publica* und zwar des *optimus status rei publicae* fassen konnten.

---

1) Vgl. besonders III 40 Ziegler (dazu oben S. 425): *quorum* (Hercules und Romulus) *non corpora sunt in caelum elata; neque enim natura pateretur, ut id quod esset e terra, nisi in terra maneret.* Doch geht die Übereinstimmung über a[illegible] ganze Werk.

Damit treten nun die Worte in ein etwas anderes Licht, mit denen Augustus seine Tat bezeichnet (*Mon. Anc.* VI 13) *in consulatu sexto et septimo, bella ubi civilia exstinxeram per consensum universorum potitus rerum omnium, rem publicam ex mea potestate in senatus populique Romani arbitrium transtuli. quo pro merito meo e. q. s.* Sie enthalten an sich die volle Wahrheit; die Anerkennung der *dignitas* des *princeps* schließt nach der aristokratischen Auffassung die Existenz der Republik nicht aus, sondern sichert sie und krönt das Gebäude. Die Uebertragung bestimmter Befugnisse und Garantien, die noch dazu zunächst auf Zeit verliehen und nur bis zur völligen Gesundung des Staates für notwendig erklärt werden, ändert daran um so weniger, als Vorbilder für sie in der republikanischen Zeit vorliegen, ja gerade von den Männern und für die Männer geschaffen sind, welche in der überlebenden Aristokratie als die Vertreter der *libera res publica* galten und z. T. als Parteiführer verehrt wurden, Pompeius, Cassius und Brutus. Was ihnen als *principes* zugebilligt war, konnte man jetzt dem Augustus als *princeps* gar nicht versagen. In dieser Anknüpfung an jene Vorbilder erkenne ich einen meisterhaften Zug seiner Politik.

Schon Mommsen [1]) hat ausgesprochen, daß die außerordentlichen Imperien militärischer Art, wie sie überwiegend der letzten Phase der Republik angehören, recht eigentlich die Vorstufe der augusteischen Monarchie seien. Besonders das gabinische Gesetz vom Jahre 687 d. St. sei der Keim, aus welchem der Principat hervorgegangen sei; schon zu Gunsten des Pompeius seien die Grundgedanken der Republik aufgegeben worden [2]). Er nennt als die wichtigsten einzelnen Momente, die in den außerordentlichen Imperien des Pompeius und überhaupt dieser Epoche hervorträten, die Beseitigung der Annuität des Feldherrenamtes, die Combination mehrerer Provinzialkommandos, die Uebernahme der Stadthalterschaft ohne persönliche Anwesenheit, die freie Uebertragbarkeit des Imperiums und die daraus entwickelten Hilfsimperien, das allgemeine Kommando zur See, das allgemeine *imperium maius* in Konkurrenz mit den ordentlichen Oberbeamten, ja selbst die Ober-

1) Römisches Staatsrecht[3] II 1, 662 (zu vergleichen ist besonders J. Kromayers treffliche Dissertation Die rechtliche Begründung des Principats, Marburg (Straßburg) 1888 S. 34 ff. und die oben S. 400, 3 genannte Arbeit von O. Th. Schulz; auf die staatsrechtlichen Einzelfragen gehe ich hier nicht ein). Die Übertreibungen Birts (vgl. oben S. 399, 2), der die Anlehnung Octavians an Pompeius falsch versteht und ihn daneben jede Zeile Ciceros kennen und ganz unter seinem Einfluß stehen läßt, erwähne ich nur.

2) Als Gegensätze werden nicht Monarchie und Republik, sondern *dominatio* und *libertas* empfunden.

aufsicht über die hauptstädtische Zufuhr. Natürlich gebührt ein solches *maius imperium* vor allem dem *princeps*, ja gibt in gewisser Weise den *principatus* [1]). So wird es dem Pompeius immer wieder übertragen, und es scheint, daß auch Pompeius selbst eine bestimmte Vorstellung von dem Principat gehabt hat. Man erinnere sich, wie Tacitus *Ann.* III 28 über jenes dritte Consulat ohne Collegen, das ihm an Stelle der von ihm erstrebten Dictatur [2]) übertragen wurde, spricht: *tum Cn. Pompeius tertium consul corrigendis moribus delectus et gravior remediis, quam delicta erant, suarumque legum auctor idem ac subversor.* Als Quelle hat Leo [3]) die Schrift eines kaisertreuen und daher dem Pompeius feindlichen Juristen erwiesen; sie bezeichnete den Pompeius als den ungerechten und darum falschen Vorläufer des Octavian gerade in seiner Haupttätigkeit [4]) und gibt uns wohl die Erklärung, warum Augustus in seinem Bericht so nachdrücklich hervorhebt, daß er für diese Hauptaufgabe des *princeps* die ihm angebotene diktatorische Gewalt abgelehnt und sein Werk auf Grund der *tribunicia potestas* vollendet habe [5]). Dann aber gewinnt eine andere Beobachtung, die sich mir vor fünfundzwanzig Jahren aufdrängte, vielleicht eine gewisse Bedeutung. Cicero gibt *ep.* V 7 dem Pompeius Antwort auf ein officielles Schreiben über die Unterdrückung der catilinarischen Verschwörung und trägt ihm dabei ein politisches Bündnis (*amicitia*) an mit den Worten: *ut tibi multo maiori, quam Africanus fuit, me non multo minorem quam Laelium facile et in re publica et in amicitia adiunctum esse patiare.* Das gewinnt volle Beziehung, wenn Pompeius selbst Scipio als sein politisches Vorbild betrachtete und bezeichnete, und tatsächlich läßt sich seine Politik, die Mommsen verspottet, zunächst von hier am besten begreifen. Ihm schwebte wohl das Bild des besten Mannes vor, welcher das Vaterland rettet, so oft es in Gefahr ist, in der Zwischenzeit aber nur durch die

---

1) Als Cicero es für Cassius beantragt hat (*Phil.* XI 30), murren seine Gegner: *nimium . . Brutum, nimium Cassium ornari, Cassio vero . . . dominatum et principatum dari* (Cicero selbst würde die beiden Substantiva nicht verbinden; seine Feinde sind es, welchen dieser *principatus* als eine Art Tyrannis erscheint).

2) Starre Republikaner wie Brutus hatten sie als *dominatio* bekämpft, vgl. Brutus bei Quintilian IX 3, 95.

3) In diesen Nachrichten 1896 S. 191ff. Natürlich reicht die Quelle nur bis zu den Worten *quis pace et principe uteremur.*

4) Es ist charakteristisch, wie Tacitus in seiner eigenen Darstellung den Vorwurf, daß er die eigenen Gesetze zu seinem Vorteil ignoriert habe, dann gegen den *princeps* Augustus wendet.

5) Vgl. zur Deutung der Einzelnheiten Mommsen Römisches Staatsrecht[3] II 2 S. 882.

innere Gewalt der eigenen Persönlichkeit ohne Bruch der Verfassung sich Geltung verschafft. Er wollte wirklich *princeps* sein; die Idee dieser Stellung hat in ihm auch äußerlich in Erscheinung zu treten begonnen (vgl. oben 401,2). Daß er dafür zu wenig weitblickend und zu eitel und ungeschickt war, ändert daran nichts. Eine direkte Einwirkung einer philosophischen Theorie auf Pompeius braucht man dabei nicht einmal anzunehmen.

Für Augustus, der ja selbst Stoiker war, nehme ich eine solche in der Tat an und möchte besonders auf seine Stellung zu den Gesetzen hinweisen, muß aber dabei etwas weiter ausholen. Eine gewisse Geringschätzung des geschriebenen Gesetzes gegenüber der Person des wahren Herrschers, des ἀρχικὸς ἀνήρ, bildet sich zunächst in der Philosophie aus — ich darf an Platos Politikos nur erinnern — und ist für die frühe Stoa mit ihrer Opposition gegen das historische Recht und die volkstümliche Rechtsanschauung besonders charakteristisch. Sie wirkt auch auf Panaitios nach und bestimmt jene ganze Polemik gegen Polybios mit, die nicht die Verfassung, sondern den Charakter des jeweils einflußreichsten Mannes als das Entscheidende bezeichnet. Platos Ausführungen, daß die Gesetze allein nie dem Einzelfalle und Einzelbedürfnis derartig gerecht werden können, wie die Entscheidung des βασιλικός oder ἀρχικὸς ἀνήρ, müssen seinem Individualismus besonders entsprochen und zugesagt haben. Dem Grundgedanken dieser Theorie entspricht nun die Bedeutung, die den *acta*, den Verordnungen des Princeps, von Anfang an gegegeben wird. Schon für Augustus ist ja nach dem *senatusconsultum de imperio Vespasiani* die Bestimmung getroffen *uti quaecunque ex usu rei publicae maiestateque divinarum humanarum publicarum privatarumque rerum esse censebit, ei agere facere ius potestasque sit*, und die kaiserliche *constitutio* ergänzt von da an die *lex*, deutet sie, mildert ihre Härten, ja tritt allmählig für sie ein. Die Rechtsgültigkeit der *acta Caesaris* oder der *acta* der *triumviri rei publicae constituendae* genügt zur Begründung dieses kaiserlichen Rechtes sicher nicht [1]; auf diese außerordentlichen Gewalten hat Octavian bei der Constituierung des Principats ja eben nicht zurückgegriffen, wohl aber läßt sie sich aus dem Begriff des *princeps* als des ἀρχικὸς ἀνήρ herleiten [2], ja ist in gewissem Umfang schon längst aus ihm hergeleitet worden.

1) Mommsen a. a. O. 909.

2) Er ist das lebendige Gesetz, weil sich der Staat in ihm gleichsam verkörpert. Alles was er tut, geschieht im öffentlichen Interesse. Als Augustus im Prozeß des Primus ungeladen als Zeuge erscheint und der Verteidiger ihn fragt τί δὴ ἐνταῦθα ποιεῖς, antwortet er τὸ δημόσιον (Dio LIV, 3).

Im Ausnahmezustand tritt der *vir dignissimus* ganz für den Staat ein und, was er auch immer tut, ist recht. Diese Anschauung vertritt Cicero in den *Philippicae*, die in ihren staatsrechtlichen Ausführungen eng mit *De re publica* übereinstimmen, vgl. z. B. XI 27 *Num igitur Brutus exspectavit decreta nostra, cum studia nosset? neque enim est in provinciam suam Cretam profectus, in Macedoniam alienam advolavit, omnia sua putavit, quae vos vestra esse velitis.... quid? C. Cassius pari magnitudine animi et consilii praeditus nonne eo ex Italia consilio profectus est, ut prohiberet Syria Dolabellam? qua lege, quo iure? eo quod Iuppiter ipse sanxit, ut omnia, quae rei publicae salutaria essent, legitima et iusta haberentur*[1]. *est enim lex nihil aliud nisi recta et a numine deorum tracta ratio imperans honesta, prohibens contraria. huic igitur legi paruit Cassius, cum est in Syriam profectus, alienam provinciam, si homines legibus scriptis uterentur, his vero oppressis suam lege naturae*[2]. Für Brutus selbst ist es offenbar innere Ueberzeugung, daß seine *dignitas* ihm das Recht gibt, ohne jedes Gesetz im Namen des Staates zu handeln[3].

Mit dieser Theorie kreuzt sich nun in dem System des Panaitios eine andere, die auf der Bewunderung der Epigonenzeit für die große Vergangenheit beruht. Mit ihr hängt die Bewunderung der πάτριος πολιτεία, oder dessen, was dafür gilt, zusammen. Hier hat die griechische Rhetorik dem Philosophen vorgearbeitet, und schon der Stoiker Sphairos zeigt sich von dieser allgemeinen Stimmung beeinflußt, wenn er die unter ärgster Gewalttat erfolgte Verfassungsänderung des Kleomenes durch seine Schriften über die πάτριος πολιτεία Spartas vorbereitet oder rechtfertigt. Panaitios, der die ethische Bedeutung jenes populären Kultes der Vergangenheit auch sonst gewürdigt zu haben scheint, macht in seinem politischen System umfassendsten Gebrauch von ihm, ja gründet es geradezu darauf. Die Theorie des Polybios bot den Anhalt; starke

1) In *De legibus* III 8 wird der Grundsatz auf die Consuln als Träger des vollen *imperium* ausgedehnt: *ollis salus populi suprema lex esto.* Es ist die ausdrückliche Unterordnung aller geschriebenen Gesetze unter den Staatszweck, die sich natürlich auch aus römischem Empfinden rechtfertigen läßt, hier aber offenbar auf griechische Gedanken zurückgeht (vgl. z. B. *De inventione* I 69 und 55).

2) Daß Cicero ihm jetzt die Bestätigung durch den Senat erwirkt, macht ihn zum *princeps* (vgl. oben S. 490, 1).

3) Für den Notstand ist die volle Aufhebung aller geschriebenen Rechtsnormen theoretisch seit Beginn der Revolutionszeit gerechtfertigt worden. Selbst ein Mann wie Scipio hat die gräßliche Ermordung des Gracchus und der Seinen für rechtlich einwandsfrei erklärt, und Cicero hat niemals an der Berechtigung ähnlicher Gewaltmittel gezweifelt —, was man für die Beurteilung seines eigenen Rechtsbruches wohl mit berücksichtigen dürfte.

Strömungen auch in Rom ließen sich dadurch seinem Hauptzweck dienstbar machen. So erhalten die alten Gesetze und Einrichtungen gesteigerte Ehrwürdigkeit und Heiligkeit; an ihrer Wiederherstellung oder Bewahrung hängt die Rettung des Staates [1]). Wie stark die beiden ersten *principes* diese Theorie und Stimmung für ihre Zwecke benutzen, brauche ich nicht auszuführen [2]). Ihr Werk soll wirklich als die *prisca illa et antiqua rei publicae forma revocata* erscheinen (Velleius II 89).

Die politische Leistung des Begründers des römischen Kaisertums wird dadurch nicht verkleinert, daß wir erkennen, wie auch in seiner Schöpfung der Sieger sich die Idee des Besiegten zu eigen macht. Steht doch der Principat, den Augustus tatsächlich schuf, zu dem, welchen Panaitios für die Welt ersehnte, kaum viel anders als das durch Bismarck in die Wirklichkeit gerufene neue deutsche Kaisertum zu jenem Kaisertum des besten deutschen Mannes, das einst Ludwig Uhland gefordert hatte. Wie weit Augustus selbst dabei geglaubt hat, durch die realen Garantien, die er für die Stellung des *dignissimus* als *princeps* schuf, das Wesen des Staates zu ändern, wird sich nie entscheiden lassen [3]). Daß jene außerordentliche Gewalt, die er tatsächlich mit dem Principat verband, nur als Uebergangsform erscheinen durfte, bis das Staatsleben voll gesundet sei, d. h. bis jeder Bürger freiwillig dem anerkannt Besten den entscheidenden Einfluß auf die Staatsleitung einräume [4]), war allerdings notwendig, und schwerlich wird Augustus

---

1) Ein wunderlicher Gegensatz in Ciceros „politischem Denken" erklärt sich von hier. Dem geschriebenen Gesetz mißt er an sich zu keiner Zeit besondere Heiligkeit bei. Was ein machtgieriger Beamter bei einer urteilslosen Menge durchsetzt, ist ihm nicht Gesetz im wahren Sinne. Und doch mißt er in andern Lagen wieder jeder Einzelbestimmung eines alten Gesetzes, jeder Äußerlichkeit eines Väterbrauches allerhöchste Bedeutung bei und verzweifelt bei ihrer Verletzung. Sobald man die Scheidung zwischen altem und neuem Recht beachtet und die Zeitumstände und literarischen Strömungen bedenkt, ist das leicht erklärt. Freilich steht der Einzelne dabei immer innerlich über dem Gesetz; er fällt frei die Entscheidung, ob das Gesetz wertlos oder wertvoll ist, wie er entscheidet, ob er den Staatsleiter als *princeps* anerkennen oder als τύραννος bekämpfen soll. Darin liegt die Schwäche des antiken Staatsempfindens seit dem Eindringen der philosophischen Kritik am Staat.

2) Auch hier ist beachtenswert, wie Tacitus dies Streben bei Tiberius hervorhebt und zugleich kritisiert (*Ann.* II 30 *novi iuris repertor*).

3) Pompeius hat sicher nicht geglaubt, daß während seiner außerordentlichen Kommandos oder seiner Stellung als Consul ohne Kollegen die *res publica* aufgehoben sei.

4) Ich erinnere an das Fragment Ciceros *tam diu stare rem publicam quam diu ab omnibus honor principi exhiberetur* (V 9).

den Eintritt dieses Zustandes je in naher Zukunft erwartet haben. Der Principat an sich sollte dauern, und die eigene Aufgabe mußte er darin erkennen, diesen Zustand eines dauernden Principates schon jetzt, also noch während des Bestehens jener Garantien, den Geleiteten als das Ideal, als den *optimus status rei publicae*, erscheinen zu lassen[1]). Zugleich sichert ihm diese Form des Vorgehens die Freiheit der Aenderung in den Einzelnheiten, die sich als drückend erweisen[2]), ja selbst die Möglichkeit einer Umkehr. Sie sichert vor allem seiner Schöpfung eine Art 'historischen Werdens', das gerade die Theorie des Panaitios richtig zu bewerten gelehrt hat. Die zweifellos wirklich auf ihn zurückgehende Umgestaltung der Beamtenwahl und Gesetzgebung nach seinem Tode zeigt das am besten. Die Voraussetzung war allerdings, daß wenigstens die nächsten Nachfolger sich der Aufgabe gewachsen zeigten. Dennoch können wir verstehen, daß er trotz der schweren Sorgen, die er hierüber sich machen mußte, lieber Unklarheiten an seiner Schöpfung duldete, als den Eindruck gefährdete, daß sie im wesentlichen die Erfüllung des Sehnens der Väter sei.

Die Hauptunklarheit liegt in der Frage der Nachfolge; gerade sie läßt sich vielleicht auf Grund der hier vertretenen Scheidung zwischen *dignitas* und *potestas* in ihrer Notwendigkeit etwas deutlicher erkennen. Daß die letztere nicht vererbt werden kann, ist ebenso selbstverständlich wie, daß die erstere eine gewisse Erblichkeit nahe legt, ja fast verlangt. Beruht doch die *dignitas* für dies aristokratische Empfinden zum großen Teil auf der Stellung und den Leistungen der Familie — Augustus hat es sehr stark —, und da der Träger der höchsten *dignitas* faktisch wie nach der Theorie des Panaitios auf die *honores* der kleineren Standesgenossen Einfluß hat, kann er auch für die Erhöhung der *dignitas* der Glieder seines Hauses Sorge tragen. Er kann sogar, wie Mommsen richtig hervorhebt, seinen Nachfolger in gewisser Weise designieren, indem er ihm mit Bewilligung des Senates Anteil an den beiden Garantien seiner eigenen *dignitas*, also an *imperium* und *tribunicia potestas*, gibt[3]) und ihm damit zugleich die zweite *dignitas* im Staate

1) Er spricht das im grunde selbst aus Sueton c. 58.

2) Die entscheidende Aenderung des Jahres 23 v. Chr. entspricht wieder der Theorie wenigstens Ciceros: das Volkstribunat wird ungefährlich, wenn immer ein Träger der tribunicischen Gewalt vorhanden ist, der ganz im Sinne des *princeps* handelt. Zugleich bleibt für den Ehrgeiz der Aristokratie, der noch immer an dem Empfinden des Stadtstaates haftet, das vornehmste Amt in doppeltem Umfang frei.

3) Daß er dabei an die zukünftige Stellung denkt, zeigen die 'Entschuldi-

verleiht[1]), und die aus beiden Gewalten folgenden Befugnisse dauern sogar nach dem Tode des *princeps* zunächst fort. Dennoch muß der Senat in einem eigenen Urteil wieder feststellen, wer jetzt der Würdigste, also der *princeps*, ist. Er ist durch seine frühere Bewilligung nicht gebunden. Eine 'rechtliche Kontinuität des Oberamtes' kann nicht stattfinden, weil der Principat kein Amt, nur die Anerkennung einer Eigenschaft ist. Ist sie dem bisherigen Mitherrscher zuerkannt, so können ihm natürlich nicht geringere Gewalten zugesprochen werden, als er formell bereits hat[2]). Die rechtliche Gleichheit der Garantien des Principates wird durch diese Form der Mitherrschaft festgelegt und zugleich — im normalen Verlauf der Dinge — dem Senat die Möglichkeit gegeben, über dieselbe Persönlichkeit mehrfach ein Urteil zu fällen. Unmöglich scheint notwendig auch mir die Annahme, daß nach der ursprünglichen Anschauung auch die Anerkennung des Heeres rechtlich das *imperium* und damit den Anspruch auf den Principat verleihen kann[3]); dann müßte in noch viel höherem Grade der vom Senat gebilligte Besitz des *imperium* dem Mitherrscher den Principat selbstverständlich verleihen. Die an sich wünschenswerte 'Kontinuität des Oberamtes' wäre damit wirklich hergestellt; aber der Principat ist der Idee nach nicht die Vollendung der Demokratie[4]), sondern der Aristokratie, und sein Inhaber nicht seinem Wesen nach der Vertreter des Volkes gegenüber dem Senat, sondern zunächst der Delegierte des Senats. Insofern scheint mir die Begriffsbestimmung Dyarchie für die ursprüngliche Idee des Principates nicht ganz glücklich gefaßt. Die Herrschaft hat der Idee nach der Senat, aber es ist eine Bundesherrschaft der großen Häuser, und in diesem Bunde sichern die Mitglieder einem bestimmten den überwiegenden Einfluß zu. Doch vielleicht ist es unklug, ohne Not auf diese neu aufgeworfene rechtliche Frage einzugehen, in der ich mich nicht voll kompetent fühle.

---

gungen' des Tiberius durch Augustus, von denen Sueton *Tib.* c. 68 und Tacitus *Ann.* I 10 reden.

1) *In proximo sibi fastigio collocavit* sagt Tacitus *Hist.* I 15 sehr scharf von diesem z. T. rein formellen Mitregententum.

2) Würde sie ihm nicht zuerkannt, so wäre er moralisch gezwungen, von jenen Gewalten zurückzutreten.

3) Der Treueid des Volkes in dem Konflikt mit Antonius kann dafür das Vorbild nicht geben; auf ihn hat Augustus den Principat nicht gegründet, sondern die vom Volke übertragene Gewalt ausdrücklich niedergelegt, um sich vom Senat eine neue wiedergeben zu lassen, die dann vom Volke freilich bestätigt und vom Heere bekräftigt wird.

4) Mommsen a. a. O. 844.

Die politische Theorie des Panaitios bleibt bekanntlich weiter bestehen. Das beweist nicht so sehr der Redner Aristides, der in seiner Analyse der römischen Verfassung (Εἰς Ῥώμην § 90. 91) die μικτὴ πολιτεία in handgreiflicher Anlehnung an sie feiert[1]), als daß die gleiche Auffassung von Tacitus *Ann.* IV 33 offenbar als die herrschende vorausgesetzt und bestritten wird: es gibt nur die bekannten drei Verfassungstypen; der vierte, die μικτή, ist ein Phantasiegebilde der Lobredner und kann in Wirklichkeit nicht vorkommen oder bestenfalls nur kurze Zeit bestehen; in Rom haben wir jedenfalls faktisch die Monarchie[2]). Der Be-

---

1) Wenn er z. B. von der Herrschaft der Römer über die Unterworfenen sagt μόνοι γάρ ἐστε ὑμεῖς ἄρχοντες ὡς εἰπεῖν κατὰ φύσιν, so überträgt er den Ausdruck, der von der Verfassung gebraucht war, auf die Herrschaft, weil der Philosoph Beispiele 'aus der Natur' für sie angeführt hatte (so herrscht Gott über die Welt, der Geist über den Körper; vgl. oben S. 421. 422; der Gegensatz wäre βίᾳ, durch Eroberung, vgl. oben 424); wenn er vom Princeps sagt εἰς δὲ τὸν πάντων τούτων ἔφορόν τε καὶ πρύτανιν βλέψας, παρ' οὗ τῷ τε δήμῳ τὸ τυγχάνειν ὧν βούλεται καὶ τοῖς ὀλίγοις τὸ ἄρχειν καὶ δύνασθαι, τοῦτον ἐκεῖνον ὁρᾷ, τὸν τὴν τελεωτάτην ἔχοντα μοναρχίαν, τυράννου τε κακῶν ἄμοιρον καὶ βασιλέως σεμνότητος μείζονα, so fand er in seiner Quelle, daß diese auf Ehrfurcht begründete Herrschaft des *sapientissimus et unus* (Tacitus *Dialogus* 41) das der göttlichen Herrschaft entsprechende Idealbild der Monarchie ist. Etwas weiter läßt die recht ungeschickte Übertragung der Theorie auf Athen *Panathen. p.* 314 ff. Dind. die Quelle verfolgen. — Eine Kenntnis dieser Theorie finde ich sehr viel früher in den beiden demokratischen Flugschriften oder Deklamationen, die unter Sallusts Namen gehen und und die jedenfalls viel enthalten, was nur vor der Begründung des Principats vorgebracht werden konnte. Wenn der Verfasser des Briefes 7, 12 auf die Gerichtsverfassung der Rhodier verweist, so wird Panaitios wohl indirekt für ihn Quelle sein; wir lernen aus ihm wie *De re p.* III 48 sich fortsetzte. Aber der Verfasser, der ganz unhistorisch und im Grunde unrömisch empfindet, warnt vor den griechischen philosophischen Werken 9, 3 *quippe qui domi libertatem suam per inertiam amiserint, censesne eorum praeceptis imperium haberi posse?* Direkt gegen eine Schrift über die römische πάτριος πολιτεία wendet sich der Verfasser der Rede, wenn er auch selbst eine Sittenverbesserung verlangt, 5, 4: *non ad vetera instituta revocans, quae iam pridem corruptis moribus ludibrio sunt.* Diese echt demokratische Stimmung konnte kein später Rhetor mehr erfinden.

2) In der Besprechung dieser Stelle Nachrichten 1914 S. 248 ff. irrte ich freilich in so weit, als ich bei der μικτὴ πολιτεία hauptsächlich an jene Mischung von *principatus* und *libertas* dachte, von der aus einem etwas abweichenden und jüngeren Gedankengang Tacitus *Agric.* 3 redet. Andresen behält soweit Recht, daß nur die Mischung der drei Urtypen gemeint sein kann, hätte aber auf die politische Bedeutung dieser Theorie und den Sinn der Annalenstelle wohl eingehen sollen. Die von Plinius im *Panegyricus* und (in starker Einschränkung) von Tacitus in den *Historiae* vertretene Theorie faßt dann die Adoption selbst als Wahl durch den *princeps*, und zwar als Wahl des *dignissimus in re publica* (Tacitus *Hist.* I 15). Sie macht den *princeps* tatsächlich zum *magistratus*, wahrt also die

griff umfaßt, wie der Zusammenhang zeigt, βασιλεία und τυραννίς (die Verfassung ist in beiden gleich, nur die Charaktere der Herrscher machen den Unterschied).

Die Schöpfung des Principats beruht noch weniger auf rein theoretischen staatsmännischen Erwägungen als die Schöpfung unserer Reichsverfassung. Sie ist, abgesehen von den Rücksichten auf die realen Verhältnisse, entscheidend mitbeeinflußt von einer philosophischen oder besser sittlichen Idee der notwendigen Herrschaft des besten Mannes [1]), die auf den ersten Inhaber des Amtes so besonders zu passen schien. Augustus hat die nicht leichte Rolle, die sie ihm auferlegte, mit ehrlicher Hingebung und Entsagung durchgeführt. So hat er tatsächlich seine Herrschaft auf die Ehrfurcht mitbegründen können, ja hat einem zuchtlos gewordenen Volke das Empfinden der Ehrfurcht erst wiedergeschenkt. Daß jene Idee dabei von Anfang an dem römischen nationalen Empfinden angepaßt war, in einer freilich gewaltsamen Konstruktion der Vergangenheit ihre Berechtigung nachzuweisen versuchte und dem Staate eine erhabene Zukunft verhieß, hat den Gründer des Principats zugleich zum Schöpfer einer neurömischen Nationalität gemacht. Es ist bedeutsam, daß der erste Römer, der diese rein griechische und doch für das Fremdvolk zurechtgemachte Idee römisch nachzuempfinden und in Worte zu kleiden vermochte, M. Tullius Cicero ist. Er ist tatsächlich Vorbereiter des Principats.

So hat der griechische Philosoph, auf den ich noch einmal den Blick lenken möchte, zuletzt doch erreicht, was er wollte, besonders für sein eigenes Volk. Dem unterworfenen Orientalen mochte und sollte die griechische Bildung die eigene Nationalität nehmen; die griechische Bildung machte ihn zum Griechen, wie später die neurömische Bildung den Barbaren des Westens zum Römer. Dem Römer bot Panaitios in seinem Werk die Herrschaft über die Griechen an; die Erhaltung eines kräftigen römischen Volkstums mußte daher auch ihm am Herzen liegen; aber die sittliche Schulung, die nur die griechische παιδεία geben kann, sollte es in seinen herrschenden Kreisen adeln; nur dann kann diese Herrschaft dauern und den Beherrschten zum Segen werden. So knüpft er in den beiden in ihrem ganzen Geist und zahlreichen Einzelnheiten über-

---

libertas. Tacitus scheint dabei nur eine stärkere Mitwirkung des Senates zu verlangen; erst seine Zustimmung macht ja den Adoptierten zum Kronprinz (vgl. I 16 Schluß, I 19 Anfang).

1) Moderne Begriffe wie 'konstitutionelle Monarchie' oder gar 'liberale Monarchie' passen darum auf diese Schöpfung schlecht.

einstimmenden Werken, der Pflichtenlehre und der Staatslehre[1]), an das Empfinden und die Traditionen der römischen Großen und sucht sie in seinem Sinn umzugestalten. Seine Gedanken nimmt zunächst der Kreis Scipios, dann Schüler dieses Kreises wie Cicero und Varro auf; widerspruchslos verbinden sich in einer wesentlich aristokratischen Tradition der romantische Kult der eigenen Vorzeit und die Bereicherung des Seelenlebens durch die griechische Ethik. Die Vollendung bringt Augustus[2]). Er und die Männer, die sich ihm in dem geistigen Kampf als Gehilfen bieten, wirken planmäßig im Sinne dieser Verbindung. So ist es wohl begreiflich, daß auch die politische Schöpfung des Kaisers von diesem Ideal beeinflußt werden mußte. Ihm dankt diese Schöpfung den leuchtenden Glanz, der ihren Ursprung umstrahlte und sie allein lebensfähig machte, ihm freilich auch die Schwäche des inneren Baus, die beim Versagen der nächsten Herrscher gerade für Rom unheilvoll wurde.

---

1) Man muß auf diese Übereinstimmungen hin die beiden Werke nacheinander lesen und sich — besonders bei der ersten Hälfte von *De officiis* — die Frage vorlegen, ob solche Schriften für Rhodos oder selbst für Athen damals noch möglich waren. Dabei wird aus der Pflichtenlehre die Staatslehre erst voll verständlich. Warum ich trotz der unbestrittenen Korruption der römischen Aristokratie in der nächsten Zeit doch eine starke Wirkung der Pflichtenlehre annehme, habe ich versucht, in dem Vortrag 'Werden und Wesen der Humanität im Altertum' (Straßburg 1907) anzudeuten. Man müßte zur Ergänzung die wenigen, meist eng begrenzten sittlichen Begriffe des Altrömertums mit den späteren vergleichen. Für die Wirkung des anderen Werkes möchte ich hier nur auf den Gegensatz zwischen dem Beamtentum des neuen Principats und der Gefolgschaft Caesars verweisen, deren tiefe Verderbtheit selbst dem Verfasser der demokratischen *Oratio ad Caesarem senem* klar ist.

2) Wie er in Edikten das Volk an Taten oder Werk der Vorfahren erinnert, so mahnt er seine Umgebung in den von ihm selbst vorgetragenen *hortationes ad philosophiam* (Sueton 85).

Nachtrag.

S. 402 A. 2 Zeile 2 von oben sind die Worte *quo referre velimus omnia* zu tilgen.

Der Historiker Heinrich Leo in seinen Briefen an Hengstenberg.

Von

N. Bonwetsch.

Vorgelegt in der Sitzung vom 17. März 1917.

II.

39.

Theuerster freund!

Seit ewigen zeiten habe ich nichts unmittelbar von Ihnen gehört — bin aber freilich die letzte zeit auch selbst schuld daran, da ich meinerseits lange nichts von mir habe hören und beifolgende arbeit über vier wochen habe im pulte liegen laszen. Ich wünschte aber sie erst an Sie gelangen zu laszen, nachdem Sie nach Berlin zurückgekehrt wären.

Mit der opposition, die Sie neuerdings in der evangelischen K. Z. gegen die synodalentwürfe erheben, bin ich nicht ganz einverstanden. Ich erkenne sie allerdings als eine vollkommen berechtigte an, nur sehe ich nicht recht, was damit geholfen ist. Die hauptsache wird immer sein: stehen unsere geistlichen in der gnade oder stehen sie nicht darin? Ist ihr geist gegründet in der wurzel Christi oder nicht? Stehen sie darin, sind sie darin gegründet, so werden Sie mir zugeben, könnte man sich mit der formel der synode zufrieden geben — ist das gegentheil der fall, so hilft ihnen auch die verpflichtung streng auf alle symbole nichts — wozu soll dieser dürre glaube dann helfen und führen? — So lange Sie also nicht solche geistliche aus dem amte setzen können, die die gnade nicht haben — scheint mir wenig ausgerichtet. Da-

gegen giebt es viele, denen Sie gnadengaben und wahrhaft christliches denken nicht absprechen können, wie z. B. unseren Müller, die sich bei der synodalformel vollkommen beruhigt fühlen. — Freilich den sinn hat dann die opposition noch, dasz die schwachheit des nachgebens in der synode — die schwachheit, dasz man überhaupt nach dieser seite formelbestimmungen neu aufzustellen für irgend wichtig hielt, ihre strafe erhalte, und dagegen habe ich nichts.

Was meinen beifolgenden aufsatz[1]) anbetrifft, so nehmen Sie hoffentlich keinen anstosz ihn aufzunehmen daraus, dasz Cromwell in dem gericht sasz, welches über Karls I letztes schicksal entschied. Ich habe seine schuld in dieser hinsicht oder vielmehr seine stellung (denn er hielt Karl für einen feind gottes und dachte sich zu ihm zuletzt in einem verhältnis wie Ehud der sohn Jemini zu Eglon) so bestimmt als möglich zu bezeichnen gesucht, habe aber aus allen unmittelbaren äuszerungen Cromwells, aus allen seinen briefen und reden den eindruck, dasz er ein wahrhaft frommer mann, ein lebendiger knecht gottes war. Sollten sie dennoch zu bedenklich sein irgend etwas zu Cromwells lobe, auch etwas wohl verklausulirtes, wie ich glaube dasz meine rede es ist, aufzunehmen, so haben Sie die güte, mir den aufsatz wieder zurück zuschicken. — Ich habe übrigens meinen namen diesmal ganz ausgeschrieben, weil ich mich jedesmal über die commentlosigkeit der litteraten ärgere, die keine ahnung von dem litterarischen respect vor einer chiffre haben. Um mir also den ärger zu sparen, schreibe ich den namen lieber ganz aus.

Hoffentlich sind Sie aus dem alpengrün und der alpeneinsamkeit vollkommen erfrischt und gesundet zurückgekehrt. Gott wird ja weiter helfen in unsren wurmfraszigen zeiten!

Halle den 14ten october 1846. In treuer liebe H. Leo.

40.

Theuerster freund!

. . Das jahr scheint zur entscheidung zu drängen — so habe ich freilich schon seit zehn jahren jedes neujahr gedacht, und habe jedes kommende weihnachten noch den alten leim zwischen den fingern gefühlt. Gott stärke uns alle, das wird für alle fälle das beste sein.

Herzlichste grüße an alle freunde! In treuer liebe H. Leo.
Halle den 14ten jan. 1847.

---

1) Nicht in der EKZ. erschienen; vgl. Br. 45.

41.

Theuerster freund!

Ich dachte meine herzenserleichterung im volksblatte über das bairische memorandum[1]) habe der sache genug gethan. Herr von Gerlach meint, es müsze weit mehr geschehen . .

Ich habe gestern überlegt hin und her . ., ich suchte im freien hilfe vor meinen gedanken, aber wie ich die flur nach Leipzig und Merseburg hin vor augen hatte, diese flur die noch von jedem kampfe um die güter und ehren unseres volkes berührt worden ist von den Wendenkriegen bis auf Bülows einnahme von Halle, diese flur wo fast jeder fuszbreit mit deutschem blute getränkt ist, überfiel mich der gedanke, ob sie auch einmal von einem geschlechte bewohnt werde, dem die ehre gottes und der eignen vorfahren eitler wind sei, vollends wie ein geharnischter mann. Es litt mich nicht! ich mußte nach hause und schreiben.

Das beste was ich unter diesen umständen zu schreiben gewust habe liegt bei . . Jedenfalls habe ich mich gegen Gerlach gelöst — und wenn Sie's nicht zu drucken wagen, will ichs als ein gottesurtheil ansehen und schweigen.

Der Herr schenke Ihnen ein fröhliches fest!

Halle den 3ten apr. 1847. In treuer liebe H. Leo.

42.

Verehrtester freund!

In aller eile, wie man sagt, nur zwei zeilen, wenn's auch zehn werden. Allerdings ist etwas providentielles dabei, dasz mein artikel über die bairische schweinerei nicht hat gedruckt werden dürfen, und laszen Sie nun auch das fragment. Die todten reiten schnell, sagt das bürgersche gedicht — wie weit liegt Abel schon hinter uns, nicht eine gewöhnliche, nein! eine eisenbahntagreise . . Eine traurige geschichte ists und bleibt's — aber der mensch musz unwillkührlich in dem reinlichsten gerichte eine partie dreck mit freszen, wiszen die gefallenen also selbst nirgends achtbare sympathieen acht wochen nach ihrem falle heraufzubeschwören — so heißt mein commando: strait forworth and never mind!

Ich wollte Ihnen nächstens einige historische artikel schicken unter der überschrift: das christentum und das deutsche volk — deren inhalt Sie aus der einleitung meines bairischen manifestes etwa abnehmen können — aber haben Sie auch für so fern und

1) Vgl. auch Allg. Kons. MS. 1893 S. 948 (Br. an v. Rappard 16. März 1847).

kalt objektiv daliegende themata ein plätzchen? Die censur wird Sie dabei nicht hindern, das verspreche ich im voraus.

Halle den 4ten Mai 1847. In treuer liebe H. Leo.

43.

. . . Ich bin mit dem fragment sehr zufrieden[1]) — und meine der liebe gott ist selbst im hintergrunde censor gewesen. Das fragment macht meiner meinung nach einen weit kräftigeren eindruck als wenn mein ganzer aufsatz, der vielfach spuren schwächlicher aufregung trug, gedruckt worden wäre.

[Leo hat versprochen „Dittmars s. g. christliche weltgeschichte" anzuzeigen, und muß nun sein Versprechen erfüllen] d. h. einen aufsatz über christliche geschichtsbetrachtung und geschichtsschreibung im allgemeinen . . schreiben und den titel des buches darüber . . setzen . . Das buch ist unbedeutend aber herzensgut gemeint — ich mags also weder loben noch tadeln . .[2])

Dasz die kirchliche entwickelung einige zeit ruhe, finde ich auch gut und erwünscht — aber da nun der landtag selbst in verwaschenster weise die religiösen fragen in die hand genommen, wäre es doch gut, Sie hätten einen mitarbeiter der mit einer recht kurz gehaltenen energischen terz in dieses naturalisirende herumvagiren mit dem zungendegen hineinführe und die beckerathischen nissen [?] etwas litterarisch spieszte. Der aufsatz müste aber kurz, beitzend und mit derjenigen schneidenden verachtung geschrieben sein, die diese losen schwätzer auf landeskosten verdienen. Mir wird almälig brechübel über dies geistig ordinäre pack welches sich der verehrung des landes darstellt, und wenig dinge machen mir noch übler, nämlich dies dasz wir pöbel in so überschwänglichem masze in den gebildeten kreisen haben, dasz diese leute wirklich die verehrung finden, die sie ambitioniren — dasz die regierung mit so maszloser geduld solche esel behandelt, und endlich am allerübelsten macht mir, dasz unter den beszeren leuten des landtages kein einziger zu sein scheint, der es der mühe werth hielte oder die courage hätte einmal mit nachdrücklicher energie die hohle blase angesichts des ganzen landes aufzustechen und diesen schwatzenden jahnhagel der almälig auch gaszenjungenmanieren entwickelt nachdrücklich an den pranger zu stellen. Quousque tandem! — Bei dieser art gutmüthigkeit kömmt nichts heraus als elende sklaverei unter geistigen pöbel für uns alle, auch für die regierung — oder wenn diese endlich den falschen weg verläszt: gewalt-

1) Vgl. EKZ 1847 Sp. 365 ff., ein in der Tat ausgezeichnetes Wort.

2) Der Verleger hat sichüber die Recension bitter beschwert.

same verhältnisse! — Da bei uns die regierung doch zu reich an mitteln ist, als dasz es auf diesem wege über einen gewissen punct hinausgienge, sehe ich also gewaltsame verhältnisse als sicher bleibenden hintergrund. Tu l'as voulu, George Dandin!

In treuer Liebe H. Leo.

44.

Theuerster freund!

[Leo dankt für den letzten Band von Hengstenbergs Psalmenkommentar.] Mir sind die psalmen fortwährend das liebste buch des alten testaments, auf welches ich immer und immer zurückkomme — auch haben sie mich im grunde dem christenthum wider zugeführt und sind nicht ohne groszen einflusz gewesen auf die art und weise wie dieses macht über mich bekommen hat — ja! auch wie es diese macht heute noch übt. Ihr inhalt liegt mir näher, ist mir deutlicher als alle propheten.

Was mich heute eigentlich bewegt, d. h, den äuszeren, entscheidenden anstosz giebt, zu schreiben . . ist eine historische betrachtung. Die oranische familie in den Niederlanden hatte eine noch weit miszlichere stellung zu den magistratischen reichen kaufmannsfamilien, mit einem worte zu dem in den provincialstaaten der Niederlande dominirenden stadtadel als unseres königs Majestät zu den liberalen landtagsgliedern, denn bei uns brauchte ja doch Majestät nur den wirklichen willen zu haben, die mittel die gott in seine hand gegeben hat, brauchen zu wollen und morgen wäre die landtagsopposition zermalmt — aber offenbar will der könig das aus anderen gründen nicht und die folge ist, dasz diese opposition einen gewaltigen einflusz auf stimmung, haltung und steuerung der öffentlichen meinung und überhaupt des landes ausübt, dasz sie also, wenn auch durch seine gnade erst eine ähnliche stellung einnimmt, wie die provincialstatische partei der magistratsfamilien in den Niederlanden — und bei weiterer entwicklung dieser dinge könnte man doch nicht wiszen, ob nicht auch ein gegengewicht der regierung erwünscht sein dürfte. Die Oranier nun, unseres königs vorfahren in den Niederlanden, haben unter den schwierigsten verhältnissen doch immer wider über die provincialstaaten gesiegt mittelst des gegengewichtes des volkes, und ihre organe für die bewegung desselben sind allezeit die prediger gewesen — die übrigens ohne alle politische stellung, ohne allen politischen einflusz doch so oft der kaufmännische stadtadel in den provincialstaaten die Oranier bedrängte, dem volke klar machten, dasz seine wahre hilfe und sein anhalt, die vertretung seiner interessen

bei der oranischen familie sei. — Die wahre stimmung des volkes, der Se. Majestät schon die ehre erzeigt hat, an sie in der thronrede zu appelliren, wird auch bei uns allezeit das sachgemäsze, natürliche gegengewicht gegen die etwaigen anmaszungen der opposition sein. — Können Sie diese einfache politische einsicht nicht an einfluszreicher stelle zur evidenz bringen? — Ganz natürlich und von selbst finden und bieten sich die anfänge dieser opposition gegen die opposition bei uns in der . . adresse der predigersynode Unna — so etwas natürlich erwachsenes und überdies den gegnern vollkommen ebenso unnachahmbares als es uns zweckfreszerei u. dergl. ist, sollte man doch nicht unfruchtbar auf den boden fallen laszen! Wenn diese leute eine halbweg ermunternde antwort erhalten, baut sich ganz von selbst und ohne dasz Majestät weiter eine hand zu rühren braucht, eine opposition gegen die opposition auf — und auch für die geistlichkeit wird es von innerer frucht sein, zu der practisch geltend gemachten erkenntniss zu kommen, dasz ihr repräsentant im lande nach der politischen seite ganz allein Se. Majestät ist.

Halle den 28ten juli 47. In treuer liebe H. Leo.

45.

Wie können Sie glauben, verehrtester freund! dasz ich selbst wenn ich die zurücksendung meines aufsatzes übel empfunden hätte deshalb von der ev. k. z. ablaszen würde, so lange Sie mich dabei brauchen können? . .

Was nun Cromwell selbst anbetrifft, so gebe ich mich so leichten kaufs nicht gefangen. Die äußerung gegen seinen beichtvater, auf die Sie sich berufen ist im höchsten grade apokryph und wahrscheinlich geradezu eine lüge . . Cromwell hatte die feste zuversicht gehabt, dasz nun die zeit eines ganz christlichen regimentes anbreche, in dieser teuschenden hoffnung, um dem heiligen platz zu machen, hatte er die hand allein erhoben für die sache des parlementes und gegen den könig. Nachdem die berufung eines parlementes der gottseligen leute (Barebones parlement) aber so elend gescheitert war, kam er almälig zu der einsicht dasz frömmigkeit und tüchtigkeit für statsgeschäfte sich nur höchst selten wie in seiner person vermählten, dasz seine frühere zuversicht zu entstehung eines christlichen regimentes ein gutmüthiger traum war, — noch hielt er ihn so weit fest, dasz er die wirklichkeit dieses traumes wenigstens glaubte vorbereiten zu können, weshalb er, da er diese vorbereitung wesentlich an seine person geknüpft sah, seitdem seine gewalt in ganz anderer weise festhielt

und handhabte wie früher, wo er wahrscheinlich gott gedankt hätte, wenn ihm jemand die ganze last abgenommen hätte. — Nun mitten in diesem streben, ohne im wesentlichen einen schritt weiter gekommen zu sein als zu der zeit der auflösung von Barebones parlement, nachdem er im gegentheil wahrgenommen dasz durch die art wie er zuletzt das regiment gehandhabt ihm zeither nahe stehende männer, zu deren speciellen träumen wieder sein regiment nicht paßte, ihm entfremdet, die schwierigkeiten täglich gemehrt wurden — nun ergriff ihn eine krankheit, deren gefahr er wohl fühlen muste — sollte da ihm, dem armen preßhaften manne auf dem todtenbette nicht, auch ohne dasz an frühere heuchelei zu denken ist, die angst kommen: wie wenn dies nun ein gottesurtheil wäre gegen deine sache, gegen alles was du gewollt, wofür du gelebt hast? — In dieser noth hielt er sich an dem gewissen gefühl fest dasz er, wo er gehandelt, im glauben und in dem festen bewußtsein der ihn begleitenden gnade gottes gehandelt und so erklärt sich wohl die frage: ob jemand aus der gnade fallen könne — wenn diese frage überhaupt statt gefunden — aber ich glaube nicht daran, und ein wirklich zwingendes historisches zeugniß ist nicht dafür — im gegentheil sind sehr deutliche zeugnisse dafür, dasz Cromwell auch dem tode gegenüber das feste bewustsein behalten habe, in gottes gnade zu stehen und mit seinem herrn im frieden zu sein.

Dasz nach Cromwell's zeit zu ganz divergenten religiösen richtungen in England der same ausgestreut war, ist ganz natürlich, mochte er persönlich noch so fromm sein. Denken Sie doch nur an die religiöse aufregung aller, auch der theologisch ungebildeten oder halbgebildeten schichten und an die äuszerlich übermüthige art, wie nach der restauration von seiten der staatskirche mit allen diesen religiösen trieben umgegangen wurde. Glauben Sie dasz es in dreiszig jahren bei uns beszer stände, wenn morgen mit einem male die kirche von einer wesentlich äuszerlichen macht rechtlich wieder ganz sicher gestellt würde, und in der freude und dem übermuthe dieser äuszerlichen sicherstellung sich um alle die aufgeregten triebe geistig-niederer (wenn auch äuszerlich vornehmer) schichten gar nicht weiter kümmerte? Ich denke es würde zehnmal schlimmer als in England eine generation nach Cromwells tode.

Für die ev. k. z. stehe ich Ihnen zu diensten, wo Sie mich brauchen, und wo ich nützen kann.. D.s buch ist gut gemeint..

Was das andere buch, die strauszischen novellen[1]) anlangt..

1) Von Victor [von] Strauß; vgl. EKZ. 1847 Sp. 353 ff.

sehe ich nicht recht was dieser von Schubert ausgestreute christliche novellensamen helfen soll, wenn er von so schwachen poetischen kräften unterstützt wird, wie hier. Für eine gewisse schicht leute mag die unterhaltung immer noch heilsam sein — mir aber ist es nicht gegeben für diese schicht heilsam zu reden — und in öffentlichen zuständen, die auf allen seiten dem communismus in die hände arbeiten in ihrer behandlung des gewerbslebens und grundeigenthums, gegen den communismus gelegentlich von novellen zu reden, scheint mir auch zeitverschwendung . ., es ist weggeworfene mühe. So lange eigenthum und gewerb als integrierende stücke der persönlichen freiheit gelten[1]), wird der communismus mit jedem jahre eine wachsende macht werden — wer aber das jetzt den leuten sagt, erregt nur ihr vornehmes bedauern — in drei jahren ist vielleicht eher zeit wider einmal und dann einleuchtender auf dies thema zu kommen.

. . Ich wollte es gäbe etwas, was ich von herzen loben könnte, und lernte es durch Sie kennen — denn in der stimmung in die mich almälig all unser politisches und kirchliches gekoche und gebraue versetzt hat, habe ich einen durst einmal etwas loben und rühmen zu können . . Mit keulen möchte man zu zeiten dazwischen schlagen, wenn die sachen nicht wieder gar zu lächerlich und mitleidswerth zugleich wären.

Nun! Gott beszers — und erhalte mir Ihre liebe H. Leo.

46.

Theuerster freund!

Beifolgend erhalten Sie die gewünschte anzeige der schrift von Strausz[2]). Ich wollte nicht eher schreiben, bis ich sie fertig hätte — und es war diesmal ein saurer apfel, den Sie mir vorsetzten. Mir sind solche lumpenschriften in innerster seele zuwider . . Nun endlich habe ich mich doch entschloszen, hauptsächlich um schlieszlich den leuten sagen zu können, sie sollten in zukunft von solchem zeuge gar keine notiz mehr nehmen.

Ihre äuszerungen über den östreichischen katholicismus sind ganz dem gemäsz, was ich in früherer zeit in katholischen ländern gesehen . . Andrerseits freilich spricht das wieder für den festen kirchenbau der katholischen welt, der noch hält, und in der möglichkeit sich wider mit christlichem geiste zu füllen hält, während

---

1) Vgl. darüber auch Allg. cons. MS. 1894 S. 785ff. 792.

2) Dav. Friedr. Strauß, Der Romantiker auf dem Thron der Cäsaren oder Julian der Abtrünnige, Mannheim 1847; vgl. EKZ 1847 Sp. 873ff.

doch dermalen sein ganzes innere so morsch ist. Ich habe mich hauptsächlich auch aus diesem grunde gefreut, dasz praes. v. Gerlach diesmal eine gewissermaszen katholische reise gemacht. Mit bestimmtheit habe ich angenommen, dasz ihn manche von ihm vergeistigte seite des katholicismus wenn er sie in der wirklichkeit sähe, nur anwidern könne. Eben höre ich auch von Tholuck, dasz er über die dummheit der kathol. geistlichen klage.

Was ihre apocalyptischen studien anbetrifft, so werde ich Ihnen da schwerlich nachgehen können. Es ist gut dasz der liebe gott, wie er seine erde mit mannichfaltigem gewächs zur nahrung für mancherlei gethier ausgestattet, er so auch sein heiliges buch sehr mannigfaltig zusammengesetzt und für sehr verschiedene seelen gesorgt hat. Schon das evangelium Johannis macht mir wenn ich es zu lesen anfange immer von vorn herein den eindruck, dasz hier die saiten meiner seele nicht mitklingen und erst wenn ich weiter herein und gegen das ende komme überwältigt mich der inhalt. Die apocalypse aber läszt mich durchaus fremd und ohne seelenschwingung. Im neuen testamente sind mir des Lucas ruhiger vortrag und Pauli tiefe und schärfe des gedankens immer als die mächtigsten ingredienzen in beziehung auf die eigne seelenerfahrung erschienen.

Die Uhlichschen geschichten scheinen mir, wenn sich der erste rausch gelegt haben wird, so katzenjämmerlich auszugehen, wie die von Wislizenus und Ronge, und thut mir nur leid, dasz sie zur gelegenheit geworden sind G..s schafsköpfige natur so unbestreitbar an den tag zu legen. Wir lenken übrigens denke ich almälig in ein gutes, gesundes, nüchternes wesen mit unseren kirchlichen angelegenheiten ein, und ich sehe sehr freudig und getrost fernerer entwicklung entgegen, die uns nothwendig politisch einen guten boden bereitet. [Hase, KG. a. d. Gr. ak. Vorl. III, 2, 2, 582].

Halle den 31ten Oct. 47. In treuer liebe H. Leo.

47.

Halle am charfreitage 1848.

Vor einem jahre zum charfreitag schrieb ich den aufsatz, den Sie als fragment drucken laszen musten — mich jammerte damals des deutschen landes, dasz es solche schmach tragen sollte — und wie ist es nun gekommen! welche schmach trägt es heute! Nun sind wir allesamt wie die unreinen und alle unsere gerechtigkeit ist wie ein unflätig kleid!

Die dinge glaube ich einigermaszen zu faszen — aber die menschen werden mir zum theil ein räthsel. Ein doppelt fieber

tobt in unsern gliedern — von dem einen denke ich hilft uns Hecker und consorten. Es scheint, sogar nun noch versteht man dies spiel nicht, was diese s. g. republicanische secte in Deutschland treibt; wie sie ihre forcen verbirgt, ihre zeïden in die reihen der gemäszigten schiebt und wo sie einmal, um zu probiren losgebrochen sind, sich wieder ducken, um die verwirrung und verhetzung der köpfe nachwirken zu laszen. — Gerade wie ich Ihnen genau das schicksal Oberitaliens vorhergesagt habe, sage ich Ihnen nun vorher, ehe ein monat, vielleicht ehe 14 tage um sind sind die regierungen von Baden und Darmstadt verjagt und in Frankfurth weht entweder schon die rothe fahne oder schrecken und rathlosigkeit gemischt mit halbem und ganzem verrath machen ihr den platz eben. In norddeutschland allerdings hat die republik, wie ich mich vor kurzem auf einer reise nach Westphalen überzeugt habe, so gut wie gar keine hoffnung, und so unvorbereitet wie der Berliner schlag trifft dergleichen die gemüther nicht mehr. Aber dieses deutsche parlamentsfieber glaube ich wird durch die vorgänge im südwesten in eine, vielleicht sehr heilsame krise kommen. — Wären wir nur dazu erst das andere fieber, dasz der anarchischen regungen in Preußen selbst los. Allerdings sind diese regungen scheinbar noch ohnmächtig, aber wenn sie noch vier wochen auf die menschen wirken, weisz kein mensch was wird. Behandelt man diese dinge mit der energielosigkeit, wie zeither die Badenser ihre republicaner, so wird eine entsetzliche sittliche zerrüttung folgen. — Niemand glaube doch die republicanischen regungen seien zu ende, wenn sie sich vielleicht noch einmal nach irgend einer art schlappe auf acht tage in den winkel legen.

Der herr ist gütig und eine veste zur zeit der noth und kennet die so auf ihn trauen — das ist mein trost — menschlicher weise weisz ich nicht viel. Läszt man die öffentlichen gewalten noch vier wochen in der bisherigen weise verwüsten — so bleibt keine rettung als durch einen rechtschaffenen militärdespotismus — ich weisz aber nirgends, wer das zeug dazu hätte, ihn in die hand zu nehmen. Die zukunft liegt mir dunkel vor den augen — und ich sehe sogar diese dummheit kommen, dasz wenn nun diese republik vom Bodensee bis zum Main und vielleicht bis zur Lahn sich aufthut, man den stier bei den hörnern packt und den hauptangriff auf die nordlinie desselben richtet, ihre anhänger nach der Schweiz zu treibt, und dadurch diese zwingt, die basis herzugeben, während man aus den gegenden von Ulm gegen Stockach mit der hauptmacht vorgehend die leute von dieser basis langhaltiges widerwiderstandes abschneiden, Altwürtemberg rasch nachhaltige hilfe

bringen, und an der nordseite, wohin ohne zweifel das republicanische volk in der dummheit seine hauptstärke wirft, ein wurzelloses zusammenwelken herbeiführen könnte.

Sie werden mich für einen erzphantasten, für einen greulichen träumer halten. Ich will es in diesem falle wünschen, dasz ichs bin. Ich glaube es aber nicht — denn wie mir auch in der nähe mehr und mehr der schlüszel zu manchen menschen schwindet — diese kumpane in Darmstadt und Baden glaube ich noch richtig zu erkennen.

In treuer Liebe der Ihrige H. Leo.

P. S. Der brief ist liegen geblieben bis heute den ersten ostertag, und es sieht den zeitungen nach aus, als wären obige voraussetzungen eitle hirngespinste — ich bleibe aber doch dabei — ists Hecker nicht, so ists ein andrer. Diese südwestecke Deutschlands ist reif zu diesen streichen und wird wie ein reifer apfel vom baume fallen, sobald ein unversehener wind den ast schüttelt.

Die leichen der zwei zeugen gottes, des alten und neuen testamentes, liegen am heutigen tage unbegraben auf den gaszen der groszen stadt, welche Sodom und Aegypten heiszt und wo der HErr gekreuzigt worden — mögen die drei tage und ein halber bald um sein! . . . . [Apok. 11, 3 ff.]

48.

Ich schicke Ihnen die beiliegenden zeilen in dem bestimmten gefühle, dasz es vielleicht unmöglich werden wird, sie drucken zu laszen. Der erste badische aufstand ist gescheitert durch die jämmerlichkeit der führer und die lüderliche vorbereitung, aber das material ist noch vollständig vorhanden. Wahrscheinlich bricht in dieser woche der schaden von neuem auf, diesmal am untermain und das terrän von der Lahn im norden bis nach Basel zu beiden seiten des Rheines wird mehr oder weniger davon ergriffen werden. Bayerhoffer zieht in Heszen herum; die demopotischen vereine tagen in Frankfurth; die studenten in Eisenach — unsere hiesigen wollen als opposition auftreten und hoffen auf unterstützung von Bonn und Erlangen — es wird den goldnen jungen nicht viel helfen; die Wiener, Breslauer, Leipziger hundertweise und bewaffnet bis an die zähne geben den Jenaern und anderen zu entschiedenen nachdruck — überdies ist alles so eingerichtet dasz es nicht sowohl eine studentenversamlung als eine volksversamlung wird. Leute, die nicht studenten sind, sollen mit tagen und reden dürfen. In der ganzen türingischen umgegend ist aufregung.

Es scheint darauf abgesehen einen haufen dort fortzureiszen und ebenfalls damit nach Frankfurth zu marschiren. In der ganzen umgegend von Frankfurth sagen die leute man müsze die versamlung auseinanderjagen, wenn sie das programm der äuszersten linken nicht annähmen. In Wiesbaden ist schon in einer versamlung der vorschlag gemacht worden, den herzog fortzujagen in diesen tagen. Aber nicht blosz am untermain wird der kampf losbrechen, sondern auch in Berlin und Breslau, ja in Paris, in London wo die pfingstwoche als zeitpunkt des ausbruches bezeichnet ist, wie in Posen. Ob also Ihre presse nicht unter Helds dictatur steht ehe Sie meinen aufsatz drucken laszen können ist mir sehr zweifelhaft.

Ich kann nicht sagen, dasz mich alle diese aussichten sehr kümmerten. Dasz wir durch schlimmere zustände als die jetzigen durchmüszen, wenn es besser werden soll, ist klar — also immerhin! Ohngeachtet ich, wenn die besoldung zum 1ten Juli ausbleibt im eigentlichen sinne brodlos bin, bin ich doch nicht im mindesten besorgt um den andern tag — Gott hat mir in härteren, auch innerlich zerriszenen lagen herrlich seinen beistand gewährt — und wenn einmal nicht — nun auch gut! Einzelne von uns mögen drauf gehen — das reich musz uns doch bleiben! wir haben die göttliche verheiszung der zukunft . . .

in treuer liebe H. Leo.

49.

Potsdam 22n nov. 48. [Leo bittet um Hengstenbergs Gastfreundschaft]. Wir laden zwar da zwei objecte des volkshaszes ins Haus, indessen da Berlin gegenwärtig des einzigen vernünftigen d. h. des belagerungszustandes als besonderer wohlthat gottes genieszt, wagen Sie es vielleicht darauf.

50.

Theuerster freund!

Nochmals meinen herzlichsten dank für Ihre gastfreundliche aufnahme, die Sie hoffentlich auch auf das beifolgende Leosche söhnchen ausdehnen werden, wenn Sie auch gegen manche glieder desselben mistrauische augen machen werden, namentlich wie ich nun weisz dagegen, dasz ich mich in ägyptiacis Bunsen so weit hingegeben habe. Am wichtigsten wäre mir, Ihre ansicht zu erhalten über den abschnitt, der von den Chamiten im allgemeinen handelt . . .

Hier steht alles vortrefflich und ist vollständige umwendung.

Wir betreiben eben eine adresse an Se. Majestät um recht lange beibehaltung des popularsten ministerii Brandenburg, wobei man aber unendlich mit der philisterei zu kämpfen hat. Jeder fast sagt: ja das ist richtig, aber es ist in der mehrzahl noch nicht zur einsicht geworden, und doch ist das das einfache mittel die einsicht herauszubringen . . .

In treuer liebe und verehrung Ihr H. Leo.

Halle den 5ten dec. 1848.

51.

. . Meine prophezeiung in bezug auf Baden und den mittelrhein, bei der ich voriges jahr zu schanden geworden bin, ist denn nun nachträglich doch noch eingetroffen. Darmstadt wird schwerlich einen festen wall bilden — der Odenwald ist bereits in bewegung, und so die sache ihre volle erledigung finden d. h. Wetterau und Taunus soweit ihn Mainz nicht im zaum hält nachfolgen. Hoffentlich haben die sechsundsechszig schock Frankfurther professoren den reichsverweser vorgestern abgesetzt, der dann seinerseits seine gewalt in die hände der fürsten niederlegt, während die sechsundsechsig schock eine neue reichsgewalt bestellt. Dann rechne ich darauf dasz die commandantur in Mainz diese neue gewalt nicht anerkennt und die östr. und preuß. truppen aus Frankfurth zurückzieht, damit der süsze Wetterauer pöbel, die Hanauer und Bockenheimer ferner die execution an den halben gemächlich vollziehen kann — die execution an den ganzen vollziehen wir dann mit der von Struve und Blind zusammen. — Ich gebe auch meine italienische prophezeiung noch nicht auf; Sie werden sehen, die Oestreicher müszen erst doch noch einmal heraus — noch haben sie viel zu sehr mit samthandschuhen gearbeitet . . .

Treulichst Ihr H. Leo.

52.

Verehrtester freund!

. . Die lücke aber, die ich . . fühlte war die ausgebliebene frage: wie soll nun aber das misverhältniß ausgeglichen werden zwischen der menschlichen schwäche der träger der staatsgewalt und dem actuellen bedürfniß? — . . meine antwort ist die: es giebt dafür allerhand äuszere vorkehrungen allein diese sind nicht stichhaltig für sich — hinter allem musz nothwendig der lebendige glaube also die gnade gottes stehen, sonst ist alles quark — ist

aber der glaube mit uns, so schafft sich alles was bedurft wird aus dem leben und den umständen von selbst . . .

In treuer liebe der Ihrige H. Leo.

[Ohne Datum, nach dem 1. Juni 1849].

53.

Wir haben hier ein hübsches pröbchen cholera gehabt — in der woche vom 3ten zum 10ten juni etwas über 400 todte in einer stadt wie Halle . . Uebrigens sei es, dasz schon einiger gute samen mehr im volke war, sei es dasz die ganze zeit schon andere ansätze hat, wirkt die krankheit nach der sittlichen seite sehr gut. Sie ist anlasz, dasz sich tausendfach im gemeinen volke ein abscheu gegen die gottlosen früher in Halle betriebenen richtungen ausspricht und ein erwachen zum glauben . .

Am leidesten hat mir das benehmen unserer hiesigen studenten gethan. Das vorigemal als die cholera kam, wo doch ein weit gröszerer schrecken vor ihr hergieng, wich eigentlich keiner, und als Gesenius, der gewichen war, wider kam, ward er von den studenten verhönt, und als er sich entschuldigend sagte, er habe nur das eine leben, kam das den studenten so gemein und unwürdig vor, daß sie laut brüllten, ohngeachtet sie ihn persönlich damals noch sehr gern hatten. Diesmal haben die studenten, ohne dasz auch nur ein einziger von ihnen bereits erkrankt war, angefangen und sind vor der krankheit auseinandergestoben wie die hühner vor dem geier — kaum dasz wir hier ein paar hundert zusammen gehalten haben, die begreifen, dasz es eine moralische pflicht, und zugleich eine stärkung und erhebung ist, auf einem bedrohten posten auszuhalten und dasz man selbst innerlich herabkömmt, wenn man anfängt zu weichen. Bis jetzt ist von den hiergebliebenen erst einer bedenklicher erkrankt gewesen, und ein zweiter . . der schon einigermaszen erkrankt noch gesoffen hat, ist vorgestern abend gestorben . . Bei meinen zuhörern bin ich doch von 50 nie unter 30 gekommen . . andere haben ein paar tage ganz feiern müszen.

Halle den 16ten juni. In treuer liebe H. Leo.

54.

Theuerster freund!

Wie gern käme ich zu Ihnen nach dem lieben Gramzow, allein es geht diesmal wirklich nicht . . . Da . . ., würde ich in einer zeit, die doch noch nirgends einen festen boden hat, hier alles ohne die geringste übersicht und aufsicht einer magd überlaszen müszen . . zumal mein hauswirth ein niederträchtiger kerl ein

demokrat von reinstem waszer ist, der mir schon vorigen herbst janbagel auf den hals hetzen half.

. . Eine besprechung was aus Deutchland, aus Preußen wird, auf dem grunde des von der religion losgesagten staates scheint mir um so weniger meine sache, als die ganze lage doch im grunde nur formell entschieden ist. Weit wichtiger schiene es mir die freiheit, die durch diese formelle entscheidung die kirche gewinnen kann auszubeuten . . Man sollte ohne vieles aufsehen und gerede hand ans werk legen mit gründung ganz unabhängiger institute. Ich war deshalb hoch erfreut über eine anfrage des pfarrer Krafft in Düsseldorf nach christlichen gymnasiallehrern[1]) . . . nur dies eine weisz ich, dasz hier der hase im pfeffer liegt; wenn noch etwas von Juda übrig bleiben ja! wenn alle zwölf stämme wider zusammenkommen sollen.

Die Lehninweiszagung[1]) hat Meinhold in wirklich grobsinniger art in die hand genommen. Dasz es ursprünglich eine ordinäre weiszagung — vielmehr wahrsagung — ein müsziges gedankenspiel — . . kann man Giesebrecht zugeben — aber so glatt wie ein lackirter präsentirteller, wie Giesebrecht meint, wird dadurch die sache nicht. Hat einmal ein müsziges wort so gegriffen wie diese wahrsagung so wird es eine dämonische macht — der teufel treibt sein spiel damit und der trost ist nur, dasz der dumme kerl zuletzt doch immer gottes knecht ist und dessen grosze thaten zähneknirschend vollbringen hilft. Wie tief mag der haken dieser weiszagung in ein herz eingegriffen haben — und wenn des verfaszers absicht wirklich war, den Hohenzollern noth zu machen, so hat er die erreicht, meiner ansicht nach. Vielleicht führt die noth wie so oft zum guten. Aber diese deutsche krone ist ein unberechenbarer fleck. Ueber diese sachen zu schreiben, hilft meines erachtens gar nicht — dasz das gedicht nur eine wahrsagung sei, ist nachdrücklichst geltend gemacht — damit verliert sie ihren stachel nicht; ihre hexenmaske lockt doch . . .

Ich freue mich, vorigen herbst durch Senfft veranlaszt, ein kleines memoire über die deutschen angelegenheiten aufgesetzt zu haben, was durch herrn general auch an die rechte schmiede gekommen ist, und da grosze verwunderung (wahrscheinlich nicht gerade angenehme) erregt hat. Ich freue mich deshalb weil bis jetzt alles, was ich darin als wahrscheinlich angenommen habe, eingetroffen ist, mit ausnahme davon dasz im laufe des frühjahres die Oestreicher von neuem aus Italien herausgeworfen werden

---

1) Vgl. Allg. Kons. MS. 1894 S. 457 (Br. an v. Rappard v. 12. Ap. 1850.

würden. Indessen ist noch nicht aller tage abend. Ich freue mich, weil ich dadurch jedesfalls meine seele gewaschen habe. B. und v. R.[1]) sind bösere zugaben als die Lehniner wahrsagung, namentlich der erstere, der sich in Fr. und hier völlig verwaschen geäuszert — und neben diesen beiden geistreichen dämonen erscheinen wir anderen doch nur als sehr blosze schafsköpfe von menschen.

Die taktik der deutschen radikalen scheint zu sein, krawalle rings um Frkf. zu erregen — dadurch möglichst die truppen, namentlich Preußen und Oestr. wegzulocken und dann in Frkf. das parlament zu überfallen, in Polen und Düringen loszuputschen — wir müszens ja in den nächsten tagen schon sehen, da nun die grosze wahl statt gefunden und scheinbar den babilonischen thurm geschloszen hat.

In treuer liebe H. Leo.

Halle den 30 ten m. [1850?]

55.

Theuerster freund!

. . Sie haben doch meinen nach Gramzow gesandten Brief richtig erhalten?

Verzeihen Sie, dasz ich kurz abbreche, ich bin aber in etwas miserabler lage — meine Frau ist vorgestern abend spät krank von Naumburg zurück gekommen; das dienstmädchen infolge eines choleraanfalles noch krank und abwesend; eine aushelfende handfrau war gerade vorgestern abend auch fernerhin unmöglich geworden, eine andere abhilfe ist noch nicht geschafft und auszer einem kleinen laufjungen noch nichts aufzutreiben, so daß ich einstweilen selbst einheitze, kaffe koche, kranke warte u. s. w. Ein nordamerikanisches pflanzerleben mitten in der guten civilisirten stadt Halle! nun, es hat das auch seine reitze — und meine innere fröhlichkeit und geduld einen längeren faden als dasz ich selbst multiplicirten dingen dieser art eine weitere wichtigkeit beimäsze, als dasz sie mich an manchem anderen hindern . . .

In treuer liebe H. Leo.

56.

Theuerster freund!

Ihrem sohne habe ich leider noch sehr wenig sein können. [Leos haben keine Gesellschaften, da seine Frau krank]. Von selbst aber scheint Ihr Emanuel scheu zu tragen, mich zu besuchen, so

1) Beckerath und von Radowitz?

gern ich auch mit ihm verkehre — wahrscheinlich haben Sie ihn an ein strenges gelehrtenregime zu hause gewöhnt, während das bei mir gar nicht der fall ist. Auf eine stunde habe ich immer zeit, führe gar kein gelehrtenregime und arbeite immer unter tausend unterbrechungen halb wie im bivouac.

Dasz man in Berlin wider marchandirt hat, thut mir doch in der seele weh. Bei solchem verfahren sehen wir noch lange kein festes land, sondern immer nur kleine inseln — wir werden wohl die ganze erde des constitutionalismus umschiffen müszen, um zuletzt wie in Spanien immer nur so lange wirkliche ruhe zu haben, als ein general wirklich generalisch à la Narvaez mit pulver und blei das regiment führt. Auch alles reden über die socialen fragen hilft nichts, so lange niemand hinlänglich feste nerven hat, um disciplin durch strenge corporativ-polizeiliche ordnungen zu treffen. Im bürgerstand ist noch jetzt (und noch mehr war 1848) die beste neigung solchen dingen bereitwillig entgegen zukommen; der urschlamm der subjectiven freiheit findet aber in vornehmen köpfen so viel verwandtes element, dasz er immer siegt. Gott beszers und sorge dasz man endlich erkennt, dasz Christi ziel das war den seelenfrieden zu bringen, nicht aber die krüppel zu heilen und die leiblich hungrigen zu speisen allein — ich finde wohl dasz er einige geheilt und auch einige mal bewirthet hat um dem schwachen glauben zu helfen, aber dasz er seine zeit wesentlich mit mysterieuser chirurgie und garkocherei zugebracht, ist mir nicht bekannt geworden.

Grüszen Sie die Ihrigen . . bestens — namentlich aber Ihre liebe frau und ihre vortreffliche frau schwiegermutter, die noch eine frau von altem schlage ist und etwas beszere nerven hat als unser nachwuchs. In seinen nerven hat dieser auch die beste grundlage seines glaubens verwüstet, denn eine körperliche grundlage verlangt auch der — und wo er nur anfängt, schafft er sie von neuem — der frieden der seele macht der unruhe, die nicht blosz die mutter der sünde sondern auch der krankheit ist, ein ende.

In treuer liebe Ihr H. Leo.

P. S. Ihrem premier Berlin im heurigen jahrgange der e. k. stimme ich natürlich fast ohne ausnahme bei — nur bitte ich zu bedenken, dasz eine zeitung gleich ist einem kriegsheere, was auf eroberung für eine ansicht ausgesandt wird — wenigstens ist das der fall mit einer guten zeitung — und auch ein gut-christlich heer braucht seine husaren und kosacken, seine freicorps, seine

marketender — und ist es ganz unmöglich zu hindern dasz dies lichte gesindel nicht einiges stiehlt und verwüstet, zumal in zeiten härterer actionen und bei boshaften verhalten des feindes. Christus selbst hätte das nicht hindern können, wenn er sein verfahren nicht völlig hätte ändern wollen. Dann hätte er auch statt dem [!] Judas eine kasze führen zu laszen, selbst münzen müszen, meinetwegen so oft er's brauchte mit einem handschnippchen. Das hat er nicht gethan, und würde er also wahrscheinlich, wenn er die neue preußische redigirt hätte, seine Judasze gehabt haben.

57.

Theuerster freund!

. . Von den von Huber vorgeschlagenen büchern habe ich Alton Locke und Jeast[1]) bereits gelesen, und will mit diesem schriftsteller nichts zu thun haben — es ist scheußlich, greulich, durch und durch dilettantisch — für auffaszung ständischer, politischer verhältnisse durch dilettantische sentimentalität völlig verdorben — ein quacksalber erster grösze. — Ich werde alle tage mehr an Huber irre und werde ihn am ende auch noch für eine art dilettantischen quak halten müszen, wenn er solchem zeuge — was freilich recht hübsch geschrieben ist, irgend einen werth beimißt. Freilich der gröszeste theil der für die innere mission interessierten leute ist ganz im selben zuge und nach und nach ils commencent m'embêter aver cette mission intérieure. Ich bleibe dabei dasz das nur theilweise schönes — der hauptmasse nach bodenloses zeug ist. Man macht die kothige strasze trocken mit aufschüttung trockner erde dasz sie beim nächsten regen doppelt kothig werde.

Das buch von Balzac will ich doch ansehen obwohl Huber es vorgeschlagen . .

Halle 6./8. 51. In alter liebe und treue H. Leo.

58.

Mein theuerster freund!

. . Was zuerst Ihre vorschläge in mancherlei beziehungen zur inneren mission Ihnen aufsätze oder einen aufsatz zu liefern anbetrifft, so bin ich glaube ich dazu weniger als irgend ein mensch befähigt . . Während ich nicht nur so gut wie irgend ein mensch für elend aller art, geistiges und leibliches, ein mitgefühl habe,

1) Beide von Kingsley. — V. A. Hubers sociale Gedanken sind zum Teil in der späteren socialen Gesetzgebung verwirklicht worden.

sondern unter umständen wo es an mich herantritt armselig schwach in meinem gefühl dafür sein kann, bringt es doch mein ganzer lebensberuf, meine studien, meine betrachtungsweisen — alles bringt es mit sich, dasz ich mir diese dinge so wie ich nicht unmittelbar durch auge oder ohr gefangen bin, unter eine allgemeine beleuchtung stelle, sie als eine dauernde zugabe zu menschlichen zuständen, gewissermaszen wie die rinde zur krume betrachte, und dasz mir von diesem standpuncte aus vieles als thöricht erscheint, was andere in spannung zu bringen vermag. Gerade deshalb wäre ich vielleicht der rechte mann für diese dinge — wenn noch eins wäre — wenn in mir die rechte practische einheit beider pole ausgebildet wäre. Wäre ich z. B. ein geistlicher, der in mehrjähriger, ausgebreiteter seelsorge die schwäche des gefühles beim anblick geistigen und leiblichen elendes verständig überwunden aber das gefühl selbst in steter übung erhalten hätte einerseits' und der die in harter consequenz sich darstellende allgemeine betrachtung dieser dinge aus ihrer abstracten gestalt am studirtische in hundert practischen fällen zu concreten wirklichkeiten gemacht, gesehen hätte was die dinge im einzelnen für gesichter machen andrerseits, hätte ich mich in liebender übung mit so vielen kernstellen der schrift über die schranken und gebrechen der übung getröstet und mich mit ebensovielen dabei erhalten — dann wäre ich gerade der rechte mann. So sehe ich nur durch alle einzelheiten hindurch wie das elend selbst immer zuletzt wurzelt in verschieftem verstande und dessen verschiefung in verwüstetem oder nie erwachsenem glauben [1]), es ist mir aber selbst oft bei den gebildetsten, auch bei in mancher beziehung nahestehendsten versagt, den leuten nur deutlich zu machen, wo eigentlich die kraft des glaubens und wo ihre verschiefung sitzt — und während ich gott nicht genug danken kann für einen täglich neu werdenden fröhlichen und muthigen sinn der zuversicht und des glaubens, hat er mir fast alle magnetische wirkung auf andere versagt — in folge davon auch alle hier gerade nothwendigste erfahrung. Es haben mir zwar ab und zu auch junge leute gesagt, dasz sie auch nach dieser seite mir etwas zu danken hätten, da ist dann aber sicher nicht meine kraft daran schuld gewesen, sondern dasz es der liebe gott gerade so gefügt hat, dasz ein wort von mir zu rechter zeit auf ihre seele fiel — ich habe nie das bewußtsein gehabt auf seelen anders als allenfalls anregend gewirkt zu haben — mir fehlt alles erbauliche, feierliche, vollständig das was man salbung nennt —

---

1) Vgl. Allg. Kons. MS 1893. S. 1167.

und eigentlich priesterlichen händen sollten Sie doch die dinge der inneren mission anvertrauen. Ich meine nämlich: läszt man die dinge so gehen, dasz man wie bisher das einzelne gebrechen in's auge faszt, so schüttet man kräfte in ein danaidenfasz — man musz es also so anfaszen dasz man den seegen für ein allgemeines gewinnt, auch wenn die kraft im einzelnen in die gosze geschüttet ist — dies allgemeine kann aber nur das reich Christi in seiner geordneten festen gestalt — es kann nur die kirche sein. Gerade aber hinsichtlich der kirche stehe ich auf unseligstem boden. Während niemandem deutlicher das recht und die nothwendigkeit der reformation einleuchten kann wie mir, sehe ich doch gerade durch die art, wie die reformation in die hände genommen worden ist, den eigentlichen boden der kirche auch zerschlagen. Ich kann mich darein finden dasz man im 16ten jahrhundert in die lutherische und calvinistische kirche als unter ein nothdach kroch, in eine bretterbude neben dem herrlichen pallast der alten kirche, der durch schlechten geruch unbewohnbar geworden war — aber dasz wir uns heute noch mit allen in jenem kampfe auch erwachsenen vorurtheilen, mit allem doctrinären hasz und eitelkeiten als mit einer legitimen erbschaft ausstatten sollen, dasz die sehnsucht nach dem alten fundament nirgends sich äuszern soll ohne den vorwurf auf sich zu laden, man habe keine nase oder man liebe schlechten geruch — das hat mir nie einleuchten wollen. Man hat mir deshalb schon vor 1848 oft schuld gegeben ich katholisire, und hat darin gewiß in soweit recht, als ich über eine menge groszer redensarten die auf unsrer seite wie scheidemünze von hand zu hand gehen lache, und meine es seien spielmarken — aber darin gewiß furchtbar unrecht, wenn irgendwer meint es wäre mir jemals eingefallen für meine person zu der römischen kirche überzulaufen — aber wenn dies letztere auch heute noch so gewiß wie vor 1848 mir vollständig gegen die ganze natur anliefe, haben doch die eräugnisse seit 1848 mir für eine zu grosze reihe von eräugnissen des 16ten jahrhunderts als erschrecklich erläuterndes correlat gedient — ich habe den respect vor dem 16ten jahrh. fast ganz ausgezogen — und die impotenten versuche in unserer kirche theils sich in jene abgelegten kleider von neuem zu stecken, theils sich aus dem abgetragenen trödel neue röckchen zurecht zu flicken, sind für mich nichts weniger als anziehend — während ich trotz alles noch in dem alten pallast umziehenden schlechten geruches seine fundamente dauerhaft, auch heute dauerhaft und alle auf jener seite vorgenommenen reparaturen fruchtreich sehe. Mir fällt es wie gesagt nicht ein in den schlechtriechenden pallast

zu ziehen, ich würde nur für meinen theil schlechten geruch ärnten ohne die mindeste aussicht, ihn austreiben zu können — aber dasz statt des alten trödels und des neuen flickwerks auf unserer seite nicht im ganzen die sehnsucht erwächst den schlechten geruch mit vereinten kräften auszutreiben und die fundamente des kirchengebäudes wider zu gewinnen, dasz zeigt mir dasz ich doch stückweise eine sehr verschiedene seele habe von der, die sich in unserem kirchenleben regt — oder mit anderen worten dasz ich, ein wie guter christ ich auch täglich den lieben gott bitte, dasz er mich sein laszen und werden laszen möge, ich doch zu allem was jetzt auf unserer seite kirchlich geschieht nur eine halbe seele habe. — Wie soll ich nun über innere mission etwas schreiben, wenn ich einerseits die überzeugung habe, sie sei eine verlorene sache auszer die kirche bemächtige sich ihrer — und anderer seits zu dieser kirche, die sich ihrer bemächtigen soll doch selbst nur ein halbes herz habe? — Das geht nicht! das sehen Sie auch ein. — Fragen Sie mich nun was ich denn nun aber unter diesen umständen überhaupt wolle — so weisz ich freilich nichts zu sagen als: anerkennen dasz wir in einem **provisorium** sind — uns nicht abstrampeln um dinge, die erst reif werden müszen — uns einstweilen frei machen von blendungen die aus feuersbrünsten früherer zeiten herrühren, aber festhalten was unser krantz und unsere krone ist — abwarten dasz der liebe gott in dem alten kirchengebäude mit seinem blitze ein luftloch schlägt, durch welches der gestank einen ausgang gewinnt und dann frei von den alten vorurtheilen und blendungen in masse einziehen in das gereinigte haus — nicht aber vorher die nothställe zu schönen glatten häusern ausbauen, — mir ist gerade die unirte kirche als eine solche die nicht mehr als ein halbes herz verlangt und doch alle grundlagen des christentums bewahrt, die rechte für mein bedürfniß — nicht aber für das bedürfniß der innern mission. Sie ist ein nothstall — mehr will ich nicht; der nothstall aber musz die innere mission mehr oder weniger dem subject überlaszen — und vor diesem subjectiven, undisciplinirten treiben habe ich ein grauen.

Was ich Ihnen hier so weitläufig und wahrscheinlich auch langweilig über den einen punct geschrieben habe — dient halb auch zu dem zweiten. Sie deuten mir an, dasz Sie es gern haben würden, wenn ich vom historischen standpuncte aus Ihren commentar über die apocalypse zur hand nähme. Wie gern thäte ich es, wenn ich es nur könnte — ich thäte es schon deshalb gern, um meine dankbarkeit an den tag zu legen, dasz Sie mir diesen

theil des neuen testamentes nicht nur möglich sondern lieb gemacht haben. Früher wo ich von der symbolik dieses buches sogar nichts faszte, machte es mir ein grauen — jetzt ist es mir eine tiefe, herrliche, in prächtigstem rythmus sich bewegende composition — ein schlußstein des neuen testamentes wie es keinen herrlicheren geben kann. Das danke ich Ihnen! und namentlich dieser zweite theil wider hat mich viel beschäftigt und gestärkt — aber es ist unmöglich ihn in die hand zu nehmen ohne klagen und aussichten hinsichtlich der kirche mit in die hand zu nehmen — ich müste heraus, wie es zu Ihrer zeitung schwerlich paßt, wie es zu dem **provisorium** in dem wir leben, und in dem wenigstens **ich** lebe, in keiner weise paßt — mit halben worten reden ist das schlimmste, auch das gefährlichste reden in solchen sachen — und mit ganzen geht doch wider nicht, weil man in einem provisorium weisz, dasz alles nicht provisorisch gefaszte reden vom übel ist, und einem nicht nur selbst schadet, sondern auch den sachen schadet — ich würde es in einiger zeit bitter bereuen und in solche lage wollen Sie mich doch selbst nicht führen . . .

In alter liebe und treue H. Leo.

59.

. . Zunächst aber habe ich Ihnen noch meinen dank zu sagen für den schlusz Ihres commentars über die apokalypse — ich habe nur zu wiederholen dasz ich Ihnen gewissermaszen die apokalypse selbst verdanke . . .

Sodann schicke ich Ihnen beiliegend das Balzacsche buch — ohne referat — zurück. Ich weisz nicht, was ich mit der darstellung der heillosigkeit französischer ländlicher verhältnisse anfangen soll für die evang. kirchenzeitung . . Ich würde immer dadurch bei der behandlung solcher dinge sehr gehindert sein, dasz ich meinen eigentlichen hintersten gedanken nicht preisgeben darf . . Der kern desselben ist aber der, dasz bei der jetzigen atomisirung der massen, das einzelne glied dieser massen nur dann aus eignen geistigen mitteln einigermaszen mit sich fertig werden kann, wenn es einer ökonomischen stellung genieszt, die ihm musze genug zum denken gewährt — dieser musze, sich der geistigen vorarbeiten der welt in selbständiger entwicklung zu bemächtigen, entbehrt die ganze masze des volkes und diese hat also das brod ihres lebens an der autorität — sowohl in religiöser als in politischer beziehung — dieser autorität wird es sich aber nie in heilsamer weise fügen. wenn sie nicht zugleich eine gewissermaszen allgegenwärtige wird d. h. wenn die geistige leitung blosz

eine allgemeine kirchliche und politische, nicht eine besondere, täglich, jedaugenblicklich zu tage tretende wird, wozu eben nur die noth, allmälig und ohne dasz vorher eine agitation hindernd dazwischen tritt, führen kann. Solche allgemeine strömungen kann aber nur gott erregen und dirigiren und wir haben an dem von ihm gegebenen anzuknüpfen. So weit dies die innere mission thut — d. h. nach ihrer lehrenden, die herzen öffnenden seite — ist sie mir ganz recht und berechtigt — so weit sie aber die noth selbst heben will (wie Huber mit seinen früheren proletariergemeinden für den einzelnen, mit seinen jetzigen proletarierauswanderungen für die masse), greift sie gerade in das göttliche regiment hindernd ein. Strenges staats- und kirchenregiment, feste zunftcorporationen, die guten seiten der hörigkeit wieder aufnehmende polizei werden nie zu stande kommen, wenn wir nicht vorher viel, viel gröszere noth durchmachen, als wir bis jetzt erlebt haben, ohne viel reden . . .

In treuer liebe H. Leo.

60.

Verehrtester freund!

Sie haben mir eine grosze freude gemacht durch Ihren brief, durch Ihre bücher — und zum theil durch die fremden bücher . .

Von den fremden büchern schicke ich Ihnen das merzische umgehend wider — ich kann mir nicht denken, daß ich und Merz zusammenpassen schon der titel frauenbilder . . übt auf mich die abstoszendste wirkung. Wenn er Sie zur rede stellt, warum ich nicht gewollt, so geben Sie ihm folgendes mannsbild: als ich ein bursche von 12—14 jahren war, besuchte ich zuweilen im herbst einen vetter, einen alten superintendenten, mit dessen söhnen. Der mann hatte einen dohnenstrich[1]) von 1200 bügeln und 3 vogelheerde, für jede sorte wetter einen. Da man um sechs uhr in der zugzeit bei gutem winde früh auf dem vogelheerde sein und vorher die dohnenschneisz absuchen muste, damit nicht diebe zuvorkämen, ward früh halb vier geweckt und gegen vier ausmarschirt. Wir jungen aber waren bärenhäuter und kamen nicht auf den ersten ruf, dann suchte sich der vetter eine lebendige katze zu fangen und schmisz sie uns schlaftrunknen aufs gesicht, von wo sie mit ein paar tüchtigen krallen abfuhr — 's war grundursprüngliche wildheit des alten mannes, der ein braunes, haariges ansehn hatte wie ein seehundsfellüberzogener reisekoffer und nicht

1) Vgl. Meine Jugendzeit S. 30.

daran dachte, dasz eine kralle auch ein mal ins auge kommen und ein auge kosten könnte; er liesz es eben bei seinen söhnen und uns darauf ankommen — nun schreiben Sie also Merz ein mannsbild was als junge mit der katze geweckt worden sei um in nacht und nebel eine dohnenschneisz abzusuchen gebe sich auch wenn es später etwas polirt worden sei doch sein lebtag nicht mit frauenbildern ab, es sei denn um sie zu beiszen oder katzen auf sie zu werfen, und da ich doch aus seiner entgegnung herausgefühlt hätte, dasz er im grunde ein guter kerl sei, wolle ich auch seine frauenbilder weder beiszen noch katzen auf sie werfen — er solle anderen umgang für sie suchen; ich sei zu düringerwaldsuperintendentisch grob für so zarte wesen.

Auf Ihre arbeit über das hohe lied freue ich mich ganz apart — ich hoffe und vertraue, Sie gewinnen mir das buch, wie Sie mir die apocalypse gewonnen haben. Bis jetzt wuste ich wenig mit dem hohen liede anzufangen, und seit ich einmal vor zwanzig jahren und länger eine kleine schrift, ich glaube gar sie war von Ewald, darüber hinuntergewürgt habe, welche ein drama daraus machte, bin ich dem buche als mir unzugänglicher waare aus dem wege gegangen. Ich hoffe, „sehr mit Unrecht“ — und werde gern busze für mich mit danke für Sie verbinden.

Thackeray's arbeiten werden meine feder nicht in bewegung setzen — vorigen sommer wo ich für Sie auf englische romane jagd machte, habe ich unter anderen auch seine sachen alle gelesen — habe aber nichts daraus zu machen verstanden, und halte ihn für ein groszes aber nie zu gedanken gesammeltes talent. Es ist natürliche anlage, die ihn hie und da gutes treffen läszt — mit der zeit aber wird er völlig flach werden . . Dagegen kömmt jetzt ein neuer roman von Boz (Bleak house) der etwas verspricht — verrechne ich mich nicht, so erhalten Sie über denselben einen artikel so wie über Jeremias Gotthelf zeitgeist und Berner geist.

Empfehlen Sie mich allen den lieben Ihrigen bestens und vergeszen Sie groszmütterchen nicht.

In alter treuer liebe Ihr H. Leo.

Halle 23. 3. 52.

Da ich aus Ihren äuszerungen über Copperfield sehe, dasz Sie selbst dieser art lecture zuweilen einige stunden widmen, will ich Sie aufmerksam machen auf Ravenscliff, worin Sie einzelnes ganz ansprechende finden werden. Aber scheuen Sie die neue von Huber gepriesene schule, bücher wie Alton locke, Jeast, die Jerroldschen

bücher und dergleichen — da verkauft man seine zeit nur an marternde empfindungen und höchst unklare ärgerliche gebilde.

61.

. . Was die freimaurer betrifft, so bin ich in der beurtheilung der erscheinung mit Ihnen einverstanden, nicht in der ansicht vom angriff. Ich glaube man darf sie gar nicht angreifen von unserer seite — denn einmal thun sie wirklich in gewissem sinn nützliches d. h. sie gewähren einer menge untergeordneten leuten ein terrän zur befriedigung ihrer ambition, mit der sie sonst bedeutendere kreise turbiren würden. Sie sind nach dieser seite nützlich wie die orden d. h. lütschen für grosze kinder — und für's zweite greifen wir sie scharf an, so können sie leicht der organisationsstock für unsere bösesten feinde in ganz anderem sinne werden als sie es bis jetzt sind. Ein wahres leben ist jetzt nicht in ihnen — sie sind sammelpuncte gröszesten theils indifferenter leute — die allerdings wie jede gesellschaft für einzelne momente übel influirt werden können, aber durch ihre mattheit im ganzen und das obsiegende egoistische gefühl der einzelnen doch für alle gröszere action vollkommen lahm sind, und wenn es gelingt aufmerksamkeiten und mittel des mittelmannes almälig in anders gerichteter ambition in anspruch zu nehmen, sterben sie von selbst an der schwindsucht. Einer geistigen achtung genieszen sie nicht mehr — kein bedeutender mann bekennt sich in ihren bestrebungen — sondern alle sagen mit einem verschämten lächeln, dasz sie freimaurer seien. Der kaufmannstand, der niedere beamtenstand und gewisse höhere handwerker sind ihre rekrutirungsprovinzen — höchstens noch einige künstler. — Laszen Sie das zeug an seiner eignen langen weile sterben. Auch ist es in der natur der sache liegend dasz in jeder loge, da sie ein terrän ist für die ambition untergeordnete leute, eine entsetzliche menge eifersucht, neid, hasz und zwietracht im stillen operirt — dann und wann in lächerlich ordinärer art ausbricht und dann wieder in breitgerührter bürgerlicher art blosz überkleistert wird. Ein nachhaltiger bedeutender angriff von auszen könnte das zeug auch in sich einiger und kräftiger machen . . . .

In alter lieb und treu Ihr H. Leo.

Halle den 3ten juni 52.

62.

Theuerster freund! Dasz Sie sich würden in irgend einer weise gegen meine auslaszungen erklären müszen, habe ich vor-

ausgesehen — doch habe ich Ihre erklärung noch nicht zu gesicht bekommen . . . Ich kann Ihnen folglich auch im einzelnen noch nichts über Ihre erklärung schreiben — und auch nicht ob ich mich genöthigt erachten werde, Sie um aufnahme einer gegenerklärung zu bitten. Ich besorge indessen nicht, dasz ich in dieser sache nochmals die feder in dinte dunken müsze . . . Im allgemeinen habe ich zu weiteren auslaszungen nicht die mindeste lust in dieser sache — nach dem langen briefe an Krummacher in den letzten blättern des volksblattes [s. o. S. 354] wüste ich meinerseits kaum noch etwas zuzufügen — für das publicum — denn da man nie für ein publicum schreibt, was man sich auslesen könnte, sondern jedesmal auch eine gute partie rindvieh d. h. s. g. gebildetes publicum in den kauf nehmen müste kann man theils nie rein von der leber reden (wenigstens ich nicht) theils musz man das, was man sagt um dieses rindviehes willen so verclausuliren, dasz es einen am ende selbst anekelt. Sie werden meinen standpunct und die position die ich in einer grenzburg gegen das katholische land hin, aber noch auf vollkommen protestantischem grunde genommen habe, verstehen und vollkommen erkennen, dasz ich es absichtlich vermeide gewisse puncte [am Rand: „So zum beispiel könnte ich alles, was Sie im vorworte über die jesuiten, über das eigensinnige, lieblose verhalten der katholischen kirche sagen, ebensogut meiner überzeugung nach geschrieben haben — aber ich schreibe es nicht, weil Sie und andere es thun, und ich mir einen anderen beruf gesetzt habe. Ich sehe das als einen wesentlichen mangel und als eine armuth in unserer bisherigen protestantischen praxis an, dasz jeder immer die ganze last schleppt . . Es ist hier wie mit den negersclaven in America — wären die guten Americaner nicht in dem gegensatze gefangen: vollkommener sclav oder vollkommen freier mann — hätten sie neben dem vollkommen als waare geltenden sklaven eine stufenleiter von sklaven die an die scholle gefestet sind und nur mit dieser verkauft werden dürfen; dann von leuten die so an die scholle gefestet schon des rechtes eigner familiengründung und eigenes vermögenserwerbes sich erfreuen, endlich von leuten die persönlich schon vollkommen frei sind, aber so lange sie die bestimmte scholle haben gewisse lasten und dienste tragen, längst wäre die mehrzahl ihrer sklaven frei, jedesfalles wären die greulichsten bilder des sklavenlebens verschwunden und die freiheit aller wäre in voller anbahnung. Der glatte, harte gegensatz verdirbt sie — und so halte ich das wüthen gegen alle vorgeschobenen stellungen auf katholischer wie protestantischer seite für einen wesentlichen mangel"], wo ich der römischen kirche

in's angesicht schlagen müste, zu besprechen. Dahin möchten mich die leute drängen — liesze ich mich dahin drängen, so gäbe ich aber die stellung und aufgabe selbst auf, die ich mir gewählt — nämlich einerseits den katholiken die überzeugung zu gewähren, dasz sie auf unserer seite darauf rechnen können, einige leute zu finden die mit wirklicher liebe und billigkeit selbst ihre schwachen seiten betrachten und andrerseits die protestanten daran zu mahnen, welche grosze güter ihnen die römische kirche auch als vorbild vorhalten kann. Dasz der wahl dieser stellung und dieser stellung selbst bei mir der glaube an eine dereinstige, wahrhaft katholische kirche zu grunde liegt, wiszen Sie — ich bin ein mann der hoffnung — diese hoffnung kann man lächerlich, ja wahnsinnig finden — gut! ich leide dann an diesem wahnsinn, da er mir aber frieden des geistes und gewiszens gewährt so nehme ich ihn als eine zuversicht des glaubens — auch an solche dinge die noch niemand mit augen gesehen hat und von denen kein menschlicher verstand sagen kann, wie sie wahr werden sollen. Dasz der redacteur der ev. K. Z. jetzt eine solche stellung nicht haben und nehmen kann, begreife ich vollkommen — ja! wenn Sie sie nehmen wollten, würde ich Sie vielleicht abzumahnen für meine pflicht halten, denn für die erfüllung meiner hoffnungen nimmt die ev. K. Z. einen wesentlichen platz darin ein, dasz sie den höhenpunct, den höchsten höhenpunct des kirchenlebens jederzeit markirt, auf welchem die evangelische christenheit angekommen ist, um der erfüllung meiner hoffnungen entgegen zu reifen. Betrachten Sie Ihren weg zwanzig jahre rückwärts, und Sie werden mir recht geben, dasz die sache so ist, und instinctmäßig so ist, falls Sie selbst nicht eine wahrhaft katholische kirche der zukunft im auge haben sondern eine schon fixirte enge gestalt der christenheit als deren polarstern zur richte genommen haben sollten. Der HErr bewahre Ihnen auch ferner diesen instinct — und wenn ich ihn einmal an Ihnen vermiszen sollte, würde ich als bettelmann zu Ihnen kommen, und Ihnen denselben anzubetteln suchen. Sie müszen langsam gehen, mit dem bewustsein der evangelischen christenheit streng schritt halten und als flügelmann eben nur einen schritt vorhalten, damit sich die linie nach ihnen richten kann — ich als laie darf schon den füselier spielen und in die tirailleurlinie laufen und da auch einige hakensprünge machen, mich auch einmal um sicherer zu schieszen an den boden werfen — es thut nichts — ich behalte höchstens einigen koth an den kleidern hängen.

Meine herzlichsten grüsze an die Ihrigen — namentlich an

Ihre liebe frau und die tapfere groszmutter. Unser persönliches verhältniß . . wird (wenigstens was mich anbetrifft) durch keine erklärung geändert — selbst nicht durch eine vielleicht strenge. Ich habe die feste gewißheit in mir, dasz um darin eine änderung zuzulaszen, viel zu viel ewiger boden unter unseren füszen ist, und wer die kräfte die ihm aus diesem ewigen boden auch in persönlichen verhältnissen zuströmen zwischen uns vergeszen könnte, würde wie ich fest glaube bald einige reue empfinden.

In alter liebe und treue der Ihrige wie immer H. Leo.
Halle den 20ten jan. 1853.

P. S. Sie danken mir für den dritten theil und ich habe Ihnen noch nicht einmal gedankt für das hohe lied, was meine weihnachtserquickung gewesen ist. Sie erobern mir ein unzugängliches buch der bibel nach dem anderen. Bisher wuste ich gar nichts mit dem hohenliede anzufangen — und wenn es mich nicht anwiderte wie die apocalypse, ehe ich Ihre erklärung gelesen hatte, war dies nur der fall weil die bilder alle mahlerischer, wenn ich so sagen soll lebensläufiger sind — aber ein verständniß des buches als geisteswerk fehlte mir völlig — und nun sehe ich es ist die höchste und kühnste religiöse lyrik, die noch in eines menschen sinn gekommen ist.

63.

Theuerster freund!

Ich habe nun das betreffende blatt der ev. k. z.[1]) gelesen und danke Ihnen zuvörderst für die, wie ich anerkenne, ausdrücklich anerkenne, wirklich brüderliche weise in der Sie Ihrer pflicht genügt haben ohne mir wehe zu thun. Ich werde keinen anhang dazu schreiben. Ich sehe meine gedanken gehen zum theil gänge, die so auszerhalb der eingelebten auffaszungen liegen, dasz ich durch jedes wort weiter das gröszere publicum nur noch weiter verwirrte . . — überdies die hauptsache die ich zu sagen habe, habe ich schon in dem briefe an Krummacher drucken laszen. Ich habe für Sie nur eine kleine nachlese zu halten, die dann beszer

---

1) EKZ. 1853 Sp. 53 ff. Hengstenberg wendet sich namentlich gegen die worte „daß wir im Grunde keinen Altar mehr haben" und dagegen: „wir brauchen die katholische Kirche so nothwendig, daß wir ohne sie gar nicht bestehen könnten, daß wir, wenn sie morgen mit einem Schwamme vom Erdboden gewischt wäre, kein Vierteljahrhundert uns vor dem Schicksal bewahren würden, entweder im Schlamme des Antichristentums unterzugehen oder von den Winden der Philosophie als Staub verweht zu werden."

unter uns bleibt. — Ich verdenke Ihnen nicht, dasz Sie sich gegen meinen satz wehren, wir hätten fast keinen altar mehr — aber nun stellen Sie sich . . doch einen augenblick auf meinen standpunct und betrachten Sie sich mit mir die sache, wie Sie zunächst äuszerlich und dann auch innerlich mir erscheint — ich glaube Sie werden mir dann auch recht geben und mir dann nur sagen, ich hätte mich gefährlich ausgedrückt — dies gebe ich wiederum zu, nur, wenn ich die sache öffentlich weiter erläuterte und dadurch die gefährlichkeit meiner äuszerung in diesem satze aufhöbe, würde die gefährlichkeit in zehn nebensätze weichen — sobald man den guten willen nicht mitbringt über äuszerungen nachdenken zu wollen, wie sie gemeint sein können, sondern vielmehr die prätension der sich äuszernde müsze sich nur so äuszern, dasz es allgemein verstanden werde, sind alle anderen wege als die ausgetretenen abgeschnitten.

Also zunächst äuszerlich: — wir haben fast keinen altar mehr denn 1. dieser altar ist sechs tage in der woche hinter schlosz und riegel — folglich haben wir nur den siebenten theil noch des altars der alten kirche. 2. unser volk ist so erzogen, dasz es auch von diesem siebenten theil wenig sieht — denn während der predigt ist nicht der altar sondern die kanzel, während des liedes nicht der altar sondern die orgel hauptplatz der kirche und während dem nimmt der altar die stellung eines meubels im kirchenraum ein. Die liturgie wird ganz nur etwa von der halben gemeinde gehört, die andere hälfte sammelt sich während derselben und stört die übrigen . . Die liturgie wird nicht einmal überall am altar gehalten — Tholuck z. b. in unserer domkirche, wo ein schöner alter altar steht, tritt dabei an den reformirten tisch mitten in der kirche — und endlich unsere liturgie ist unvollständig, das opfer der eucharistie fehlt darin — dieses ist überhaupt abhängig von der zufälligen meldung von communicanten, und wenn es statt findet, ist es wider eine art subjectives gottesdienstes nach den gemeindegottesdienst und von der gemeinde läuft alles nach hause, was nicht entweder selbst communicirt oder durch zufällige bande den communicanten verbunden ist. Summa es ist uns vom altar nicht der siebente sondern kaum der siebzigste theil geblieben. Können Sie diese thatsachen leugnen? — Nun innerlich 1. wie viele aus den protestantischen gemeinden wiszen was der altar ist? diese erkenntniß hängt zusammen mit dem wiszen von opfer. In meinem ganzen christlichen religionsunterricht habe ich auszer in andächtigen phrasen oder citirten bibelstellen nicht ein wort vom opfer — von diesem mittel-

puncte und polarsterne alles gottesdienstes — gehört. Es wird hunderttausenden so gegangen sein, wie mir — der begriff des opfers ist unter protestanten in einer art verruf — damit aber auch der begriff des altars. 2. das abendmahl hat sich ganz losgetrennt vom gedanken des opfers — ich will nicht blosz von den weitaus die mehrzahl bildenden abendmahlsgängern reden, die im abendmahl nur eine moralische feier sehen — sondern selbst die, welche eine ahnung haben von der bedeutung desselben, denken dabei höchstens bei der beichte an ein g e b e n, beim abendmahl selbst nur an ein n e h m e n. Durch die einmengung des popularen, greulichen begriffs der materie, der nie und nirgends vor dem tiefen gedanken aushält, ist das rechte verhältniß von substantia und species im abendmahl völlig getrübt — die substanz wird den meisten zu einem rein geistigen, subjectiven verhältnisse, die species reiszt den hauptheil der substanz an sich, die calvinistische auffaszung ist die herrschende — 99 hunderttheile von denen die sich lutherisch bekennen haben nie die energie gehabt diesen gegedankenkreis zu ende zu denken — ich selbst habe, selbst als ich schon nach vielen anderen seiten mit meinem leben mich der kirche wider anzuschlieszen die sehnsucht hatte, die lutherische lehre gar nicht verstanden, für baaren unsinn genommen und nur die calvinistische auffaszung zu faszen vermocht. Wie mir wird es tausend und aber tausend anderen gehen. Wenn es im popularen gedanken der katholiken gerade umgekehrt ist und vielmehr die substanz den hauptheil der species, zuweilen in greulichster, materiellster weise an sich reiszt, so ist wenigstens der katechismus klar und hält substanz und species in feiner, sachgerechter weise zu einander, erst durch den catechismus romanus habe ich die lutherische abendmahlslehre begriffen — unsere catechismen haben nie zu dieser schärfe hingelangen können, weil der deutschen sprache ein wort fehlt für substanz. — Dieser mangel ist wahrhaft funest — man könnte wesenheit dafür brauchen — aber da das wort „wesen“ selbst zum reinen abstractum geworden ist, wird das misverständniß, die gedankendestillation, der mangel an concreter auffaszung immer wider hineingreifen in das bekenntniß dasz brot und wein ihrer wesenheit nach der wahre leib und blut Christi, d e r s e l b e leib und d a s s e l b e blut Christi seien, welche am kreuze geopfert worden. — Dies opfer am kreutze ist allerdings nur e i n m a l gebracht, und den trüben ausflüszen aus der identification des kreutzesopfers und [l. „mit“] dem opfer der eucharistie in der katholischen theologie das wort zu reden fällt mir nicht ein — aber ich müste Ihre eignen auslaszungen über

das opfer ganz misverstanden haben, wenn ich von Ihrer seite auf eine völlige opposition stiesze mit meiner behauptung dasz die eucharistie im gedanken des opfers wurzelt, dasz sie der mittelpunct, die sonne des ganzen christlichen gottesdienstes ist — und dasz eine sonnenfinsterniss in diesem eintritt, wenn man jenem mittelpuncte das licht des opfers nimmt. — Nach allem diesen, wo ist noch der altar in der protestantischen kirche als in der andacht einzelner? — meinetwegen in manchen gegenden recht vieler — Sie können aber auch ganze gemeinden, viele gemeinden durchgehen, wo nicht einmal die pfarrer etwas vom opfer wiszen und wiszen wollen, wo also niemand etwas vom altar weisz — und dieser nur eine zierrath, ein meubel in der kirche ist. Und ist dieser zustand etwa ohne schuld der kirche? — und nun in welchem lichte strahlt das alles in der katholischen kirche? täglich ist er zugänglich, dem ganzen gottesdienst ist er mittelpunct; mit ausnahme nur dieses dienstes der für gott an den menschen in der predigt verrichtet wird und der also wenigstens ebensolcher menschendienst als gottesdienst ist — dem altar neigt sich, sobald die thüren der kirche offen sind sogar jeder gläubige an der kirche vorübergehende — sein dienst wird nicht gestört durch gehen und kommen, denn die thüren klappen nicht weil sie offen stehen, und um die sitze ist kein wesen, weil keines einen für sich hat. Nur wo die katholische kirche mit protestantischen oder der hauptsache nach verweltlicht katholischen kirchgängern behelligt ist, wie in Dresden z. b. macht das gehen und kommen denselben spectakelhaften eindruck — sonst, selbst in Deutschland, wird niemand gestört — jeder kömmt still und kniet wo er kann. Protestanten nehmen ein naserümpfendes ärgerniss daran, dasz die küchenmagd in die messe am wochentage mit dem marktkorbe kömmt und neben demselben niederknieend eine messe hört — mir hat das etwas rührendes, etwas wahrhaft menschliches. Selbst wenn gar kein gottesdienst ist und man betende in katholischen kirchen sieht gegen den altar gewendet — fühlt man noch die macht von grundanschauungen, die uns abhanden gekommen sind — zwar nicht in der theologie aber in der gemeinde, im kirchenleben und auch im kirchenregiment. Ich brauche Ihnen nicht erst zu versichern, dasz ich die berechtigung der reformation vollständig anerkenne, und dasz meine ganze opposition darin wurzelt, dasz man nicht einfach bei dieser berechtigung stehen geblieben ist, und wie die reformation selbst das gefühl der einheit der kirche und die sehnsucht nach practischer vereinigung gepflegt hat — dasz man von den negationen zumeist aus, die

jene berechtigung begleiteten, ein neues geschaffen hat, was sich seiner natur nach immer tiefer in negationen verwickelt, je weiter es von der alten kirche wegstrebt. Dies aber festgestellt: dasz ich kein tridentinischer katholik bin noch werde — erlauben Sie mir Ihnen zu versichern, dasz ich, wie ich jetzt erst bei weiterem nachdenken sehe, gerade dem geiste der andacht der trotz aller entstellungen so mächtig in der katholischen kirche sich äußert, unendlich viel zu danken habe. Als ich in Italien war, war ich ein ganz lockerer, frivoler bursch — rationalistisch in den späteren schuljahren und in den universitätsjahren gebildet, zwar noch mit allerhand religiösen anwehungen aus der romantischen schule her genährt, aber im wesentlichen doch ein antiker heide der späteren zeit des alterthums voll sinnlich wuchernder phantasie und kunstfreude und schlingelhafter abentheuerlichkeit und romanhaftes hasardirens wäre ich ohne zweifel ganz aus einander gefahren und zu grunde gegangen, wenn nicht in der katholischen kirche so breit in den tag und selbst in die nacht die andacht hineinreichte. Wenn man den tag über wenig gearbeitet, viel kunstanschauungen also sinnliche geistesnahrung in sich hineingesogen, auf den mahlerkneipen den abend tolles zeug geredet und ausgeheckt, nachher noch halb voll süszes weines die abenteuerlichsten wagnisse ausgeführt hatte — und ich lag dann nachts in meinem bette und hörte einsame glocken weit über die breite stadt her zu mir tönen — wie oft ist mir da durch solchen klang, den doch nur der dienst der nonnen und mönche am altar veranlaszte, das gewiszen wider scharf geworden sind mir gute gedanken gekommen. Eine zeitlang wohnte ich neben einem nonnenkloster drei treppen hoch, von einem gange des hauses hätte man in den klostergarten sehen können — der hauseigenthümer muste deshalb nach dieser seite den gang durch einen bretterverschlag decken. Mich ärgerte das so, dasz ich nun zum possen auf das flache dach stieg, wo ich hinabsehen konnte, und den nönnchen allerhand zeichen machte — nach ein paar tagen erhielt der vermiether die weisung vom buon governo mich auszumiethen und ich selbst die warnung, wenn ich nicht ins castell spatziren wolle, solle ich unfug laszen — und während ich so ein ungezogener schlingel war, wie oft doch hat mich das horensingen der armen mädchen, die ich bei tage ärgerte, des nachts auf meinem lager gerührt, getröstet, gebeszert. Wie oft wenn ich früh, ganz früh mit dem vetturin aus einem kleinen neste abfahren sollte, habe ich mich vorher den zur ersten messe gehenden angeschloszen — und da diese wenigstens die so früh gott suchen alle andächtige leute waren, hat mich der anblick

ihrer andacht, ihres betens gerührt und den ganzen tag zu einem beszeren menschen gemacht. Das completorium der weihnachtsnacht hörte ich in der kapelle des Quirinal, ich höhnte unter meinen lustigen kumpanen über die lange reihe cardinäle die da mit ihren rothen käppchen in den chorstühlen sasz wie eine reihe stieglitze und Christ. Brentano, den ich andächtigst knieend sah, meinem damaligen täglichen tischgenossen, schnitt ich als er einmal aufsah eine höhnische fratze — und eine stunde später als ich in Sta Maria Maggiore die matutina hörte und das vom gebirg hereingekommene einfache volk in seiner andacht sah, ward mir doch selbst so wunderlich, dasz ich mir eine dunkle ecke suchte und selbst mitkniete. Kurz! wäre dieses breite element christliches wesens, was von allem aus in jede fuge des lebens dringt, nicht in Italien gewesen und hätte mich in aller frivolität doch immer wider gefaszt und gerührt — ich wäre vielleicht völlig haltlos in übermuth und frevel vererzt. — und diesen eindruck hat es auf mich den fremden, den kirchlich getrennten, den frivol gestimmten gemacht! — wir haben in der that keine rechte vorstellung wie diese fülle christlicher beziehungen das katholische leben d o c h durchzieht und belebt. — Auszer dem altar, den man uns beschnitten — ist aber unserer kirche auch fast der ganze zusammenhang der geschichte durchschnitten — im j. 1543 unterschied sich der lutherische gottesdienst von der katholischen messe fast nur dadurch dasz in der liturgie die elevation der hostie wegblieb — als kleines kind weisz ich mir meinen vater noch bei der abendmahlsliturgie, die vor der predigt war, im weiszen chorhemd über den schwarzen chorrock zu erinnern[1]), und die chorknaben zu beiden seiten des altars in weiszen mäntelchen die sammetnen altartüchlein halten, dasz von hostie und kelch nicht ein bröselein, nicht ein tröpfchen verloren giengen — als ich nachher in Erfurt mit in katholische kirchen gieng schien mir der unterschied von diesen geringer als von den dortigen lutherischen geistlichen die in perücke und radkrause auftraten. Jetzt ist doch der gewöhnliche protestantische gottesdienst eigentlich zu etwas einem schulredeactus ähnlichen zusammengeschrumpft . . Wollen Sie's mir auch unter vier augen übel nehmen, wenn ich sage, w i r h ä t t e n f a s t k e i n e n a l t a r m e h r?

Sie sagen unsere kirche habe herrliches neues — unter anderen ihre theologie, die weit über allem stehe, was die katholische welt aufzuweisen habe. Sie haben recht — u n t e r ä n-

1) Vgl. Meine Jugendzeit S. 37.

deren hat unsere kirche auch eine theologie, die weit über der katholischen steht — aber daneben zehn andere theologieen die weit darunter stehen — oder vielmehr die kirche als solche, als kirchenregiment, hat eigentlich gar keine als eine probabilitätstheologie, denn sonst hätte sie nicht pfarrer von allerverschiedensten richtungen ertragen können und ertrüge sie noch. Auch hat das kirchenregiment um die theologie die Sie und ich verehren und als einen preis des HErrn auf unsrer seite betrachten, fast gar kein verdienst. Sie ist auf ewigem grunde aber mit subjectiven mitteln erwachsen — weder herr von Altenstein, noch Eichhorn noch der oberkirchenrath haben sich darum sehr verdient gemacht.

Was ich damit habe sagen wollen unsere kirche sei eine republik scheinen sie mir so sehr misverstanden zu haben wie die anderen. Der gedanke des bisthums ist monarchisch und dieser real gewordene monarchische gedanke strömt monarchische kräfte aus — der gedanke der synodalverfassung oder des consistoriums ist republicanisch. Das verhältniss des landesherrn zur kirche bei uns ist ein nothbehelf, für den wir gott zu danken haben, dasz er ihn hat finden laszen (wenn auch auf rechtsverletzender basis) denn es ist das letzte endchen monarchie in unserer kirche. Halten wir es also zunächst fest bis gott zu beszerem wider hilft. Wenn Sie aber das künstliche, republicanische, verkrüppelte unseres kirchenregimentes recht lebhaft fühlen wollen, so denken Sie sich dasselbe gegenüber einem persönlichen verhältnisse. Der katholik kann zu dem herzen seines kirchlichen oberen, auch des obersten unter diesen oberen, flüchten — er kann seinem bischoffe, er kann dem pabste beichten, er kann im zweifel der lehre oder des gewiszens sich an ihn wenden und hat eine ganze person vor sich — thue doch ein protestant etwas ähnliches! er wird keine person finden sondern ein abstractum, eine behörde — an die er schreiben musz in officiellen formen. Neben der officiellen form steht aber beim bischoff ein ganzer mensch mit einer ganzen verantwortlichkeit vor gott dem hilfesuchenden gegenüber — nicht ein herr oberkirchen- oder consistorialrath mit seiner $^1/_5$ $^1/_7$ oder $^1/_{10}$ verantwortlichkeit (d. h. gar keiner) und seinem gerede von dem, was das collegium dazu sagen werde. Bei uns ist leider die unvernünftige aufnahme republicanischer formen schon bis in die schule gedrungen, denn ein rector kann keinen lausejungen fortjagen, keinen guten jungen für reif erklären ohne ein lehrercollegium, ohne ein collegium was ihm zur seite sitzt ohne dasz er es berufen und bestellt hat — kein rector ist mehr auf vertrauen

angestellt und ihm die schule zu leben gegeben und kein rector hat deshalb eine reine, ungetheilte verantwortlichkeit für seine schule und kann fortgejagt werden, wenn sie in verfall geräth — denn er kann ja seine klassenlehrer nicht auf vertrauen anstellen oder fortjagen und musz überall gehen am officiellen gängelbande — was hinaufreicht bis oben hin. Nirgends kann ein mensch mehr gezwungen werden aus der sache zu handeln, sondern nur aus den officiellen abmachungen. Dasz die justizeinrichtung so ist, ist begreiflich denn in dieser dreht es sich ja allenthalben nicht um etwas ewiges, um eine sache, sondern um menschliche abmachungen, festsetzungen — aber dasz auch schule und kirche und verwaltung von diesem scheußlichen republikanischen geiste durchdrungen sind, ist furchtbar und die revolution wird nicht eher vollständig besiegt, bis dieser geist wider ausgetrieben ist, der immer von neuem republik ausathmet. Wenn mir entgegnet wird, unsere kirche sei wohl monarchisch, Christus sei ihr haupt — so ist das gerade so, wie wenn morgen unsre heeresverfaszung aufgehoben — die unteren chargen nach einem examen von den compagnieen vergeben würden oder diese wenigstens gefragt werden müsten und sich die berufung des officiers im wesentlichen auf den vorschlag eines examinirten reducirte und dann im übrigen ein gemisch von anciennität und meriten die beförderung bestimmte — — wenn ich dann übermorgen sagte, dies heer ist kein monarchisches mehr sondern ein republicanisches — und mir geantwortet würde — wohl ist es ein monarchisches denn in allen officierspatenten steht dasz sie im namen des königs ausgefertigt sind, und viele von den officieren und gemeinen lieben auch den könig — würden sie mit der antwort zufrieden sein, würde dadurch dies bürgerwehrartige republicanische heer zu einem monarchischen corpus?

Die wiszenschaftliche hoheit und tüchtigkeit, die in der protestantischen kirche erwachsen ist anzufechten ist mir nie eingefallen. Sie ist unser ruhm; ein gut was uns über viele mängel trösten musz, die wesentlich darin wurzeln dasz der protestantismus nach manchen seiten mehr eine theologische als eine religiöse erscheinung ist. Sie ist unser beruf, unsere welthistorische aufgabe — aber gerade darin ruht auch die nothwendigkeit, dasz wenn wir nicht mehr durch eine spannung nach auszen — durch eine spannung die uns an die k i r c h e, an deren einheit, allgemeinheit, unbesiegbarkeit erinnerte — zusammen gehalten würden — wir in zehn theologieen auseinander führen, die in der nächsten generation zu hundert und in der widernächsten zu tausend

würden. Sowohl das vorbild des katholicismus nach einigen, als das schreckbild desselben nach anderen seiten hält uns allein zusammen — darüber ist bei mir kein zweifel. Dasz ich vollkommen recht hätte, würden Sie sehen, wenn wir einmal nur ein jahr ohne die katholische kirche neben uns lebten. Ohne die angreifenden Oestreicher und Preussen wären in der französischen revolution nie wirkliche heere aus den aufgebotenen bürgerwehren erwachsen. Heute noch ohne die eitelkeit neben und die furcht vor dem auslande zerfleischte sich Frankreich auf der stelle im inneren. Der vergleich hat viel schiefes und hinkendes — aber wenn Sie ihn unbefangen nehmen wollen auch einiges wahre.

Sie mahnen die über den mangel des altars redenden im volksblatte möchten ihn noch nicht mit aller gewiszenhaftigkeit gesucht haben. Sie mögen darin vollkommen recht haben und ich will mir die mahnung recht zu herzen nehmen — nur bedenken Sie dasz zu jeder persönlichen vorrechnung auch eine persönliche gegenrechnung gehört — da diese aber in das gebiet der beichte hinübergreift und ich fühle, dasz ich kein recht habe, Sie auch noch damit zu belästigen und zu langweilen, schliesze ich mit der bitte mir auch diesen langen brief zu verzeihen.

Meine herzlichsten empfehlungen an alle die Ihrigen.

In alter liebe und treue Ihr H. Leo.

Halle den 28ten Jan. 53.

63.

Herzlichsten dank, theuerster freund, für Ihre freundliche gabe . . Es hat mir die zeit über durch die halbe trennung von der ev. k. z. ordentlich etwas gefehlt — aber ich denke wir waren darüber stillschweigend in beiderseitigem verständnisse, dasz ich nach dem aufsehen was voriges jahr meine artikel im volksblatte gemacht hatten, zunächst an kirchlichen orten (und dahin ist doch wohl die ev. kz. zu rechnen) schwieg, bis der rausch der leute einigermaszen vorüber wäre, und sie sich daran gewöhnt hätten, mich in der stellung, in der ich bin, zu sehen, ohne mich für einen kryptokatholiken zu halten. Ich konnte mich in dieser hinsicht . . völlig auf Ihren tact in der sache verlaszen, und da ich die überzeugung hatte, dasz Sie mich zu nehmen wüsten und mir persönlich nicht grollten, noch mich beargwöhnten, liesz ich ruhig die sache an mich kommen, ob auch dann und wann eine vorübergehende regung in mir kam zu einer äuszerung über dies oder das in Ihrem blatte.

Es thut mir nun von herzen leid, dasz ich für den moment Ihnen nicht so thätig beispringen kann, wie ich möchte . . Allein

die bemerkung, dasz nach 1848 allmählig ein ganz anderes geschlecht d. h. ein geschlecht mit ganz anderen spannungen und interessen auf unsere universität kommt als vor 1848, hat mich nachdem ich schon mehrere Jahre über meine faulheit nicht hatte herr werden können, voriges frühjahr zu dem heroischen entschlusze vermocht, alle meine alten collegienhefte in den ofen zu schieben. Daraus folgt, dasz ich seitdem täglich mein pensum ganz aus dem frischen für meine vorlesungen zu arbeiten habe und aus der hand in den mund lebe. Nun hat mich aber überdies, wie man im gemeinen leben sagt, der narre geritten, so dasz ich zu anfange der letzten herbstferien ein ganz neues buch drucken zu laszen angefangen habe . . Endlich kommen noch die prorectoratsgeschäfte hinzu und während Pernices abwesenheiten die unaufsbhiebbaren curatorialgeschäfte — was alles zusammen eine arbeitsmasse bildet, die mich mehr schüttelt als ich gedacht habe . . Nehmen Sie deswegen nicht übel, wenn ich die anzeige „der weiten, weiten welt" ablehne . . .

Meine schönsten grüsze an Ihre liebe frau und frau schwiegermutter — und Ihnen allen im neuen jahr gesundheit, wohlergehen und alles was an leib und seele nütz und gut ist!

Halle den 31ten Dec. 53. Der Ihrige H. Leo.

64.

Mein hochverehrter freund!

Mit gröszestem vergnügen bin ich bereit, Ihnen wie bisher als treuergebener mitarbeiter zur hand zu sein, nur dürfen die sachen . . mir nicht . . eigentliche studien nöthig machen, denn ich bin eben dabei den zweiten band meiner vorlesungen über deutsche geschichte drucken zu laszen, und ohngeachtet ich für diese vorlesungen meine wirklichen als grundlage habe, macht mir die sache im einzelnen doch noch unendliche arbeit . . Es ist unendlich viel für deutsche geschichte in den letzten decennien geschehen und so anerkennenswerth im einzelnen, so sehr auf der andern seite fast durchgängig in einem grundverschiedenen sinne und in grundverschiedener totalfaszung von der meinigen. Alles was völker trennt und bildet ist meiner ansicht nach der gedanke gottes — und sogar die sprachen differenzieren sich entschieden durch andere faszung des gottesgedankens — für so etwas haben aber die leute kein interesse die gewöhnlich die deutsche geschichte schreiben. Sie betrachten die nationalität als etwas höchst- und an sich berechtigtes und schleppen zum theil interessen der neuesten zeit gegen lehensverfaszung, coelibat, für deutsche kaisermacht etc.

in die alte. Mit jedem schritt weiter unserer zeit entgegen, trete ich in schärferen gegensatz zu diesen leuten, ohne mich (wenn ich nicht eine bibliothek statt eines buches schreiben will) auf polemik einlaszen zu können. Da macht mir die umarbeitung grosze noth . . . Deshalb thut es mir leid, dasz ich fast zu allen von Ihnen vorgeschlagenen thematen nur nein sagen kann. Allerdings wäre Herder wohl werth gegenstand der abhandlung der ev. kz. zu sein. Aber ohngeachtet ich von kindheit auf Herders werke in meines vaters und dann in meiner mutter bibliothek breit vor mir habe stehen sehen, habe ich nie den geringsten zug zu diesem geiste gehabt und alles was ich von ihm gelesen habe beschränkt sich auf den letzten theil seiner ideen zur philos. der gesch. der menschheit . ., auf den Cid, auf die volkslieder, auf einzelnes aus den zerstreuten blättern und das büchlein über das studium der theologie — aber diese ganze lectüre fällt vor das jahr 1816 — seit 1816 — also seit 40 jahren habe ich keine zeile von Herder wider gelesen. Ich weisz nicht worin diese antipathie bei mir eigentlich wurzelt — ich glaube später hauptsächlich darin dasz ich so regelmäszig gebildete juden und Gervinus von Herder erbaut fand. Ich müste also um über Herder zu schreiben geradezu sein studium erst vornehmen und 40 bände mir nicht sehr anziehender art erst durchlesen.

Fast ebenso geht es mir mit Jean Paul — ich habe später einmal die flegeljahre wider lesen wollen, es gieng nicht — von den blumen frucht und dornenstücken gieng nur der erste band, und das einzige Jean Paulsche buch was ich seit 1820 ganz wider gelesen ist Dr. Katzenbergers badereise. . . .

In alter liebe und treue der Ihrige Leo.

65.

Theuerster freund!

Von den vorschlägen, die Sie die güte haben mir zu machen, vermag ich nur auf die schrift des grafen Fiquelmont: über die religiöse seite der orientalischen frage einzugehen. Ich kenne zwar deren inhalt nicht — darauf aber kömmt es auch wenig an, denn ich werde jedenfalls das thema selbstständig faszen, die schrift blosz als anlasz nehmen und was über diese selbst zu sagen ist, ergiebt sich dann leicht nebenher, sie mag einen inhalt haben, welchen sie will . . .

Der schlusz des semesters hat mir, da ich der meinung bin das fundament eines guten verhältnisses zwischen rector und studenten bestehe in der freundliehen geduld, mit welcher der rector

ohne pedantisch an zeitbestimmung und form zu halten den studenten behilflich zu sein sucht, ein solches überlaufenwerden eingetragen dasz über acht tage lang an gar keine arbeit zu denken war . . . .

Haben Sie für Eritis sicut deus[1]) nicht einen besseren referenten als mich so müszen Sie mir wenigstens bis zum sommer zeit laszen. Ich habe das buch gleich im november gelesen und obwohl mich der dritte theil durch seine Eugen-Sue-artige faszung sehr abstiesz, doch im ganzen das buch so anziehend gefunden, dasz ich hier die leute anstiesz, es zu lesen. Die folge war, dasz ich das geschwätz darüber mit den successiven lesern des buches respective leserinnen den ganzen winter nicht los geworden bin; es noch einmal lesen muste um diesen an- und nachfragen gewachsen zu sein — ja! theilweise es dreimal gelesen habe. Im augenblick aber ist's mir nun in folge davon zu viel und das thema steht mir zum halse heraus. Ich musz erst einige zeit ruhe davon haben . .

Mich hat das buch nebenbei wunderbar bewegt. Ich habe diese hegelingische philosophie und geniusanbetung und vergötterung der individuellen kraft durchgelebt in einer zeit, wo alles dabei noch unschuldiger war als in der zeit der Tübinger blätter — aber einmal habe ich das nachgefühl davon, dasz nach der ästhetischen seite allerhand wirklich berechtigte dinge hier in sündlicher form und verbindung zu tage gestrebt haben, und sodann liegt in einem mit vollen segeln — und damals glatt, sturmlos und bei gutem wetter — durchschifften gewäszer doch auch eine masse fortwährend reitzender erinnerung, wenn auch spätere erfahrungen das trügerische, gefährliche und verführerisch-verderbliche dieser gewäszer gezeigt haben. Sie wählen in mir einen gefährlichen referenten, denn ich werde nur theilweise frisch einhauen können, theilweise durch gestalt und minen sehr gefangen und gelähmt sein . . .

In alter liebe und treue der Ihrige H. Leo.

Halle den 28ten märz. [1854]

66.

Mein verehrtester freund!

. . Was Sie über Gindely's buch[2]) sagen, ist ganz richtig — aber dazu ist doch der verf. auch gar nicht verpflichtet seine

1) Eritis sicut Deus. (Ein anonymer Roman in 3 Bänden). Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses. 1854.

2) Anton Gindely, Gesch. d. böhm. Brüder. I. Prag 1857; vgl. EKZ 1857 S. 793 ff.

kirche an den pranger zu stellen — da es sich überdies hinsichtlich dieses ersten bandes nicht um die katholiken, sondern um die utraquisten handelt, die eine anzahl der gebrechen der übrigen . . katholischen kirche nicht theilten. Ich glaube gern dasz die böhmischen Brüder für subjective erbauung viel schönes producirt haben — aber daran leiden doch alle diese winkelkirchlein, dasz sie die subjective erbauung und die christlich wahre empfindung des einzelnen eigentlich ganz vorwiegend ins auge faszen, und ganz vergeszen dasz wenn die allerdings oft einengenden und allerdings auch eigenthümlichen gebrechen ausgesetzten groszen kirchenverbände ganz geschwächt werden, um nur der subjectiven erbauung raum zu schaffen, nichts die dauer des feuers dieser subjectiven erbauung sichert als das fortwährende erleiden von verfolgung. Es war ja in der ältesten kirche ebenso, dasz die verfolgungen, die ein wichtiges und wesentliches glied in der ökonomie gottes waren, immer von neuem die spreu und den waitzen sondern musten. Wo diese verfolgung aufhört geht in kleinen kirchlein die subjective erbauung in der regel schon in der nächsten generation in manier und in der dann folgenden in rauch auf — während eine grosze, allgemeine kirche zwar auch viel verderben aber immer eben durch ihre grösze auch viel heilkraft in ihrem inneren birgt und die gesunden theile weit leichter gegen die kranken reagiren. Mir erscheint deshalb noch heute die lutherische kirche als ein wesentlicher theil der katholischen — die römische ist krank und die lutherische ist krank — beide krank seit ihrer trennung — aber die reaction der einen auf die andere hilft jeder von ihnen — während die streng reformirte eigentlich einen anderen gott hat, einen allmächtigen nicht in dem sinne, dasz alle wahre macht im himmel und auf erden nur in ihm wurzelt und es keine macht giebt auszer der seinigen — sondern in dem ganz abstracten sinne, dasz er alles thun kann, also auch das ungöttliche, die sünde, denn wenn er nicht auch das könnte, was er nicht thun kann, wäre er ja nicht im abstracten sinne allmächtig — einen allwiszenden nicht in dem sinne, dasz alles wahre wiszen im himmel und auf erden nur in ihm wurzelt und es kein wiszen und keine wahrheit giebt auszer der seinigen — sondern in dem ganz abstracten sinne, dasz er alles, also auch alles vorher wiszen und folglich da gottes wiszen ein energisches, immanentes ist, auch alles vorherbestimmt haben musz, dasz er mitwiszen und also mitthun musz, was er nicht mitwiszen und mitthun darf nämlich frevel und sünde, während doch hier sein antheil nur in der allgegenwart besteht, dasz nichts geschaffen ist auszer

in gottes ordnung und dasz er so, weil nichts aus *seiner* ordnung fallen kann, allerdings bei allem dabei ist, nämlich bei der sünde in der gestalt der strafe — so dasz er in seiner ordnung allerdings alles begleitet unsichtbar und unbesinnlich wie die schwere den körper, sogar den teufel in der hölle, der ja ganz gott verlaszen wäre, wenn ihn die strafe verliesze.

Diese abstracten leute machen allerdings ihr rechenexempel auch fertig, indem sie sagen gott *kann* alles thun, er *könnte* auch sünde thun — wäre er nicht zugleich *allheilig* d. h. wider: abstract heilig — er weisz alles und hat alles vorherbestimmt, aber auch die freiheit des menschen durch die dieser ohne dasz gott mitbestimmer und mitabfaller ist, auch von ihm abfallen kann und wie das abstracte larifari weiter heiszt, was man nur näher zu betrachten braucht, um sich zu überzeugen, dasz hier eine leerheit der abstraction der anderen aufhelfen soll. — Seit mir dies abstracte grundgewebe des Calvinismus deutlich geworden ist (und nach einzelnen seiten hin litt ja auch Luther an einem abstracten v⟨er⟩standeszuge nach dieser seite), ist mir erst die lutherische kirche (die allerdings vo⟨n Luthers⟩ im ganzen und vollen richtig steuernden natur die hauptdirection erhalten hat) ⟨ehr⟩würdig und in ihrem hasz gegen die reformirten begreiflich geworden. Freilich die deutschen reformirten darf man dabei nicht recht in's auge faszen, denn Luthers bestes wesen hat ja immer auch sie bis auf einen gewissen grad mitgenommen — obwohl sie fortwährend die offene stelle boten wo fransösische und niederländisch eigentlich calvinische abstractionen leicht hereinziehen konnten.

Halle 29. 7. 57. . . In alter liebe und treue Ihr H. Leo.

67.

[Ohne Datum, aber Herbst 1857]

Mein verehrtester freund!

. . Die evangelische alliance war nun auch da. Der dunst ist vor den menschen in die höhe gestiegen — und weiter ists nun auch nichts — und so wirds mit vielem, vielem anderen auch nichts sein. Einige menschen finden durch solche dinge gelegenheit sich wichtig zu machen oder wider in erinnerung zu bringen — selten zu ihrem vortheil; einige blamiren sich auch gelegentlich gegen ihren willen. Die waszer rauschen und rauschen — eine welle nach der anderen — der welcher die felsen sprengt, die alle diese unruhe machen, ist noch nicht gefunden — wirds

auch so bald nicht werden. Also muthig vorwärts steurmann! noch ist das fahrwaszer breit genug.

Ich bin in diesen herbstferien auch einmal verreist — oder bin eigentlich verreist worden, Meine frau war den sommer über zu kläglich gewesen; in ein bad wollte sie nicht wider — sie hat nun Kösen, Franzensbad, Karlsbad, Swinemünde und Warnemünde durchprobirt — und es war mit ihr nach jedem bade ebenso wie nach der evangelical alliance — es war eben nichts — sie sperrte jedesmal nach der badecur ein vierteljahr lang das fenster der erwartung auf, wie die juden beim gewitter, um den Messias der nachwirkungen herein zu laszen — wie es wahrscheinlich die propheten der evangelical alliance auch machen werden — aber es war umsonst, es kam nicht. Da wollte sie nicht wider in ein bad, sondern sich vier wochen lang von den haussorgen frei ins grüne setzen, und ich sollte mit. Allein mich vier wochen blosz auf die diät der gegend setzen laszen, nicht einmal mit ausreichender lectüre für eine arbeit versehen — und was mich gerade in dieser zeit interessirte liesz im voraus nicht ermeszen was alles für hilfsbücher ich brauchen würde — das gieng über meine kräfte — lieber wollte ich vier wochen lang mit dem generalsuperintendent Hoffmann oder dem consistorialrath Richter in einem bette schlafen — das gieng nicht, da schlug ich ihr eine reise an den Bodensee vor. Die gegend von Esslingen über Ulm zum Bodensee und vom Bodensee nach Augsburg kannte ich noch nicht — ich war früher nur westlicher oder östlicher durch Süddeutschland passirt, da konnte ich meine terränanschauungen erweitern und es interessirte mich Stuttgart, was ich seit 34 jahren, und München, was ich seit 33 jahren nicht widergesehen einmal wider zu sehen. Die reise war denn auch vom schönsten wetter begleitet und meine frau, einen einzigen tag abgerechnet, immer gesund auf derselben — so dasz ich sie recht schön nennen würde, wäre mir in Stuttgart und München nicht gar zu wehmüthig zu sinne gewesen [1]. Ich bin dort früher öfter in der ärmsten und bedrängtesten, aber auch hoffnungsreichsten, ecksten und fröhlichsten zeit meines lebens gewesen, und nun fand ich von allen die ich damals gehaszt, geliebt oder auch nur gekannt hatte, keinen mehr. In Stuttgart waren alle todt — herr von Soden — die ganze v. Hallerische Familie — Boiszerées, geringere leute gar nicht zu rechnen. In München lebte zwar Niethammer (der reichsräth) noch aber schwerlich war er da, sondern auf seinen gütern, und

1) Vgl. Br. an Leop. v. Gerlach, Allg. Kons. MS. 1894 S. 21.

wenn er auch da war, da ich wuste, dasz er zu jenen alten tagen eine ganz veränderte erscheinung bilden würde, habe ich mir lieber die mühe nicht gegeben, ihn aufzusuchen. Von all dem jungen mahlervolk mit dem ich mich damals herumgetrieben, lebt nur noch der jetzt alte Rugendas, den ich aber auch gar keinen versuch gemacht habe aufzusuchen, denn schwerlich würde er sich meiner als einer nur vorübergehenden erscheinung noch erinnert haben und im verhältnisz zu dem jungen, tollgenialen hause, hätte ich doch nur wahrscheinlich ein altes gewürm wider gefunden. Ueberhaupt trat mir an stätten, die ich so lange nicht gesehen, mein eignes alter mit macht entgegen — in der gewöhnlichen umgebung kommen alle veränderungen so allmählich, dasz man gar nicht gewahr wird, wie alt man wird. Lasaulx, Ringseis und Spruner die ich in München wirklich aufsuchte, waren nicht da, sondern auf ferienreisen. Kurz! ich würde mich entsetzlich verwaist gefühlt haben, hätte ich nicht in Stuttgart meinen alten freund von Jena und Breslau her, Menzel, gefunden und in München meinen alten freund von Heidelberg, Erlangen und Nürnberg her, Tucher, und meinen neuen von Halle her, Merkel — so mochte es gehen — aber wehmüthige ansätze, mir die widerlichsten von allen, lagen doch fortwährend in meiner seele nur seicht unter dem waszer — Dagegen am Bodensee hat es mir prächtig gefallen, und vermag ich im nächsten jahre eine arbeit auszufinden, die nur einen berechenbaren und nicht zu groszen umfang von büchern verlangt, so setze ich mich mit meiner frau die ganzen herbstferien in das s. g. Schachenbad bei Lindau. Ganz unerwartet trafen wir Hubers in Bregenz, die sich diesmal in ähnlicher weise da niedergelassen hatten . . . .

Einen groszen respect habe ich auch auf der reise wider vor dem catholischen clerus bekommen. Ich bin ihm in schaaren auf der reise begegnet — denn als ich auf den Bodensee zureiste, näherte sich das fest und die grosze procession des heiligen Gebhard in Bregenz bereits und als ich vom Bodensee abreiste war eben ein erinnerungsfest der zöglinge des Kemptener seminars in Kempten geschloszen, dem an 400 geistliche beigewohnt hatten, die sich nun wider zerstreuten. Alle diese geistlichen hatten eine ausgezeichnete haltung — wenn ich auch nur von einem ein unruhiges wort, ja nur eine unruhige bewegung gesehen hätte — überall erschienen sie mir als vornehme leute, die sich natürlicherweise und ohne es zu wiszen in allen ihren gliedmaszen in der gewalt haben. Und auch das benehmen der laien gegen sie war ein ganz anderes als ich es vor einigen dreiszig jahren zu sehen gewohnt war —

damals setzten sich alle reisenden kaufleute und namentlich alle reisenden staatsbeamteste darauf die geistlichen zu necken oder mehr oder weniger verdeckt zu verhöhnen. Jetzt gieng eine so einfache, ungezwungene achtung überall vor den geistlichen her, dasz ich in ihrer gegenwart kein ungutes wort gehört habe. Als ich einem kaufmann das früher erlebte erzählte, schien es ihm unbegreiflich — und als ich ihm um den unterschied der damaligen staatsdiener hervorzuheben erzählte, dasz im jahre 1816 oder 1817 (ich weisz nicht mehr genau) in München eine anzahl sogar schon höherer staatsdiener zum Charfreitag ein diner gehalten bei dem sie sich von nakten kellnerinnen hatten bedienen laszen, wollte er mir die nur zu sichere sache gar nicht glauben. So ist jene zeit wie mit einem schwamme aus dem andenken hinweggewischt. In der frauenkirche in München hörte ich ein bruchstück einer predigt über die wirkungen des heiligen geistes, welches ganz vortrefflich war — und wenn die Münchner bevölkerung im ganzen auch an eigenthümlichkeit und kraft verloren hat, mein altes München [1]) auch wie mit einem schwamme weggewischt war, und die leute einen im ganzen so blasirt und abgetragen aus ihren augen heraus ansahen wie alle residenzianer fast Europas, schien doch auch da das kirchenbesuchende publicum eine total andre haltung zu haben und eine sonst nicht in München zu findende persönliche demuth und wirkliche andacht die leute in und aus der kirche zu geleiten. Dies katholische volk ist wirklich in den 33 jahren ein anderes geworden in Baiern und Würtemberg. Dagegen in Konstanz an table d'hôte traf ich des sonntags vier ehrwürdige pfarrer von Grunau ganz in alter weise — leute ans dem Thurgau mit dicken bäuchen, dicken wurstlippen und klumpigen nasen, jede handbewegung gehenlaszende bequemlichkeit, bei tische ohne ende von dem äpfel- und kartoffelseegen predigend, und nach tische höchst gemüthlich die halb durchgekaute pfeife neben dem kaffe handhabend und die ungeschickten huldigungen ein paar elegant wedelnder candidaten annehmend — o wie wünschte ich unseren pfarrern bischöfliche seminare zur zucht und keine weiber, resp. bräute — denn sie sind ja doch das mark der wedelnden bewegungen der herren candidaten.

Nun habe ich aber mehr als genug geschwatzt! . .

in alter liebe und treue H. Leo.

---

1) Vgl. Meine Jugendzeit S. 239 f.

68.

Theuerster freund!

. . Unsere allgemeinen verhältnisse sehe ich ohngefähr an wie Sie. Was mich dabei am besorgtesten macht, ist aber nicht irgend eine constellation in den oberen regionen, sondern die erkentniss dasz die pecuniären interessen alles volk lahm legen. Während diese interessen in der einen oder anderen weise alles denken einnehmen, kommen gute gedanken immer nur stoszweise und ohne durchgreifende wirkung, nur beunruhigend an die leute und machen sie immer widerwilliger dagegen. Während 48 und folgende jahre die pecuniären intereszen sich bald ganz mit den guten gedanken alliierten. Noch bei dem widerstande gegen verwickelung in den russischen krieg giengen alle pecuniären interessen mit den guten gedanken. Gothaer und demokraten musten krumm liegen. Jetzt wo den leuten der friede so sicher scheint, bricht der alte unrath unaufhaltsam aus. Die leute der conservativen partei sind noch da aber fast alle ohne herz d. h. die vorstellung des conservativen hat sich mit der vorstellung der ruhe um jeden preis identificirt, und wenn morgen die regierung bei uns die verfaszung mit dem fusze bei seite schiebt und napoleonische wirthschaft einführt jauchzt ihr alles entgegen. Der eine hat einen fluszhafen gebaut, der andere eine reihe bauplätze an sich gebracht, beide brauchen um sie nutzbar zu machen die gunst und gewährung einer reihe Gothaer, demokraten, rationalisten etc. — alle solche noch vor zwei jahren trennende unterschiede fallen nun, man geht brüderlich arm in arm, hat natürlich nun nie eigentlich auf diese unterschiede einen accent gelegt, sondern sich darin nur der ordnungspartei accomodirt – nun aber ist alles ordnungspartei, da fallen der bruder mit dem ordensband und die schwester mit dem leinenmieder einander in die arme — ein dritter will sein glück bei den freimaurern machen, ein vierter braucht ein kapital, was ihm ein demokrat bietet — kurz! wir sind im urbrei . . . Conservativ ist [in Halle] die ganze stadt d. h. sie schwärmt für die regierungsgewalt — aber ob diese napoleonisch oder wie sonst eingerichtet sei, ist ihr ganz einerlei, wenn nur so lange ihre geldgeschäfte gut gehen ruhe und ordnung ist. Herr Mammon regiert — wäre unsre partei nicht durch den bürgermeister . . geschlagen worden, so würde sie noch eine zeitlang in wachsendem masze den zauber behalten haben . . . Ich klage über diese wendung nicht. Ich habe von anfang an gewust, dasz es nur zwei parteien in Preussen giebt — eine die an den lebendigen Gott und eine die an den mammon glaubt, und bin eigentlich heilsfroh mit der ersteren

partei zunächst bankerutt zu machen, und dadurch der langweiligen und marternden verpflichtung, der letzteren zuzureden, los zu sein. [Vgl. Allg. Kons. MS 1894 S. 787 ff.]

Ihre wünsche hinsichtlich des Strauszischen buches [Hutten] kann ich leider nicht erfüllen . . . Der objective grund aber ist der, dasz Sie mich nicht nöthigen dürfen auf solche veranlaszung hin wie das buch über eine partie der reformationsgeschichte zu schreiben, weil Sie und andere freunde wohl wiszen, dasz ich im kerne der sache nicht blosz die vollständige berechtigung der reformation, sondern auch die wesentlichen schritte dazu von seiten der lutherischen partei, also namentlich die augsburgische confession vollständig und treu anerkenne — aber andrerseits auch dasz ich nicht wie die meisten blind bin für die tollen sprünge, die unsre reformatoren auch gemacht haben, dasz ich überzeugt bin, dasz sie an der zerfahrenheit der Sickingenschen partei ihrerseits — und zwar gerade durch das mit schuld tragen, was neuerdings so oft als das eigentliche wesen der reformation gepriesen wird. Ich kann nicht blosz bestens acceptiren dasz uns Strausz die vollen beweise liefert, dasz Hutten ein genialer wildfang ein säufer, hurer und spieler . . gewesen ist — ich kann nicht bestens acceptiren, dass es ein glück war, dasz die reformatoren mit dieser rotte der humanisten auseinanderfuhren, ohne auch über sie in einer weise zu reden die unser protestantischer geistlicher pöbel nicht im mindesten zu nehmen weisz — wollen Sie mich nun ohne noth noch mehr zum popanz werden und Ihr blatt selbst in folge davon verleumden laszen — doch wohl nicht? . .

Halle 30. 11. 57. In alter liebe und treue H. Leo.

69.

Mein alter, theurer Freund!

Sie schütteln mich mit einem male aus angelsächsischen und sanskritischen studien, in denen ich seit september mich dick eingewickelt hatte, durch Ihren mahnbrief auf, mit welchem gleichzeitig einer von der kreuzzeitung ankam. Ich hatte mir wie Odysseus gefährten beim syrenengesang die ohren mit wachs verstopft gegen all das klein-ärgerliche zeug, was in der welt um einen herum vorgeht — nun wird mir das wachs mit gewalt aus den ohren geriszen, und es versteht sich von selbst, dasz ich der mahnung folge.

Sie sollen einen aufsatz von mir haben. Was für einen? — ich weiß es noch nicht. Ueber Savonarola keinesfalls. Deutsche und zumal deutsch-protestantische leute haben für die ganz eigen-

thümliche signatur einer italienischen seele wenig sinn — am wenigsten für die sanfte und dann wider steif in die höhe fahrende mystik einer frommen italienischen seele, die so liebenswürdig ist in ihrer milden, farbigen phantasie und so ungeschickt einbilderisch und eigentlich roh zugreifend so wie sie allgemeine gedanken und grosze ordnungen in die hand nehmen will. Ich vermöchte unseren leuten gerade nur das an Savonarola zum bewustsein zu bringen und zum verständnisse, was mir gar nicht an ihm gefällt — und meinen kleinen, lieben, nervenzarten mönch mit den kinderaugen — der sich auch wie ein kind von seinem anhange in die politik herein hat schleppen laszen und dann darin stecken geblieben ist — den verständen sie doch nicht. Wie die kinder hängens spielen und dann plötzlich vor bösen buben, die ihnen einen streich spielen, einen schreck kriegen, davon laufen und den im spiele gehängten wirklich ersticken laszen — so ist im grunde diese ganze geschichte — so naiv dürfte ich sie ja aber den leuten gar nicht darstellen — dafür hat ja kein mensch bei uns ein verständniss.

Ich will mir Vogels arbeit über Diocletian . . in diesen feiertagen ansehen und überlegen ob ich etwas damit anfangen kann. Freilich wohl kaum in dem sinne, den Sie andeuten. Ich begreife, dasz Sie, der . . von allen seiten die leute . . gewaltige klagen und befürchtungen über kleine dinge aussprechen hören, am ende sich fortreiszen laszen auch in eine solche besorgliche stimmung und der meinung werden, man könne auch die leute im allgemeinen heroisch und philomartyrisch stimmen. Teuschen Sie sich nicht! das ist hohler boden. Erstens steht, so viel ich sehe, die sache noch gar nicht so überaus schlimm — falls wir nicht unsre subjectiven wünsche als objective maszstäbe betrachten — und dann thut nirgends wirkliche demuth mehr noth als in kirchlichen dingen. M a c h e n können wir gar nichts; das ist des Herren werk und seiner wunder. Wenn morgen die Spree austrocknet und Sie alle Berliner aufbieten können mit feuereimern und von jedem brunnen der guten stadt Berlin zum Spreeufer reihen bilden, die sich die eimer zureichen und sie gieszen tag und nacht ohne unterlasz aus allen brunnen, so bringen Sie noch nicht einmal eine Spree zu stande, während sie jetzt der HErr mit leichtigkeit rinnen und nicht blosz alle brunnen Berlins sondern aller orte am ufer ihres ganzen laufes aus ihr tränken läszt. M a c h e n können wir gar nichts — und nun betrachten Sie einmal die situation ganz nüchtern — wir haben statt eines herren, der beim allerbesten willen, doch dem kirchlichen leben, wie es nun über alle seine eingelebten auffas-

zungen hinausgewachsen ist, nur einen herben schlag nach dem anderen versetzt hat, und der wenn nicht eine mächtigere strömung bereits in den gemüthern wäre, eine völlige confusion veranlaszt haben würde — wir haben statt dieses einen herren bekommen, der sich wenig eigentlich um die kirche bekümmern, nur wo sie ihm hinderlich zwischen die füsze kömmt, etwas grob zutreten wird, und dem deshalb alle grobsinnigen leute im voraus zujauchzen. Was ist dabei groszer schade! falls man nicht geradezu dumme wege einschlägt und absichtlich zwischen die beine läuft. Im ganzen wird jedesfalls der gewinn heraus kommen, dasz sich die leute überzeugen, welch ein schwaches, wetterwendisches, lumpiges ding das subjective christenthum ist, so lange es nicht an einem festen kircheninstitut einen rückhalt hat — und das, was ich protestantische kirchenscheu nenne (eine der üblen und giftigen früchte, die sich der protestantismus von dem hochgewachsenen baume des hasses gegen Rom gepflückt hat und täglich pflückt), wird einigen banqueroute machen, wenn man bemerken wird, wie vortrefflich die katholiken solchem herrn und seinem anhange gegenüber fahren werden im vergleich mit uns. So stark ist aber doch auch wider das lutherische bewustsein in Deutschland, dasz es bei diesem banqueroute derer die allen accent auf das gottselige subject legen nicht zu grunde gehen kann. Sollte die sache wirklich grob werden, so wird man ja sehen in welche dornhecken man mit den füszen stampft — und Sachsen, Mecklenburger, Hannoveraner und Baiern werden sich dann auch rühren und die ganze erwartung gothaischer popularität in dunst und rauch aufgehen und damit der hauptfactor der adoptirten deutschen politik. All solch zeug ist jetzt ephemer — die kirchenspree läuft voll waszer und bedarf der feuereimerreihen gar nicht — wenn man nur nicht in kindischer ungeduld diese reihen stellt ehe sie nöthig sind — wir werden sehen, dasz unsere hausbrunnen noch alle aus der kirchenspree getränkt werden — auch werden ja grosze politische interessen in bedräuender gestalt gar nicht lange auf sich warten laszen und so viel wirklich zu thun machen und aus confusion und rathlosigkeit heraus noch zehnmal mehr arbeit bringen als eigentlich nöthig wäre, dasz von dieser seite alles herumarbeiten an der kirche bald aus den augen verloren werden wird. Es wird gar nicht lang dauern, so wird in süddeutschen kammern das geschrei nach volksrepräsentanten in Frankfurt nach einem parlament neben den fürstlichen gesandtschaften von neuem beginnen, und diesmal auch in unserem abgeordnetenhause ein sehr lebhaftes echo finden — ich freue mich schon im

voraus auf den spektakel. Die italienischen geschichten stehen hart am rande des losbrechens, und wenn für's erste Napoleon auch nur damit zu spielen scheint — anderen leuten ist's bitter ernst und über lang oder kurz wird das spiel mit zündhölzchen zur feuersbrunst führen. Den Oestreichern aber fehlt ein mittelpunct der durch kalte entschloszenheit, alter und einfache bescheidenheit so aller zutrauen gefangen hält und aller eifersucht entwaffnete wie Radetzky. Auch die freundschaft zwischen Frankreich und England hält nicht lange mehr vor — kurz! Sie werden sehen, ehe jahr und tag um ist, hat man in Berlin viel zu viel anderes zu thun, als dasz man an die fatale orthodoxie denken dürfte. Wenn sie inzwischen dann auch ein neues ehegesetz machen, wenn sie dabei nur, wie nicht anders zu vermuthen ist, die aushilfe mit civilehe treffen — wird das meiner ansicht nach der kirche eher freie bahn machen als sie bedrücken. Honette frauen begnügen sich doch nicht mit der civiltrauung, und wenn die kirche einstweilen die minder honetten vom abendmahlstische los wird — wenigstens ideell los wird (und das letztere auszusprechen kann sie ja kein mensch hindern) ist es eher beszer. — Kurz! ich sehe in der ganzen lage mehr eine probe auf unsere kirchenzustände, als eine gefahr für dieselben. Wir werden der wahrheit und wirklichkeit einmal ins gesicht sehen, und das ist uns allen beszer und gesünder, als hocheinhergehendes geschwätz und besonders begnadigte einzelne gottseligkeit. Laszen Sie nur dem Herrn Herrn freie bahn und glauben Sie nicht die kirche liege gleich in trümmern, wenn ein paar kalte blitzschläge auf ihre thurmspitzen fallen. Spielen wir um gottes willen nicht die alberne rolle der französischen protestanten, die, so lange ich denken kann, von verfolgungen geschwatzt hat[!], wenn ihr einige lumpige polizeichicanen ab und zu als erinnerung dienten, dasz sie in einem katholischen lande etablirt sei. Erinnern wir uns, dasz wir in einem rationalistischen lande mit unserer kirche etablirt sind, und dasz wir auch vor einigem gebrüll und einigen chicanen nicht gleich uns als märtyrer gebärden dürfen, wenn wir nicht ausgelacht sein wollen. Das deutsche reich ist auf die kirche gebaut gewesen und in eben dem masze aus den fugen gegangen, als die beziehung zur kirche gebrochen ward und sich verwüstete. Das preußische reich ist auf das absehen vor aller kirche gebaut — und wird seinen character, seine aufgabe und seine gestalt ändern müszen in eben dem grade, wie die kirchlichen fragen ernster und ernster in den vordergrund treten — es kann an diesem processe auch zu grunde gehen — das bedenken Sie! und haben Sie geduld und sehen

Sie diesem groszen welthistorischen proceß nicht aufgeregter zu als nöthig ist.

Herzliche grüsze an Ihre liebe frau, an die liebe groszmama und alle die Ihrigen!

In alter liebe und treue Ihr H. Leo.

Halle 22. 10. 58.

70.

Verehrtester freund!

. . Von hier habe ich Ihnen im grunde gar nichts zu berichten. Wie viel löwen Tholuck bereits mit Gerard erlegt hat, ist noch nicht bekannt geworden. . . Neben Ihrem Ribbeck[1]) und zur recreation von seiner langziehenden breite habe ich eben der königin von Navara Heptameron . . gelesen, und daraus gesehen, dasz das denken, sinnen und selbst die religiösen und ethischen gedanken dieser leute der reformationszeit in Frankreich um ein gutes theil fleischerner, greifbarer und daher derber waren, als das unsrige . .

In alter liebe und treue Ihr H. Leo.

Halle 6. 4. 58.

Wenn doch nur unsere jungen pfarrer die widerkunft des herrn vor dem gericht und das mit seinem tausendjährigen reiche verbundene irdische Zion bei seite laszen wollten. Mir ist dieser ganze gedankenzug so innerlichst fremd und zuwider, dasz mir die leute noch eine kirchenscheu damit in den leib predigen werden — es berührt dieser ganze gedankenflug nicht blosz einige auszenwerke, sondern giebt allem sinnen und faszen eine andere farbe — und eine mir ganz specifisch widerwärtige. Vor solchem zeuge war man doch so viel ich weisz zu aller zeit in der römischen und bisher auch in der lutherischen kirche sicher. Dabei ist die ganze wendung so müszig — und meinem eindruck nach eine völlig erschlaffende phantasiespielerei, die dem lieben subject wieder ein kapellchen und altärchen apart in die kirche zu bauen sucht. Wenn die leute doch lieber an die austreibung des oberkirchenrathes mit kirchlichen bischöfen, an die neubelebung des opfergedankens beim sacrament des abendmahles, an die objective wirkung der sacramente überhaupt und dergleichen denken wollten . .

71.

Theuerster freund!

Ich will es versuchen, Ihren wünschen nachzukommen, obwohl

1) Donatus und Augustinus. Elberf. 1858.

es mir eine ziemlich schwierige schiffarth sein wird. Ich sehe wohl ein, dasz die ev. kirchenzeitung der zeiterscheinung dieses Schillerjubels gerecht zu werden suchen musz. Sie werden es andrerseits natürlich finden, dasz die Schillerschen nachkommen und was ihnen näher steht, diese dinge mit anderen augen ansehen als wir, und dasz sie also leicht dazu kommen eine unmittelbar nachher folgende besprechung in anderem sinne als eine äuszerung hämischer sinnesart zu faszen. Das aber möchte ich um jeden preis vermeiden. Meine mutter war in Rudolstadt vorsteherin eines fürstlichen erziehungsinstituts für töchter unbemittelt gestorbener fürstlicher diener, eben solcher pfarrer und schullehrer, und Schillers schwiegermutter, frau oberhofmeisterin von Lengefeld war zwanzig jahre lang ihre unmittelbare vorgesetzte, bis sie starb und die alte fürstin keine solche mittelperson wider ernannte. So lange frau von Schiller lebte, brachte sie alle jahre etwa 5 oder 6 monate in Rudolstadt bei ihrer mutter zu; da sie aber nicht bei dieser auf dem schlosze wohnen konnte, wohnte sie mit ihren kindern in dem institutshause meiner mutter und ich bin so zu sagen mit ihren jüngeren kindern d. h. den beiden töchtern aufgewachsen, obwohl die ältere etwa fünf jahre älter war. Sie haben beide Rudolstädter geheirathet, die ältere den hütteninspector Junol, die jüngere einen spiel- und schulkameraden von mir einen herrn von Gleichen-Rußwurm. Sowohl die Schiller als deren schwester, frau von Wollzogen, sind mir allezeit sehr freundlich gewesen, ihre empfehlungen haben mich so lange sie lebten bei einer menge leute eingeführt — und Sie werden begreifen, dasz ich um jeden preis unter diesen umständen vermeiden möchte, dasz gerade ich diesem familienkreise, so weit er noch am leben ist, erschiene als einer der versucht hämischer weise einen bitteren tropfen in ihre freude zu träufeln. Ich musz eben sehen, wie ich der sache genug thue und die klippe doch umschiffe . .

In alter liebe und treue der Ihrige H. Leo.

Halle 16. 11. 59.

72.

Verehrtester herr und freund![1])

Ich incommodire Sie mit einer zuschrift, weil es mir doch unrecht scheint, Sie von beziehungen die ich in den letzten monaten angeknüpft habe, oder die vielmehr mit mir angeknüpft

1) Nicht an Hengst., sondern offenbar an Stahl, vgl. Br. 73 — Vgl. dazu Allg. Kons. MS 1894 S. 897 ff.

worden sind, nicht zu unterrichten, da sie doch irgend eine bedeutung auch für die conservative sache im allgemeinen haben werden. Ich hätte gleich anfangs an Sie geschrieben und mir Ihren rath erbeten, hätte ich gewust mit bestimmtheit, wo ich Sie suchen sollte. Am besten ist es wohl ich schreibe Ihnen die historische entwicklung der ganzen sache.

Am ende des letzten sommers schrieb mir ein katholischer pfarrer, aus Albachten bei Münster, ein gewisser Dr. Michelis [1], der schon seit mehreren jahren . . gegen die materialistische auffaszung der natur gekämpft hat . .: es sei doch ein jammer, dasz solche Christen die, positiv gläubig, noch so viele schätze gemeinsam zu hüten hätten, dem gemeinsamen feinde gegenüber ganz einzeln kämpfen müsten — wir d. h. gläubige katholiken und gläubige protestanten sollten uns doch zusammen finden, persönlich einander näher treten und gemeinsam gegen revolution und antichristenthum front machen. Mir gefiel der gedanke, doch traute ich meinem gefühle nicht allein und sprach mit Merkel. Dieser war der meinung, wenn ein katholischer pfarrer so schriebe, thue er es keinesfalls ohne rücksprache, vielleicht im auftrage seines bischofes (worin er recht hatte), und er rathe mir nicht auf die correspondenz weiter einzugehen, da man nie wisze wie man bei katholiken abschneide. Diese unbestimmte art mistrauen war mir nun allerdings ganz gegen die natur, ja eigentlich innerlichst zuwider; sie eigentlich allein (nicht die positiven reformationswünsche) hat ja unsere kirchentrennung zu einem wahren risz in die nation gemacht. Ich hatte inzwischen auch an präsident von Gerlach geschrieben, und von diesem kam nun die positivste aufforderung ich möchte ja auf die sache eingehen; es sei schon eine blosze gemeinsame aussprache in höherem wahrhaft katholischen sinne, wie sie hier doch beabsichtigt werde, von höchsten werthe in unserer zeit. Nun schrieb ich also Michelis dasz ich auf seinen gedanken einer conferenz mit solchen männern, die über die kirchlichen differenzen hinüber sich im allgemeinen christlichen sinne die hand gegen gemeinsame feinde reichen wollten, eingehen wolle, doch würde ich von meinen freunden wahrscheinlich nicht viele geneigt finden, zumal ich bedenken trüge preußische protestantische geistliche dazu aufzufordern, indem sie wohl nur, wenn sie in massen beiträten sich nicht allerhand misliebigkeiten aussetzten, und an massen zu denken fehlten mir die mittel. Er antwortete sehr erfreut und schrieb dasz Professor Perthes in Bonn und Wolfgang Menzel in Stuttgart schon eben-

1) Später Abgeordneter, auch Altkatholik.

falls ihre billigung des ganzen gedankens ausgesprochen hätten. Er wolle nun an alle, die ihm zugänglich seien einladungen ergehen laszen und ihnen vorschlagen, dasz wir kurz nach mitte september in Erfurt zusammen kommen wollten. Als mitte september herankam aber schrieb er mir, es sei gegangen wie mit den hochzeitseinladungen im evangelio — so lange er im allgemeinen von der sache geschrieben, habe er von allen seiten nur billigende, zum theil enthusiastische antworten erhalten, nun er zu einem bestimmten tage einlade, habe der das, jener jenes zu bestellen und niemand habe zeit. Wir müsten die sache aufgeben. Ich war nicht so enthusiasmirt dasz ich nicht ziemlich gleichgiltig die sache hätte fallen laszen; da ich aber mit zusammenbringung von notizen über die früheren verhältnisse meiner familie seit längerer Zeit beschäftigt, dafür nothwendig in Erfurt die älteren kirchenbücher noch einiger kirchen durchzusehen hatte und dies als die conferenz in vorschlag kam nun mit dieser verbinden wollte, gieng ich den 10ten sept. auf einige tage nach Erfurt dort dies abzumachen. Als ich zurückkam fand ich wider einen brief von Michelis vor, es hätten nun noch nachträglich Graf Stolberg in Braunau, Dr. Roth von Schreckenstein in Nürnberg und einige Münsterer und Paderborner freunde zugesagt und so habe er nochmals an alle geschrieben, ihnen den 22ten september bestimmt und es möge nun nach Erfurt kommen wer wolle, ich möge doch auch kommen. Ich schrieb nun noch rasch an Nathusius, Bindewald, v. Gerlach, Ahlfeld und meinen vetter generalsup. Leo in Rudolstadt, und reiste hin. Von den von mir eingeladenen war niemand gekommen als Bindewald — und so sind wir 5 protestantische laien, 5 katholische laien und 6 katholische geistliche beisammen gewesen — die namhafteren leute darunter waren graf Cajus von Stolberg, ein Freiherr von Ascheberg aus dem Oldenburgischen, Dr. Michelis aus Münster, professor Ebelt aus Paderborn, Freiherr von Friesen aus Dresden, gebr. Bindewald und gebr. Volk.

Persönlich habe ich den eindruck, dasz alle anwesenden ehrlich und aufrichtig bei der sache waren — aber allerdings hat die sache dadurch ihre schwierigkeiten, dasz da das uns trennende gerade auf dem religiösen oder vielmehr kirchlichen gebiete liegt, alle positiv religiösen discussionen von den allgemeinen verhandlungen ausgeschlossen bleiben müszen — nach der religiösen seite müszen wir uns ganz auf die negative gegen unsere feinde beschränken — im politischen dagegen waren wir, wie es schien, auch positiv vollkommen einig.

Was mich nun auch abgesehen von dem interesse der neugierde und experienz bei der sache festhält, ist, dasz ich im letzten jahre inne geworden bin wie erschrecklich man sich schritt für schritt gewöhnt hat, revolutionäre dinge ganz natürlich zu finden; wie in ein haus dessen dach kleine löcher hat, die feuchtigkeit immer tiefer zerstörend in die mauern dringt, fühle ich an mir selber und anderen diese wirkung des revolutionären geistes so dasz ich ganz darüber erschrocken bin. Von seiten unserer zeitherigen conservativen parteibildung sehe ich dagegen keine hilfe — grade das was die gröszeste gefahr bringt, ist unseren ordinären conservativen gar nicht recht zum bewußtsein zu bringen und ihre interessen haben sich grösztes theils an puren einzelheiten angehackt, wo sie sich eigensinnig verbittern, schimpfen aber allgemeiner auffaszungen kaum fähig sind. Sie toben über unbedeutende einzelheiten, eifern gegen persönlichkeiten, aber dabei bleibts. In dieser neuen strömung liegt doch eine erfrischung, schon dadurch dasz es sich hier nicht um die interessen einzelner landschaften, sondern um deutsche handelt. Zwar haben uns die süddeutschen gänzlich im stiche gelaszen. Roth von Schreckenstein hatte bestimmt zugesagt, wollte aber erst noch nach München reisen — wenn er nicht krank geworden ist, wird ihn Döllinger wohl zurückgehalten haben. Denn in der katholischen kirche ist ja auch eine partei, welche von solchem zusammengehen mit protestanten gar nichts wiszen will.

Ich schicke Ihnen nun beiliegend das gedruckte ergebniss unserer zusammenkunft. Wir wollen in diesem spätjahr noch einmal eine gröszere versamlung versuchen — wollen nun süddeutsche kommen, so wollen wir sie wider in Erfurt, sonst wo möglich in Magdeburg halten. Haben Sie die güte, mich mit Ihrem rath zu bedenken und mir Ihre sentiments über die sache mitzutheilen, falls Sie nämlich zeit haben — und wenn Ihnen die sache selbst nicht ganz von der hand zu weisen scheint, so kommen Sie doch selbst. Ich würde Ihnen dann ort und zeit noch näher angeben..

Können Sie, falls Sie die sache einigermaszen billigen, mir nicht nach süddeutschland einige hoffnunggebende adressen angeben? oder selbst leute bewegen dasz sie kommen — nämlich protestanten und namentlich protestantische geistliche. Für die katholiken sorgen schon die Münsteraner, denn das hat ja weit festeren zusammenhang als wir. Es ist freilich gefährlich mit bairischen protestanten, sie sind meist zu wüthig gegen die katholiken als dasz sie zu solchem verkehr wohl zu brauchen wären.

Meine besten grüsze an Ihre verehrte frau gemahlin und Hengstenbergs alle!

In alter liebe und treue Ihr H. Leo.

Halle 2. 10. 60.

73.

Theuerster freund!

Schönsten dank für die beiden zusendungen. Ich werde sehr gern die anzeige des Vilmarschen buches[1]) übernehmen . . Sie nennen das meiste hineinlegung — ich weisz, was Sie damit meinen, möchte aber die sache noch anders bezeichnen. Der grös-zeste theil der ersten abtheilung des Faust gehört in Göthes jüngere jahre, wo er noch kein so durchgegerbter heide war, wie später nachdem classische und philosophische studien und namentlich der umgang mit dem weimarischen kreise, namentlich mit Herder auf ihn gewirkt hatten. Herder nämlich, so viel edle elemente in ihm waren, hat es nie weiter als zu einer vermittelungstheologie gebracht — und bringe man die religion durch philosophische vermittlungen dem menschen noch so nahe — zuletzt bleibt immer eine kluft, die auf diesem wege den menschen von der religion trennt und wenn einer sieht dasz der vermittelnde theolog selbst zu geistig hochmüthig ist den sprung zu thun, dasz er nie positiv und hart mit gottes wort einherfährt, wird ihm die seele ledern und er hält die theologie selbst nur noch für eine gebildete spielerei. Sie brauchen nur Göthes briefwechsel mit Herder durchzugehen, um sich davon zu überzeugen. Ich habe das auch Tholuck in beziehung auf sein letztes buch[2]) gesagt, mit dessen inhalt man ja auch in allem wesentlichen übereinstimmen könnte, wenn er nicht ganz und gar dieser leidigen vermittelungstheologie angehörte, von der sich Tholuck guter früchte rühmt, während ihm der schade, der aus dem ganzen weg hervorgeht, verborgen bleibt. — Nun also ehe Göthe in dieser vermittelungsgerberei zu einer ledernen seele kam, trug es ein offner kopf und ein offnes herz auch in den schöpfungen seiner phantasie noch davon — seine seele war noch nicht satt und mancherlei gute sehnsuchten trugen ihn. Da hat er instinctmäszig, indem er die eindrücke der ihn in der jugend umgebenden christlichen welt fortwährend an sich erfuhr, oft richtiges und gutes objectiv geschaffen

1) Otto Vilmar, Zum Verständnisse Göthes. Marburg 1860; vgl. EKZ 1860 Sp. 1113.

2) Wohl „Die Propheten und die Weissagungen", schwerlich die „Vorgeschichte des Rationalismus".

— und Vilmars hineinlegen findet nur soweit statt, dasz er Göthe ein bewustsein bei diesem guten schaffen zuschreiben möchte — während Göthe das sicher unbewust passirt ist . . .

Dasz Sie mich mit heimgangsgedanken erschrecken, ist recht garstig von Ihnen — dazu ist noch lange nicht zeit nach menschlicher weise zu denken. Gottes gedanken sind freilich oft ganz anders, und wir sind beide in ein alter vorgerückt, wo mit krankheit nicht zu spaszen ist. Laszen Sie es sich aber jedenfalls eine mahnung sein, bei zeiten auch darauf zu denken, dasz wenn einmal gott einen strich macht, ein ersatz da ist. Dieser gedanke ist bei mir ein hauptgrund des zurückziehens vom volksblatte [1]) gewesen — die uns zunächst folgende, etwa 30 jahre jüngere generation hat es sich zeither viel zu bequem gemacht. Unsereins hat sich vom 20ten jahre an, selbst durch viele misgriffe und blamirungen hindurch herumgeschlagen und die junge generation hat die ganze zeit über mit wenigen ausnahmen das maul aufgesperrt und bildet sich ein ihr pelz bekomme unaustilgbare flecken, wenn sie einmal quer in die welt hineinführe. Man musz die sicheren jungen zwingen auch etwas zu wagen und auch einmal unter die traufe zu treten, wenn's regnet . . .

Hinsichtlich der katholiken habe ich Stahl bereits geschrieben, dasz ich seinen gründen die ehre gebe und mich bei zusammenkünften vor der hand nicht weiter betheiligen werde . . Uebrigens haben Sie, in dem man sofort den abgeschloszenen theologen sich gegenüber sieht, eine ganz andere stellung den leuten gegenüber. Mir haben sie sich, auch die geistlichen, fast alle unbefangen menschlich gegenüber gestellt, so dasz ich mit ihnen auch über unsre gegenseitigen kirchenverhältnisse ganz frei habe sprechen können — wobei ich freilich auch wiederum anders stehe als sie, denn meines erachtens ist unsere lutherische kirche eine berechtigte rebellenkirche, wie die brabantische landschaft eine berechtigte rebellenlandschaft war so oft der herzog die jageuse entrée gebrochen und sie ihn deshalb aus dem lande getrieben hatten, aber doch nicht leugnen konnten, dasz . . es doch ihr herzog sei und sie einen anderen gar nicht haben könnten. Es giebt nur eine kirche Christi und die ist keine unsichtbare, die römische ist der rechtsverletzende herzog und wir sind die rechtsvertheidigende rebellenlandschaft in dieser kirche — aber das hebt nicht auf, dasz die römische kirche doch die kirche auch bleibt.

Halle 12. 10. 60. In alter liebe und treue Ihr H. Leo

1) Von den Monatsberichten im Volksblatt für Stadt und Land.

74.

Mein theurer Hengstenberg!

Sie treffen es diesmal recht schlecht mit Ihren wünschen, doch ganz im stiche laszen wird Sie auch diesmal Ihr bullenbeiszer (so hat mich ja.. herr Schneckenburger einmal charakterisirt) keinesweges.

Auf die von Ihnen vorgeschlagenen themata einzugehen, trage ich allerdings groszes bedenken . . vor allen dingen weil ich jetzt um jeden preis spectakel vermeiden möchte . .

Dagegen schlage ich Ihnen vor, Ihnen einen artikel über tradition zu liefern. Ich habe mich die letzten jahre über viel mit gedanken darüber herumgeschlagen . . Ich werde natürlich den aufsatz allgemein halten und nicht direct auf die controverse zwischen protestanten und katholiken eingehen, indessen indirect wird er dieselbe doch auch treffen . . Spectakel hoffe ich dabei glücklich zu umschiffen, obwohl ich voraussehe dasz ich manchen leuten, namentlich allen streng reformirten und selbst mehreren hiesigen gelehrten vermittelungstheologen manches ärgerniß bereiten werde.

. . Von der prächtigen stimmung der letzten pastorenconferenzen in Berlin hat mir schon Ahrendts . . berichtet. Es thut mir leid, dasz ich nicht selbst da war, aber so lange die dinge sind wie jetzt, bringen mich so lange ich es menschlicher weise vermeiden kann, zehn pferdekräfte nicht nach Berlin — es sei denn in der zeit, wo alle welt im bade und auf reisen ist . . .

In alter liebe und treue Ihr H. Leo.

Halle 21. 6. 61.

75.

Theuerster freund!

Nachdem ich mir die von Ihnen vorgeschlagenen themata näher betrachtet . . habe ich mich für das, was ich gleich anfangs mir als das convenirendste herausfühlte, entschieden, nämlich für Schopenhauer. Ich bin Ihnen dankbar dafür, dasz Sie die veranlaszung geworden sind meiner näheren bekanntschaft mit den schriften dieses mannes, der allerdings darin, dasz er den frevel gegen die sprache begieng, das wort wille, welches so viel ich weisz keine sprache auf die ohne intellectuelle motive statt habenden handlungen ausdehnte (am wenigsten auf den drang und die nothwendigkeit in der natur), zu einem so allgemeinen, abstrakten begriff auszudehnen, sich auch das auge völlig trübte für ethische auffaszungen, aber trotz dem darin weit über millionen unserer zeitgenoszen

steht dasz er die abhängigkeit der erkenntniß vom willen klar ins auge faszte. Es ist das ein zusammentreffen mit einer der tiefsten vom christenthum offenbarten wahrheiten (se jemand will des willen thun, der wird inne werden, ob diese lehre von Gott sei, oder ob ich von mir selber rede). Die Schopenhauersche lehre vom christlichen standpuncte aus überhaupt preisen, kann natürlich niemand — aber dem manne gerecht werden und zeigen dasz der christ auch von ihm vieles lernen könne, das geht — zeigen dasz jede zeit, in dem was als unkraut in ihr aufzuwachsen scheint, oft auch grosze heilkräfte producirt, das scheint mir sogar pflicht, und wenn der arme kerl einerseits ein recht scharfes bild gewährt, was eine zeit die im leben das christenthum verloren hat (wie Schopenhauers bildungszeit wirklich war — und es ist ja auch in hohem grade noch unsre eigne bildungszeit) auch aus begabten menschen für carricaturen macht, so geht andrerseits seine erkenntniß oft haarscharf an christlicher erkenntniß hin — den zu bekehren getraute ich mir, wenn er noch lebte. Allerdings hat er den egoismus scharf erkannt, und ihm nicht blosz eine breite, vielleicht zu breite seite in seiner weltanschauung geöffnet — aber das ist einerseits nur die folge seines misbrauches mit dem begriffe des willens, der ihn dahin brachte nur die negative seite des wollens nicht die göttliche, positive seite desselben recht zu erkennen — andrerseits, war doch alles was grosz und schön im menschenleben ist dem interesselosen denken vindicirt und dies selbst als die höchste leistung des menschen erkannt — wer schreiben kann: „der gute character lebt in einer seinem wesen homogenen auszenwelt: die anderen sind ihm kein nicht-ich, sondern ich-noch-einmal. Daher ist sein ursprüngliches verhältniß ein zu einem jeden befreundetes; er fühlt sich allen wesen im inneren verwandt, nimmt unmittelbaren theil an ihrem wohl und wehe, und setzt mit zuversicht dieselbe theilnahme bei ihnen voraus. Hieraus erwächst der tiefe friede seines inneren, und jene getroste, beruhigte, zufriedene stimmung, vermöge welcher in seiner nähe jedem wohl wird" — der braucht nur einen kleinen schritt zu thun, um zu erkennen dasz die sünde darin ihre schrecklichste seite hat, dasz sie die heilsthat dessen, der in wahrheit nur aller heil suchte, theilweise vernichtet und dessen leiden und schmerzen und sorgen um den sünder fruchtlos also zum quell des tiefsten schmerzes macht.

. . Was ich schreibe wird der ausdruck eines tiefen, tiefen mitleides sein mit einem manne, der an so vielen puncten so trefflich beobachtet, so klar seine gedanken gesammelt hat, dasz die

carricatur die er nun darstellt ein jammer ist anbetrachtlich, dasz ihm so wenig, wenig fehlte um die carricatur in ein vortreffliches werk zu verwandeln; — wird weiter die ermahnung sein, auch hier alles zu prüfen und das gute zu behalten, und sich überhaupt nicht auf zu engem boden zu beschränken, gerade weil das christenthum bei dem festen standpuncte, den es selbst gewährt, das ausstrecken der geistigen fühlfäden und interessen über alle erscheinungen der geisteswelt zuläszt wie nichts anderes. „Es ist alles Euer!“

In alter liebe und treue Ihr H. Leo.

Halle 9. 8. 62.

76.

Mein hochverehrtester freund!

. . an gutem willen Ihnen beizustehen fehlt es mir in keiner weise — aber leider auf Renan habe ich, studentisch zu reden, kein fiducit. Diese ganze litteratur, Strausz und Renan eingeschloszen, habe ich allezeit als mich gar nichts angehend betrachtet. Die thatsache, dasz das christenthum und mit solcher gewalt, dasz selbst seine gegner nur aus dessen brocken ihr leben fristen, in der welt ist, überhebt mich aller kritik seiner quellen und der anfechter derselben. Ich bin nach dieser seite vollständig katholik — die kirche hat den canon des neuen testaments anerkannt, er ist ihre tradition und ihr fundament — wer die einzelnen steine zu diesem fundament geliefert hat, ist mir, der thatsache selbst gegenüber, gleich null. Ich habe mich daher um diese forschungen nie bekümmert und würde möglicherweise wenn ich mich so ex abrupto auf die syrische dorfgeschichte des Herrn Renan würfe, vielleicht sehr ungewaschenes zeug zum vorschein bringen. Meiner ansicht des wesens der sprachen nach musz schon der umstand, dasz die evangelische geschichte in anderer sprache geschrieben als gelebt ist, die autorität der schriften des neuen testamentes selbst vor der autorität, die ihnen die tradition der kirche verleiht, zurücktreten laszen; und schwerlich würden Sie gerade an meiner auffaszung der inspiration groszes gefallen haben.

Ich bin sehr gern zu anderen geeigneten themen geneigt — aber anzugeben wüste ich Ihnen zunächst selbst nichts . . Die trockenheit der beschäftigung der letzten fünf vierteljahre von der ich immer mehr absorbirt worden bin mit allem sinnen und denken mag daran schuld sein. Ich bin beim 4ten bande meiner deutschen geschichte — und da mir aufgefallen war, wie aller der jammer von dem die deutschen historiker hinsichtlich des s. g.

interregnum überflieszen, doch eigentlich grundlos ist, bin ich daran gegangen . . eine übersicht aller dynastischen und dynastenähnlichen familien und gebiete, sammt den bedeuteren geistlichen und stadtgebieten zu arbeiten vom 13 ten jahrhundert an bis ins 17 te jahrhundert — jetzt stecke ich in Rhein-Franken —. Dergleichen genealogisch-geographische studien . . setzen einen auf die dauer in einen zustand, wie wenn man starke cigarren raucht — der geist wird wie in einer mittelalterlichen wolke gefangen, durch die hindurch das wirkliche umgebende leben sich nur noch wie ein traumbild ausnimmt . . Kaum dasz die groszen, frischen schläge unseres sieges mich einmal auf stunden auf den boden unserer zeit mit festeren herzschlägen springen laszen — die vielen eitelkeiten, die sich auch da überall anhängen, laszen mich immer bald wider ins 13 te 14 te jahrh. zurückspringen, wo es freilich an eitelkeiten auch gewimmelt haben wird, von denen aber doch in den urkunden nicht viel zu tage kömmt, sondern mehr die bittere geld- und andere noth.

Dasz Sie mit der auswahl eines arbeiters über Döllinger behutsam zuwerke gehen, finde ich sehr räthlich. Vor allem müste er etwas tiefer in die katholischen kreise selbst hineinsehen. Döllingers freunde sind durch den klerus von ziemlich ganz Deutschland verbreitet, bilden eine ziemlich zusammenhängende partei, in der sich treibende kräfte rühren — von der vorsicht aber und rücksichtsvollen tactik dieser leute unter einander und gegen die ihnen gegenüberstehende partei haben wir unbefangener uns gehen laszenden protestanten doch keine rechte vorstellung, ebenso wenig wie von ihrem concentrirten, gerade durch die wachsamkeit concentrirten eifer — mir scheint, es bereiten sich, noch vom boden bedeckt, grosze processe vor in der katholischen kirche . . . Es sind alles dinge, die an sehr feinen fäden verlaufen, und die man eigentlich sich scheuen müste durch fremdheriges dazwischentappen zu stören. So lange der jetzige papst lebt, werden diese dinge schwerlich zu klarer einsicht zu bringen sein . . .

In alter liebe und treue der Ihrige H. Leo.

Halle 24. 7. 64.

77.

Mein theuerster Freund!

Es hat mir unendlich leid gethan, Sie diesmal, seit dreißig Jahren das erstemal, trotzdem daß ich in Berlin war, nicht gesprochen zu haben. Ich wäre den Donnerstag Abend, da ich weiß, daß da Büchsel bei Ihnen zu sein pflegt, und Sie also doch einmal

nicht bei der Arbeit sitzen, auch ohne Einladung zu Ihnen gekommen, aber Bismarck hatte mich schon zwei Tage vorher zum diner d. h. nach unserer düringischen Redeweise zum Abendessen, nämlich um 6 Uhr Abends einladen lassen, und war dann noch überdies einige Zeit länger bei Seiner Majestät, so daß wir erst 6 1/4 zu Tische und zu spät davon wegkamen, als daß ich noch unternommen hätte zu Ihnen zu kommen.

[Behandelt Hallesche Facultätssachen] . . . solch Professoren-Handwerksgezänk ist mir greulich — und macht unsere Universitäten beim Publicum . . nur lächerlich . .

In alter Liebe und Treue Ihr Dr. Leo[1]).

---

1) Unter dem 16. Febr. 1868 schreibt Leo: „Theuerster Freund! Ich habe mich beeilt, Ihre Wünsche soweit meine Schwachheit es zuläßt, zu erfüllen. Können Sie die Sache nicht brauchen, so werfen Sie sie in den Papierkorb.“ Der Aufsatz „Religion, Theologie und Humanismus“ ist am 11. u. 18. März 1868 Sp. 241 ff. 265 ff. in der EKZ. erschienen.

Die Briefe Leos sind der Sammlung der Briefe an Hengstenberg entnommen. Die Direktion der Königlichen Bibliothek in Berlin hat die sehr große Güte gehabt, mir die Correspondenz Hengstenbergs lange Zeit hindurch zur Benutzung in der Göttinger Bibliothek zu überlassen. Warmen Dank dafür mögen diese Zeilen ihr aussprechen.

Nochmals Platos Lysis.

Von

Max Pohlenz.

Vorgelegt in der Sitzung vom 9. Juni 1917.

H. v. Arnim hatte sich in seinem Werke „Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros“ bei der Polemik gegen die genetische Auffassung von Platos Philosophie fast ausschließlich gegen mein Buch „Aus Platos Werdezeit“ gewendet. Das zwang mich in einer Rezension der GGA. 1916, S. 252 ff. meine Stellung zu seinen Ausführungen darzulegen. Gegen diese Rezension hat v. Arnim jetzt einen Aufsatz „Platos Lysis“ (Rhein. Mus. 1916, S. 364) gerichtet. Zu dem gereizten Ton, in dem dieser gehalten ist, glaube ich durch die Form meiner Kritik keinen Anlaß geboten zu haben. Wer meine Rezension gelesen hat, wird wohl erstaunt sein bei v. Arnim S. 372 die Anschauung zu finden, er habe „den heftigen Zorn seines Gegners erregt“. Vielleicht wird er es auch bedauern, wenn ein Mann wie v. Arnim sich in einer wissenschaftlichen Polemik den Blick soweit trüben läßt, daß er die Auffassung seines „Gegners“ in ganz entstellendem Lichte sieht und daraufhin einen Ausfall wie den folgenden für angebracht hält: „Erklärt sich der Zorn vielleicht daraus, daß gerade diese Ansicht, man liebe einen Menschen nur, wenn und solange man etwas von ihm wolle, meinem Gegner ebenso sympathisch wie mir unsympathisch ist?“ Ich gedenke nicht in diesem Tone zu antworten, beabsichtige auch nicht noch einmal den ganzen Lysis durchzusprechen, überlasse es vielmehr den Mitforschern an der Hand des Platotextes sich selbst ihr Urteil zu bilden. Doch halte ich es für meine Pflicht auszusprechen, daß in einem wichtigen Punkte mich v. Arnims Polemik überzeugt hat; andrerseits hoffe ich der Sache zu dienen, wenn ich durch eine eingehende Interpretation einzelner Abschnitte

genauer begründe, warum ich seine Gesamtauffassung des Dialoges nach wie vor für unrichtig halte.

Nach einem kurzen Vorgespräch, das nur den Zweck hat die Vieldeutigkeit des Wortes φίλος vor Augen zu führen, behandelt Sokrates im Hauptgespräch mit Lysis zunächst die Frage, zwischen wem φιλία bestehe (213d–216e). Es zeigt sich dabei:

a. Freundschaft kann nicht zwischen ὅμοιοι bestehen,
   α) nicht zwischen Schlechten,
   β) aber auch nicht zwischen Guten, da die Guten als Gute αὐτάρκεις sind und keinen Freund brauchen,
b. ebensowenig aber zwischen ἐναντίοι;
c. danach bleibt nur übrig: τῷ ἀγαθῷ ἄρα τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακὸν μόνῳ μόνον συμβαίνει γίγνεσθαι φίλον (216e).

Daß das Ergebnis ernst gemeint ist, läßt sich schlechterdings nicht bezweifeln und ist auch von v. Arnim zugestanden (Jugendd. S. 49). Erreicht ist es durch einen mehrgliedrigen Gedankengang, in dem kein Glied entbehrlich ist, auch bei keinem Gliede von Plato angedeutet wird, daß es anders zu beurteilen sei als die übrigen. Trotzdem behauptet v. Arnim für eins dieser Glieder (a β), es sei nicht ernst gemeint. Nur als Antilogiker stelle Plato den Satz auf, zwischen den Guten als Guten bestehe keine Freundschaft; in Wirklichkeit stehe er auf dem entgegengesetzten Standpunkt, ja er lasse sogar nur die Freundschaft der Guten als wahre, vollkommene Freundschaft gelten, neben der die im Schlußergebnis anerkannte Freundschaft der neutralen Menschen zum Guten nur eine niedere Stufe darstelle. Daß gegen diese Auffassung der ganze Aufbau des Abschnittes spricht, bedarf keines Wortes. Plato hätte in diesem Falle nicht bloß den Leser bewußt irregeführt — das könnte man zur Not noch hinnehmen, wenn nachher die genügende Aufklärung erfolgte —, sondern er hätte auch das Schlußergebnis, das er ernsthaft vorträgt, durch Trugschluß erschlichen. Denn sobald ein Glied des Beweises fehlt, stürzt der ganze Bau zusammen. Was Plato aber zu solchem Verfahren veranlaßt haben sollte, ist unerfindlich.

Hätte Plato den Satz, daß die Guten als Gute αὐτάρκεις sind und deshalb keinen Freund brauchen, nur als Antilogiker aufgestellt, so dürften wir nach seinen Gepflogenheiten wohl auch eine Andeutung darüber erwarten, worin die Unhaltbarkeit dieses Satzes liege. Tatsächlich gibt er nicht den kleinsten Fingerzeig dafür Daß aber ein solcher nicht überflüssig gewesen wäre, kann uns Aristoteles zeigen, der das angebliche Paradoxon Nik. Eth. IX, 9 sehr ernst nimmt und einer ausführlichen Widerlegung für wert hält.

Ob Aristoteles bei den Vertretern dieses Satzes, die er bekämpft, speziell an Plato denkt, bleibe dahingestellt; jedenfalls dürfen wir uns nicht mit v. Arnim Jugendd. S. 46 auf ihn berufen und aus seiner Ansicht Rückschlüsse auf die Platos ziehen. Von den beiden Stellen aus Platos eignen Werken, auf die v. A. dort noch verweist, werden wir die eine später behandeln, die andre ist die des Phaidros 255 b: οὐ γὰρ δήποτε εἵμαρται κακὸν κακῷ φίλον οὐδ' ἀγαθὸν μὴ φίλον ἀγαθῷ εἶναι. Sie beweist tatsächlich, daß Plato, als er den Phaidros schrieb, einen andern Standpunkt einnahm. Aber daß wir nicht von vornherein berechtigt sind, die Anschauungen eines Dialoges auf einen andern zu übertragen, sondern jeden zunächst aus sich heraus interpretieren müssen, bestreitet grundsätzlich auch v. A. nicht.

Die Hauptsache ist ihm wohl auch der innere Grund, der es ihm unmöglich macht den Satz Plato zuzutrauen. „In diesem Satz, der die Autarkie des stoischen Weisen noch überbietet, Platos wirkliche Ansicht zu sehen, wäre eine starke Naivität." Demgegenüber hatte ich darauf hingewiesen, daß Plato grade in dem mit dem Lysis eng verwandten Menexenos p. 247 e und ebenso an einer Stelle des Staates (387 d) die Autarkie des guten Menschen sehr stark hervorhebt. v. A. gibt das zu, bestreitet aber, daß diese Stellen für die des Lysis etwas beweisen, da durch die Autarkie die Guten nicht von der gegenseitigen φιλία ausgeschlossen würden. Ich gehe deshalb auf Rep. 387 d genauer ein.

Plato kritisiert dort die Dichterstellen, wo Helden oder gar Götter in Klagen über den Tod eines ἑταῖρος oder eines Angehörigen ausbrechen, und sagt dabei:

Φαμὲν δὲ δὴ ὅτι ὁ ἐπιεικὴς ἀνὴρ τῷ ἐπιεικεῖ, οὗπερ καὶ ἑταῖρός ἐστιν, τὸ τεθνάναι οὐ δεινὸν ἡγήσεται.

Φαμὲν γάρ.

Οὐκ ἄρα ὑπέρ γ' ἐκείνου ὡς δεινόν τι πεπονθότος ὀδύροιτ' ἄν.

Οὐ δῆτα.

'Αλλὰ μὴν καὶ τόδε λέγομεν, ὡς ὁ τοιοῦτος μάλιστα αὐτὸς αὑτῷ αὐτάρκης πρὸς τὸ εὖ ζῆν καὶ διαφερόντως τῶν ἄλλων ἥκιστα ἑτέρου προσδεῖται.

'Αληθῆ, ἔφη.

Ἥκιστα ἄρ' αὐτῷ δεινὸν στερηθῆναι ὑέος ἢ ἀδελφοῦ ἢ χρημάτων ἢ ἄλλου του τῶν τοιούτων.

Ἥκιστα μέντοι.

Ἥκιστ' ἄρα καὶ ὀδύρεσθαι ⟨πρέπει⟩, φέρειν δὲ ὡς πρᾳότατα, ὅταν τις αὐτὸν τοιαύτη συμφορὰ καταλάβῃ.

Plato wendet hier das uns aus den späteren Trostschriften

wohlbekannte Schema an, daß der Mensch bei einem Todesfall weder um des Verstorbenen noch um seiner selbst willen Schmerz empfinden solle. Für das zweite Glied wählt er als Beispiel den Verlust, den wir durch den Tod eines Angehörigen erleiden, für das erste den Tod des ἑταῖρος. Daß auch bei diesem die Autarkie des Guten es ist, die jede starke Gemütsbewegung verbietet, ergibt ausser dem ganzen Zusammenhang der allgemeine Ausdruck ἥκιστα ἑτέρου προσδεῖται, und auch v. A. bestreitet das nicht. Nun finden wir Lys. 215a die genau entsprechende Wendung: Τί δέ; οὐχ ὁ ἀγαθός, καθ' ὅσον ἀγαθός, κατὰ τοσοῦτον ἱκανὸς ἂν εἴη αὑτῷ; — Ναί. — Ὁ δέ γε ἱκανὸς οὐδενὸς δεόμενος κατὰ τὴν ἱκανότητα, und daran schließt sich die Folgerung: Ὁ δὲ μή του δεόμενος οὐδέ τι ἀγαπῴη ἄν. — Οὐ γὰρ οὖν. — Ὃ δὲ μὴ ἀγαπῴη, οὐδ' ἂν φιλοῖ. — Οὐ δῆτα. — Ὁ δὲ μὴ φιλῶν γε οὐ φίλος. Im Staate findet sich diese Folgerung nicht, weil es sich dort eben garnicht um die Frage nach dem Wesen der φιλία handelt; aber soviel ist doch klar: Im Lysis wird diese Folgerung aus einer Anschauung, die unbedingt Platos ernste Überzeugung ist, formell vollkommen korrekt entwickelt; nichts deutet auch auf eine sachliche Inkorrektheit hin. Da hat der Interpret doch die Verpflichtung auch diese Folgerung hinzunehmen, wie sie ausgesprochen und für den ganzen Zusammenhang notwendig ist. Wer dies nicht tut, hat seinerseits die Pflicht die Unmöglichkeit dieser Erklärung darzutun.

Nun findet freilich v. A. grade in den Worten der Republikstelle φαμὲν δὲ δὴ ὅτι ὁ ἐπιεικὴς ἀνὴρ τῷ ἐπιεικεῖ, οὗπερ καὶ ἑταῖρός ἐστι, τὸ τεθνάναι οὐ δεινὸν ἡγήσεται den Beweis, „daß auch hier Freundschaft nur zwischen Guten angenommen wird. Der Zusatz οὗπερ καὶ ἑταῖρός ἐστι soll ja beweisen, daß der Gute nicht in die Lage kommen wird, seines Freundes Tod um des Freundes willen zu beklagen. Denn der Freund des guten Menschen ist immer auch selbst ein guter Mensch; für einen solchen aber ist es kein Übel tot zu sein. Unzweifelhaft ist ἑταῖρος hier φίλος“. In Wirklichkeit haben wir natürlich an sich gar kein Recht eine Stelle, die dem Guten ἑταῖροι zuspricht, für eine Untersuchung zu verwerten, wo es sich grade um die scharfe Festlegung des Wortsinnes von

1) Die Menexenosstelle betont die Autarkie des Guten fast noch stärker, und wenn es dort heißt: ὅτῳ γὰρ ἀνδρὶ εἰς ἑαυτὸν ἀνήρτηται πάντα τὰ πρὸς εὐδαιμονίαν φέροντα ἢ ἐγγὺς τούτου, καὶ μὴ ἐν ἄλλοις ἀνθρώποις αἰωρεῖται, ἐξ ὧν ἢ εὖ ἢ κακῶς πραξάντων πλανᾶσθαι ἠνάγκασται καὶ τὰ ἐκείνου, τούτῳ ἄριστα παρεσκεύασται ζῆν, so empfindet man besonders den Zusammenhang mit dem Problem bei Aristoteles (1169 b 3): ἀμφισβητεῖται δὲ καὶ περὶ τὸν εὐδαίμονα, εἰ δεήσεται φίλων ἢ μή. οὐθὲν γάρ φασι δεῖν φίλων τοῖς μακαρίοις καὶ αὐτάρκεσιν· ὑπάρχειν γὰρ αὐτοῖς τἀγαθά.

φιλία, um die philosophische Bestimmung des Begriffs handelt. Aber ich will gern zugeben, daß Plato hier schwerlich einen scharfen Unterschied zwischen ἑταῖρος und φίλος machen will. Viel wichtiger ist ein andres Moment, das v. A. auch jetzt ganz verkennt, obwohl ich schon in meiner Rezension auf seine Bedeutung hingewiesen hatte[1]. Grade wenn man mit der Stelle des Staates die des Lysis vergleicht, tritt als das Charakteristische an dieser hervor, daß Plato hier den Leser ausdrücklich nötigt, die Worte ganz scharf im technisch-philosophischen Sinne zu fassen. Wenn Plato Rep. 387 d von ἐπιεικεῖς spricht, so wendet er dieses Wort (ebenso wie ἑταῖρος) nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch an, denkt nicht etwa an absolut Gute, an Gute in strengem philosophischen Sinne und spricht ihnen deshalb auch keine absolute Autarkie zu (ὁ τοιοῦτος μάλιστα αὐτὸς αὑτῷ αὐτάρκης πρὸς τὸ εὖ ζῆν καὶ διαφερόντως τῶν ἄλλων ἥκιστα ἑτέρου προσδεῖται). Im Lysis dagegen werden schon die ὅμοιοι 214 e als die absolut Gleichen gefaßt, die, wenn man sie eben rein begrifflich als Gleiche betrachtet, sich gegenseitig garnichts geben, sich nicht fördern können: (ὁ ὅμοιος τῷ ὁμοίῳ καθ' ὅσον ὅμοιος φίλος, καὶ ἔστιν χρήσιμος ὁ τοιοῦτος τῷ τοιούτῳ; μᾶλλον δὲ ὧδε· ὁτιοῦν ὅμοιον ὁτῳοῦν ὁμοίῳ τίνα ὠφελίαν ἔχειν ἢ τίνα βλάβην ἂν ποιῆσαι δύναιτο, ὃ μὴ καὶ αὐτὸ αὑτῷ; . . . τὰ δὴ τοιαῦτα πῶς ἂν ὑπ' ἀλλήλων ἀγαπηθείη, μηδεμίαν ἐπικουρίαν ἀλλήλοις ἔχοντα; ἔστιν ὅπως; — Οὐκ ἔστιν). Damit ist eigentlich die Frage auch für die Guten schon erledigt, denn diese sind, wenn man sie nur in ihrer Eigenschaft als Gute in Betracht zieht, einander eben ὅμοιοι und werden hier als eine Klasse von diesen behandelt. Um aber jeden Einwand abzuschneiden, fragt Plato noch weiter: Ἀλλὰ δὴ ὁ μὲν ὅμοιος τῷ ὁμοίῳ οὐ φίλος, ὁ δὲ ἀγαθὸς τῷ ἀγαθῷ καθ' ὅσον ἀγαθός, οὐ καθ' ὅσον ὅμοιος, φίλος ἂν εἴη; — Ἴσως. — Τί δέ; οὐχ ὁ ἀγαθός, καθ' ὅσον ἀγαθός, κατὰ τοσοῦτον ἱκανὸς ἂν εἴη αὑτῷ; — Ναί. — Ὁ δέ γε ἱκανὸς οὐδενὸς δεόμενος κατὰ τὴν ἱκανότητα. — Πῶς γὰρ οὔ; — Ὁ δὲ μή του δεόμενος οὐδέ τι ἀγαπῴη ἄν. — Οὐ γὰρ οὖν. . . . . . Πῶς οὖν οἱ ἀγαθοὶ τοῖς ἀγαθοῖς ἡμῖν φίλοι ἔσονται τὴν ἀρχήν, οἳ μήτε ἀπόντες ποθεινοὶ ἀλλήλοις — ἱκανοὶ γὰρ ἑαυτοῖς καὶ χωρὶς ὄντες — μήτε παρόντες χρείαν αὐτῶν ἔχουσιν; Hier wird der Begriff des ἀγαθὸς ebenso streng gefaßt wie vorher der des ὅμοιος. Es ist der absolut Gute, der im Besitz der ἀγαθὰ ist und dadurch eine solche Voll-

---

1) Jugendd. 47 sagte er wenigstens von der Idee des Guten, sie sei mit absoluter Autarkie begabt, und auf sie möge zutreffen, daß sie niemandes Freund sei, fügte aber hinzu: „Für den Menschen, der nur an der Idee des Guten teil hat, gilt es, auch sofern er gut ist, nicht". Aber mit dieser Behauptung tritt er eben in direkten Widerspruch zu dem, was Plato im Lysis sagt.

kommenheit hat, daß er, wenn man eben dieses Wesen für sich ins Auge faßt, sich schlechthin genug ist und keiner Ergänzung bedarf. Nur darum können ja auch die Guten unter die Rubrik der ὅμοιοι fallen, die μηδὲ παρόντες χρείαν αὐτῶν ἔχουσιν. Es handelt sich also hier nicht sowohl um den konkreten Menschen, dessen Wesen sich niemals in seinem Charakter als ἀγαθὸς erschöpft, als vielmehr um eine abstrakte Formulierung, die der rein begrifflichen Lösung des Problems dienen und auf die für Plato allein wesentliche Folgerung vorbereiten soll: Τῷ ἀγαθῷ ἄρα τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακὸν μόνῳ μόνον συμβαίνει γίγνεσθαι φίλον. Sobald man sich das klarmacht, verliert auch der Gedanke, zwischen den absolut Guten bestehe keine φιλία, weil sie als solche keinen Freund brauchen und sich gegenseitig nichts geben könnten, was nicht jeder von ihnen schon hätte, das Befremdliche, das er im ersten Augenblick gewiß hat, und es ist durchaus keine „Naivität“ in ihm Platos ernste Meinung zu sehen. Andrerseits ergibt sich, daß tatsächlich für Plato zum Wesen jeder φιλία ein gegenseitiger Austausch gehört, bei dem die Freunde sich ergänzen und der eine dem andern gibt, was dieser nicht hat. Natürlich wird von vornherein kein verständiger Leser Platos an eine Banausenfreundschaft denken, bei der man etwas Materielles vom andern will; und im Verlauf des Dialoges wird ja deutlicher werden, was Plato vorschwebt: eine Freundschaft, bei der ein Austausch geistiger Güter stattfindet, bei der die Menschen durch das Gefühl zusammengeführt werden, daß ihre Gemeinschaft sie auf dem Wege zu idealen Zielen fördert, sie persönlich vervollkommnet und dem wahrhaft Guten näher bringt. Ob auch dieser Gedanke v. Arnim „unsympathisch ist“, weiß ich nicht. Jedenfalls haben wir Plato nicht nach unsern Sympathieen zu interpretieren, sondern nach dem, was der Text besagt, und über den Sinn des Textes kann kein Zweifel bestehen.

Aus dem Gesagten ergibt sich auch, daß v. A. gegen den Satz οἱ ἀγαθοὶ καθ' ὅσον ἀγαθοὶ οὐ φίλοι mit Unrecht einwendet, Plato strebe ja grade danach in seinem Staate die φιλία der Guten herzustellen. Er behauptet allerdings: „Die durch musisch-gymnastische Erziehung für den Wächterstand ausgebildeten Menschen sind eben die Guten und gehören nicht mehr zu den μήτε ἀγαθοὶ μήτε κακοί“. Aber einen Beweis für diese Behauptung hat er nicht versucht und könnte er nicht erbringen. Allerdings will Plato seine Wächter ὡς βελτίστους ποιεῖν und sagt z. B. 395d: φαμὲν δεῖν αὐτοὺς ἄνδρας ἀγαθοὺς γενέσθαι. Aber daß er keineswegs an eine so vollkommene Wirkung der Erziehung glaubt, wie sie v. A. annimmt, sehen wir, wenn er ruhig von den besseren und schlechteren

unter den Wächtern redet oder sogar mit der Feigheit bei ihnen rechnet (459 d, 468 a), noch mehr, wenn er ausdrücklich erklärt, auch bei der richtigen Erziehung seien die scharfen Vorsichtsmaßregeln der kommunistischen Lebensweise nötig, damit die Wächter ihre Macht gegenüber dem dritten Stande nicht mißbrauchen (416 c). Wo er von den Wächtern als von ἀγαθοὶ spricht, tritt oft genug hervor, daß er das Wort nicht im strengstem Sinne meint (z. B. 468 c d). Und ausdrücklich sagt er ganz allgemein, daß die Männer, die er konkret für seinen Staat voraussetzt, kein absolutes Ideal darstellen. Er tut das nicht nur in gelegentlichen Äußerungen[1]), sondern auch in einer programmatischen Erklärung 472 b: Ἐὰν εὕρωμεν οἷόν ἐστι δικαιοσύνη, ἆρα καὶ ἄνδρα τὸν δίκαιον ἀξίωσομεν μηδὲν δεῖν αὐτῆς ἐκείνης διαφέρειν, ἀλλὰ πανταχῇ τοιοῦτον εἶναι οἷον δικαιοσύνη ἐστίν; ἢ ἀγαπήσομεν, ἐὰν ὅτι ἐγγύτατα αὐτῆς ᾖ καὶ πλεῖστα τῶν ἄλλων ἐκείνης μετέχῃ; — Οὕτως, ἔφη· ἀγαπήσομεν. — Παραδείγματος ἄρα ἕνεκα, ἦν δ' ἐγώ, ἐζητοῦμεν αὐτό τε δικαιοσύνην οἷόν ἐστι, καὶ ἄνδρα τὸν τελέως δίκαιον εἰ γένοιτο, καὶ οἷος ἂν εἴη γινόμενος, καὶ ἀδικίαν αὖ καὶ τὸν ἀδικώτατον, ἵνα εἰς ἐκείνους ἀποβλέποντες, οἷοι ἂν ἡμῖν φαίνωνται εὐδαιμονίας τε πέρι καὶ τοῦ ἐναντίου, ἀναγκαζώμεθα καὶ περὶ ἡμῶν αὐτῶν ὁμολογεῖν, ὃς ἂν ἐκείνοις ὅτι ὁμοιότατος ᾖ, τὴν ἐκείνης μοῖραν ὁμοιοτάτην ἕξειν, ἀλλ' οὐ τούτου ἕνεκα, ἵν' ἀποδείξωμεν ὡς δυνατὰ ταῦτα γίγνεσθαι. Und konnte denn Plato überhaupt andrer Ansicht sein, ohne in Widerspruch zu seiner Grundanschauung zu geraten, daß die Idee in allem konkreten Sein nur unvollkommen in Erscheinung tritt? Daß er darum die Weisheit nur den Göttern zuschreibt, spricht er ja Phaidr. 278 d deutlich aus, und es ist rein theoretisch, wenn er daneben Lys. 218 a mit einem weisen Idealmenschen als Möglichkeit rechnet (vgl. meine Rez. S. 254). Aber dieselbe Lysisstelle nötigt uns zu der Folgerung, daß das Gleiche auch für den Charakter als ἀγαθὸς gilt. Wenn wir dort lesen: Διὰ ταῦτα δὴ φαῖμεν ἂν καὶ τοὺς ἤδη σοφοὺς μηκέτι φιλοσοφεῖν, εἴτε θεοὶ εἴτε ἄνθρωποί εἰσιν οὗτοι, οὐδ' αὖ ἐκείνους φιλοσοφεῖν τοὺς οὕτως ἄγνοιαν ἔχοντας ὥστε κακοὺς εἶναι· κακὸν γὰρ καὶ ἀμαθῆ οὐδένα φιλοσοφεῖν. . . . . . διὸ δὴ καὶ φιλοσοφοῦσιν οἱ οὔτε ἀγαθοὶ οὔτε κακοί πω ὄντες, ὅσοι δὲ κακοί, οὐ φιλοσοφοῦσιν, οὐδὲ οἱ ἀγαθοί, so müssen wir uns doch sagen, daß sich die Begriffe σοφός : φιλόσοφος : ἀμαθής und ἀγαθός : μήτε ἀγαθός μήτε κακός : κακὸς entsprechen und die Bezeichnung als ἀγαθὸς ebenso wie die als σοφὸς nur Gott oder höchstens

1) 543 d καὶ ταῦτα, ὡς ἔοικας, κάλλίω ἔτι ἔχων πόλιν τε καὶ ἄνδρα weist sogar daraufhin, daß selbst die Schilderung von Idealstaat und Idealmensch, die er gibt, nicht das Höchste darstellt.

noch einem theoretisch denkbaren Idealmenschen zukommt[1]). Daraufhin hatte ich S. 254 als Platos Ansicht hingestellt: „Praktisch erreichen wir Menschenkinder das Höchste, wenn wir φιλοσοφοῦμεν, und ebenso mögen wir zufrieden sein, wenn wir zu den μήτε ἀγαθοὶ μήτε κακοὶ gehören, die nach dem Guten streben". Nach v. A. S. 376 hätte Plato diesen Satz wegen des in ihm enthaltenen Widerspruchs nie gutheißen können. „Wer sich damit zufrieden gibt, zu den μήτε ἀγαθοὶ μήτε κακοὶ zu gehören, der strebt nicht nach dem Guten und umgekehrt: wer nach dem Ganzen strebt, der gibt sich nicht mit Halbheiten zufrieden". Aber den Widerspruch konstruiert er doch nur dadurch, daß er für meine Worte „zufrieden sein" ein „sich zufrieden geben" (von ihm gesperrt gedruckt) einsetzt und darunter eine satte Befriedigung, ein Stehenbleiben versteht, während meine Worte klar besagen: „Wir müssen zufrieden sein, wenn wir das Bewußtsein haben dürfen, zu denen zu gehören, die sich strebend bemühen". Und gegen diesen Satz hätte Plato nichts eingewendet. Ἀγαπήσει, ἐὰν ὅτι ἐγγύτατα τῆς δικαιοσύνης ᾖ καὶ πλεῖστα τῶν ἄλλων ἐκείνης μετέχῃ — dieser Satz gilt von dem besten Menschen. Plato ist seinen Schülern als der ἀγαθὸς καὶ εὐδαίμων erschienen: er selber hat diese Bezeichnungen nicht für sich in Anspruch genommen. Wie er auf intellektuellem Gebiete niemals zu den Fertigen gehören wollte, die sich einbilden, sie brauchten nichts zuzulernen, an ihren Anschauungen nichts zu ändern, so hätte er es auch als Vermessenheit betrachtet, wenn er sich zu den ethisch Vollkommenen gerechnet hätte. Das Streben nach dem Ideal ist des Menschen Los, nicht die Vollkommenheit, die nichts mehr braucht und deshalb ein Vorwärtsstreben ausschließt (Symp. 200). Mit dieser Grundanschauung Platos hängt es aufs engste zusammen, wenn er den ganzen ersten Teil des Lysis auf den Nachweis anlegt, daß die μήτε ἀγαθοὶ μήτε κακοὶ es sind, die durch φιλία mit dem Guten verbunden sind[2]).

---

1) Auf dieselbe Gleichsetzung führt auch die Parallelstelle Symp. 204a, wie wir nachher sehen werden.

2) Nach dem, was ich in diesem Abschnitt ausgeführt habe, kann ich auch jetzt nicht anerkennen, daß die Stelle Ges. 716c, die v. A. Jugendd. S. 62 und Rh. Mus. S. 374 heranzieht, eine Freundschaft der Guten im Sinne des Lysis voraussetzt. Plato schärft dort ein, jedermann müsse Gott nachzufolgen trachten. „τίς οὖν δὴ πρᾶξις φίλη καὶ ἀκόλουθος θεῷ; μία, καὶ ἕνα λόγον ἔχουσα ἀρχαῖον, ὅτι τῷ μὲν ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ὄντι μετρίῳ φίλον ἂν εἴη, τὰ δ' ἄμετρα οὔτε ἀλλήλοις οὔτε τοῖς ἐμμέτροις. Nun ist Gott das Maß aller Dinge, wer also ihm lieb sein will, muß sich bemühen ihm durch σωφροσύνη ähnlich zu werden." Die Worte ἔμμετρα und

Auch nach v. A. Jugendd. S. 49 ist es „unverkennbar", daß Plato dieses Ergebnis ernsthaft vorträgt. Um aber doch die Freundschaft der Guten festhalten zu können, hilft er sich mit der Annahme, Plato habe zwei Arten von φιλία angesetzt, die der neutralen Menschen zum Guten und die Freundschaft der Guten untereinander, in dieser aber habe er die höhere Stufe gesehen, eine wahre Freundschaft im Sinne der τελεία φιλία des Aristoteles. Um diese Auffassung zu widerlegen, genügt es eigentlich schon darauf zu verweisen, daß Plato 216e sein Schlußergebnis ausdrücklich so formuliert: τῷ ἀγαθῷ ἄρα τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακὸν μόνῳ μόνον συμβαίνει γίγνεσθαι φίλον und unmittelbar vorher rekapitulierend einschärft: οὔτε τἀγαθὸν τἀγαθῷ οὔτε τὸ κακὸν τῷ κακῷ οὔτε τἀγαθὸν τῷ κακῷ φίλον εἶναι, ὥσπερ οὐδ' ὁ ἔμπροσθεν λόγος ἐᾷ. Sie erledigt sich natürlich mit der Erkenntnis, daß Plato eine Freundschaft der absolut Guten nicht anerkennt. Trotzdem will ich hier doch auch nochmals auf die einzige Stelle eingehen, wo überhaupt der Ausdruck ἀληθὴς φιλία im Lysis vorkommt.

In dem Abschnitt, wo Plato den Satz kritisiert, ὅτι τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ ἀνάγκη ἀεὶ φίλον εἶναι, weist er zunächst nach, daß damit jedenfalls nicht die Schlechten gemeint sein könnten, da diese nie wahrhaft ὅμοιοι seien. Er schließt mit den Worten ab: Τοῦτο τοίνυν αἰνίττονται, ὡς ἐμοὶ δοκοῦσιν, ὦ ἑταῖρε, οἱ τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φίλον λέγοντες, ὡς ὁ ἀγαθὸς τῷ ἀγαθῷ μόνος μόνῳ φίλος, ὁ δὲ κακὸς οὔτε ἀγαθῷ οὔτε κακῷ οὐδέποτε εἰς ἀληθῆ φιλίαν ἔρχεται (214d). Hier stellt also

ἄμετρα, die Plato einschränkend zu dem Satze über die Gleichen hinzufügt, setzt v. A. einfach mit ἀγαθά und κακά gleich. Das mag gelten, wenn man diese Worte nicht in streng technischem Sinne nimmt. Die absolut Guten des Lysis, die alles Gute besitzen und deshalb nichts brauchen, nicht mehr nach dem Guten streben (Symp. 200), sind nicht gemeint. Das zeigt der Zusammenhang. Plato mahnt ja doch hier jedermann (πάντα ἄνδρα), soweit es in seinen Kräften steht, möglichst gottähnlich zu werden (εἰς δύναμιν ὅτι μάλιστα, vgl. Rep. 613a u. ö.), und wenn er daran anschließt: καὶ κατὰ τοῦτον δὴ τὸν λόγον ὁ μὲν σώφρων ἡμῶν θεῷ φίλος, ὅμοιος γάρ, so ist bei diesem σώφρων nicht an den Menschen zu denken, der die absolute Gottgleichheit und Vollkommenheit bereits erreicht hat, sondern schon wer nach diesem Ideale strebt und ihm nahe kommt, ist Gott wohlgefällig. Ein solcher gehört aber nach der Terminologie des Lysis nicht zu den ἀγαθοί, sondern zu den vorwärtsstrebenden οὔτε ἀγαθοὶ οὔτε κακοί. Μέτριος bezeichnet hier so wenig den schlechthin Guten wie etwa 955e: θεοῖσι δὲ ἀναθήματα χρεὼν ἔμμετρα τὸν μέτριον ἄνδρα ἀνατιθέντα δωρεῖσθαι oder im sechsten Briefe, wo Plato 322e von Erastos und Koriskos sagt, es fehle ihnen noch die Kenntnis der schlechten Menschen: ἄπειροι γάρ εἰσι διὰ τὸ μεθ' ἡμῶν μετρίων ὄντων καὶ οὐ κακῶν συχνὸν διατετριφέναι τὸν βίον. Im Staate 486d heißt ἔμμετρος der φιλόσοφος, nicht der σοφός. Daß der Mensch nicht vollkommen θεῖος oder auch nur θεοφιλής sein kann, hören wir dort 500c, 501c u. ö.

Plato zusammenfassend fest, daß die Schlechten keine Freundschaft unter sich oder mit Guten haben. Der Zusatz εἰς ἀληθῆ φιλίαν kann nach dem Vorigen nur besagen, daß die vulgäre Anschauung wohl von einer solchen redet, daß diese aber keine wahre Freundschaft ist, den Namen Freundschaft nicht verdient[1]. Grammatisch gehört dieser Zusatz nur zum zweiten Gliede ὁ δὲ κακὸς . . . ἔρχεται; aber auch sachlich führt nichts darauf ihn auch zum ersten, das als Überleitung zum Folgenden hinzugefügt ist, zu ziehen. Denn für den Beweis genügt es durchaus, wenn als der einzig etwa noch mögliche Sinn des Sprichworts ins Auge gefaßt wird, ὡς ὁ ἀγαθὸς τῷ ἀγαθῷ μόνος μόνῳ φίλος, der Satz, der im folgenden Teile sofort widerlegt wird. Aber wollten wir auch mit v. A. dem Zusatz εἰς ἀληθῆ φιλίαν eine „indirekte" Beziehung zum ersten Gliede geben, so könnte er jedenfalls nicht das besagen, was v. A. in der Stelle sucht, nicht eine Scheidung einer wahren vollkommenen Freundschaft von einer niederen andeuten. Denn die sogenannte Freundschaft der Schlechten ist eben — das ist ja der Kern des hier abgeschlossenen Teiles — nicht etwa eine niedere Freundschaft, sondern sie ist im philosophischen Sinne überhaupt keine Freundschaft. Sie scheidet also für die Frage nach dem Wesen der Freundschaft überhaupt aus, und da die vorläufig angenommene Freundschaft der Guten sofort dasselbe Geschick hat, so bleibt eben nur die der μήτε ἀγαθοὶ μήτε κακοὶ übrig. Das ist die einzige, die wahre Freundschaft. Der Satz ὁ ἀγαθὸς τῷ ἀγαθῷ μόνος μόνῳ φίλος kann neben dem Schlußergebnis τῷ ἀγαθῷ ἄρα τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακὸν μόνῳ μόνον συμβαίνει γίγνεσθαι φίλον nicht etwa bestehen bleiben und womöglich eine höhere Stufe bezeichnen, sondern er wird dadurch aufgehoben.

Schwerlich würde auch v. A. hier den klaren Sachverhalt verkannt haben, wenn er nicht auch im zweiten Teile des Lysis diese wahre Freundschaft der Guten zu finden meinte. Aber da ist er selbst der Vieldeutigkeit des Wortes φίλος zum Opfer gefallen, auf die, wie er richtig hervorhebt, Plato den Leser hinweist. p. 219 führt Plato aus, daß alle φίλα schließlich auf ein letztes φίλον hinweisen, das nicht mehr um eines höheren Zweckes willen lieb ist, sondern ein absolutes Gut darstellt, von dem alle einzelnen φίλα nur Abbilder sind. Dabei heißt es 219d: τοῦτο δή ἐστιν ὃ λέγω, μὴ ἡμᾶς τἆλλα πάντα, ἃ εἴπομεν ἐκείνου ἕνεκα φίλα εἶναι, ὥσπερ εἴδωλα ἄττα ὄντα αὐτοῦ ἐξαπατᾷ, ᾖ δ' ἐκεῖνο τὸ πρῶτον, ὃ ὡς ἀληθῶς ἐστι φίλον und 220a: ὅσα γάρ φαμεν φίλα εἶναι ἡμῖν ἕνεκα φίλου τινὸς ἑτέρου,

---

1) Rep. 576a φιλίας ἀληθοῦς τυραννικὴ φύσις ἀεὶ ἄγευστος.

ῥήματι φαινόμεθα λέγοντες αὐτό· φίλον δὲ τῷ ὄντι κινδυνεύει ἐκεῖνο αὐτὸ εἶναι, εἰς ὃ πᾶσαι αὗται αἱ λεγόμεναι φιλίαι τελευτῶσιν (vgl. 220 e). Hier wird tatsächlich ein ἀληθῶς φίλον den einzelnen abgeleiteten φίλα gegenübergestellt. Aber darf man daraus eine ἀληθὴς φιλία zwischen den Guten folgern? In dem einen Falle haben wir das Gute, das nur in passivem Sinne φίλον heißen, nur Gegenstand der Liebe sein kann, im andern ein Gegenseitigkeitsverhältnis der Guten, die in aktivem Sinne φίλοι, Subjekt des φιλεῖν wären. Das sind doch ganz verschiedene Dinge. Im späteren Abschnitt kann man tatsächlich eine doppelte φιλία finden, eine wahre vollkommene, die das τῷ ὄντι φίλον, und eine niedere, die dessen Abbilder zum Objekte hat. Aber das Unterscheidungsmerkmal ist da eben das Objekt; das Subjekt sind beide Male die μήτε ἀγαθοὶ μήτε κακοί, die ja doch auch die Liebe zum absolut Guten in sich tragen (z. B. 220 d). Mit der angeblichen Scheidung zwischen einer Freundschaft der Guten und einer der übrigen Menschen hat das nichts zu tun.

Der Gedanke, den Plato p. 219 entwickelt, hat für ihn zentrale Bedeutung. Es ist die Überzeugung von der objektiven Realität eines absoluten ἀγαθόν, die uns erst berechtigt im Einzelfalle ein Ding, eine Handlung, einen Menschen als gut zu bezeichnen, eines ἀγαθόν, von dem alle Einzelformen nur εἴδωλα ἄττα sind. Das Streben nach diesem Guten ist in der Natur des Menschen begründet, und so ist jenes absolute Gute das Ziel, das allem menschlichen Streben die Richtung weist. Insofern ist dieses Gute im letzten Grunde selbst der Gegenstand unsrer Liebe und unsres Strebens, ist das τῷ ὄντι φίλον. Die einzelnen konkreten Bestrebungen des Menschen dagegen richten sich auf die abgeleiteten ἀγαθά der Erscheinungswelt. Diese sind also der nächste Gegenstand unsres Strebens. Aber hier ist auch die Frage nötig, warum wir nach ihnen streben. Und da der Grund der ist, daß wir (unbewußt) durch sie an dem absoluten ἀγαθὸν Anteil zu bekommen hoffen, so kann dieses absolute ἀγαθὸν auch als der Grund für unsre φιλία im Einzelfalle, für unsre Einzelbestrebungen bezeichnet werden, als das οὗ ἕνεκα für unser Verhalten.

Diesen Unterschied muß man sich gegenwärtig halten, wenn man den letzten Teil des Lysis verstehen will. Den ersten Punkt habe ich — darin gebe ich v. Arnim recht — in meiner früheren Analyse nicht gewürdigt, den zweiten läßt er selber unberücksichtigt und kommt dadurch auch hier zu falschen Anschauungen.

Plato wirft in diesem letzten Teile des Lysis die Frage nach den Gründen der Freundschaft auf, und indem er ausdrücklich das

Ergebnis des vorigen Teiles aufnimmt, stellt er zunächst fest: τὸ μήτε κακὸν μήτε ἀγαθὸν διὰ κακοῦ παρουσίαν τοῦ ἀγαθοῦ φίλον εἶναι (218 c). Neben dem δι' ὅ ist aber noch nach dem οὗ ἕνεκα zu fragen. Da dieses nur das Gute sein kann, das Gute selber aber geliebt wird wie das Schlechte gehaßt, so scheint sich die Folgerung zu ergeben: τὸ οὔτε κακὸν οὔτε ἀγαθὸν ἄρα διὰ τὸ κακὸν καὶ τὸ ἐχθρὸν τοῦ ἀγαθοῦ φίλον ἐστὶν ἕνεκα τοῦ ἀγαθοῦ καὶ φίλου oder wie Plato das Ergebnis gleich noch paradoxer formuliert: ἕνεκα ἄρα τοῦ φίλου τὸ φίλον τοῦ φίλου φίλον διὰ τὸ ἐχθρόν (219 b). Offenbar ist die Formulierung gewählt, um zu zeigen, wo der Fehler steckt. Wir dürfen den Grund der φιλία nicht so bestimmen, daß wir ihn wieder in einem φίλον suchen. Die Frage nach dem Grunde selbst wird dadurch natürlich keineswegs ausgeschieden, sondern nur die Aufgabe festgestellt ein außerhalb der φιλία liegendes Prinzip aufzufinden, das den Grund für sie abgibt. Sofort wird denn auch in dem vorhin schon berührten Abschnitt gezeigt, daß alle einzelnen φίλα auf ein letztes φίλον zurückweisen, das seinem Wesen nach nicht mehr als φίλον, sondern absolut als ἀγαθὸν bestimmt werden muß (219 b—220 b). Freilich ergibt sich damit auch, daß das Problem nicht so einfach liegt, wie es zunächst schien. Es geht nicht an schlechthin nach dem Grunde des φιλεῖν zu fragen. Denn auch das absolute Gute ist ein φίλον, weil es φιλεῖται, und bei diesem nach einem weiteren außerhalb von ihm liegenden Prinzip, das den Zweck dieser Liebe darstellte, zu fragen wäre sinnlos. Hier scheidet also die Frage nach dem οὗ ἕνεκα aus, oder wie wir auch sagen können, hier fällt der Finalgrund der Liebe mit ihrem Gegenstand zusammen. Ganz anders liegt aber die Sache, wenn wir an die einzelnen φιλίαι des Lebens denken. Wollen wir diese in ihrem Wesen erfassen, so müssen wir uns eben klarmachen, daß das konkrete ἀγαθόν, das unsre Liebe erregt, dies nur deshalb tut, weil uns unbewußt das absolute ἀγαθόν als Zielpunkt unsres Strebens vorschwebt. Sobald man, wie es Plato verlangt, zwischen dem τῷ ὄντι φίλον und den auf dieses bezogenen φίλα, zwischen dem absoluten ἀγαθὸν und den abgeleiteten ἀγαθὰ scheidet, hat der Satz τὸ οὔτε κακὸν οὔτε ἀγαθὸν τοῦ ἀγαθοῦ φίλον ἐστὶν ἕνεκα τοῦ ἀγαθοῦ seinen guten Sinn, und wir dürfen nicht mit v. A. sagen, mit dem Nachweis, daß das absolute ἀγαθὸν letzter Gegenstand der Liebe sei, werde seine Bedeutung als Finalgrund für die φιλία, die uns zum einzelnen ἀγαθὸν hinzieht oder uns mit dem einzelnen Menschen verbindet, eliminiert.

Daß dieser Abschnitt die spezielle Aufgabe hat die tautologische Erklärung des φίλον zu beseitigen, wird zum Schluß noch-

mals eingeschärft: τοῦτο μὲν δὴ ἀπήλλακται, μὴ φίλου τινὸς ἕνεκα τὸ φίλον φίλον εἶναι (220b), und es kann jetzt auf den ursprünglichen Begriff des Guten zurückgegriffen werden: ἀλλ' ἄρα τὸ ἀγαθόν ἐστιν φίλον; — Ἔμοιγε δοκεῖ. Die im vorigen Abschnitt erledigte Frage nach dem Finalgrunde berührt Plato nicht noch einmal und sagt auch nicht ausdrücklich, daß wir bei dem Guten sowohl an das absolute Gut wie an die abgeleiteten denken können. Denn diese Differenzierung ist für das Thema des jetzt folgenden Teiles, zu dem diese Feststellung überleitet, unnötig. Weil der paradoxe Satz ἕνεκα τοῦ φίλου τὸ φίλον τοῦ φίλου φίλον noch den Zusatz διὰ τὸ ἐχθρόν hatte, nimmt notwendig Plato hier die Frage nach dem δι' ὅ wieder auf. Das Problem stellt sich jetzt so, daß geprüft werden muß, ob denn die Liebe zum Guten wirklich durch die κακοῦ παρουσία bedingt sein soll. Nach Platos ganzer Weltanschauung ist das unmöglich, und so weist er denn sofort nach, daß das Gute seinen positiven Wert auch behalten müßte, wenn alle Übel verschwänden. Und ebensowenig läßt sich die Existenz von Übeln als Vorbedingung für die Begehrungen wie Hunger und Durst bezeichnen, ohne die wir uns kein Lebewesen denken können. Denn diese Begehrungen sind nicht ihrer Natur nach schlecht und brauchten deshalb auch nicht mit den κακά aufzuhören. Mit dem Begehren ist aber das Lieben notwendig verbunden. Ἔσται ἄρα καὶ τῶν κακῶν ἀπολομένων, ὡς ἔοικεν, φίλ' ἄττα. — Ναί. — Οὐκ ἄν, εἴ γε τὸ κακὸν α ἴ τ ι ο ν ἦν τοῦ φίλον τι εἶναι, οὐκ ἂν ἦν τούτου ἀπολομένου φίλον ἕτερον ἑτέρῳ. α ἰ τ ί α ς γὰρ ἀπολομένης ἀδύνατόν που ἦν ἔτ' ἐκεῖνο εἶναι, οὗ ἦν αὕτη ἡ α ἰ τ ί α. — Ὀρθῶς λέγεις. Damit schließt Plato diesen Teil ab und bringt aufs schärfste nochmals zum Ausdruck, daß es sich darin um die Frage gehandelt hat, ob als Realgrund der φιλία die κακοῦ παρουσία festgehalten werden darf. Dazu stimmen vollkommen die folgenden Worte: Οὐκοῦν ὡμολόγηται ἡμῖν τὸ φίλον φιλεῖν τι καὶ διά τι· καὶ ᾠήθημεν τότε γε διὰ τὸ κακὸν τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακὸν τὸ ἀγαθὸν φιλεῖν. — Ἀληθῆ. — Νῦν δέ γε, ὡς ἔοικε, φαίνεται ἄλλη τις α ἰ τ ί α τοῦ φιλεῖν τε καὶ φιλεῖσθαι. — Ἔοικεν. Nach dem Wortlaut wie nach dem ganzen Gange der Untersuchung ist es ausgeschlossen, daß hier, wie v. A. meint, das gesamte früher erreichte Ergebnis preisgegeben wird. Um die Frage nach dem Subjekt und Gegenstand der Liebe hat es sich ja in diesem Teile, dessen Abschluß wir hier vor uns haben, nicht gehandelt. Ausschließlich die Bestimmung des Realgrundes διὰ κακοῦ παρουσίαν wird aufgegeben. Darauf weist, wie ich schon früher betont habe, schon die Stellung von διὰ τὸ κακὸν in dem Satze ᾠήθημεν τότε γε δ ι ὰ τ ὸ κ α κ ὸ ν τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακὸν τὸ ἀγαθὸν φιλεῖν hin, die

genau dem Anfang dieses Teiles Ἆρ' οὖν διὰ τὸ κακὸν τὸ ἀγαθὸν φιλεῖται; (220 b) entspricht. Wie v. A. sagen kann, der Realgrund der Liebe werde hier überhaupt eliminiert, verstehe ich garnicht. Denn mit den Worten ὡμολόγηται ἡμῖν τὸ φίλον φιλεῖν τι καὶ διά τι wird doch grade die Einmütigkeit darüber festgestellt, daß ein solcher existiert und dementsprechend im nächsten Satze νῦν δέ γε, ὡς ἔοικε, φαίνεται ἄλλη τις αἰτία τοῦ φιλεῖν τε καὶ φιλεῖσθαι sofort nochmals die Bestimmung dieses Realgrundes als Thema gekennzeichnet. Die Sache liegt so klar, daß gewiß auch v. A. sie nicht verkennen würde, wenn nicht die Fortsetzung wirkliche Schwierigkeiten böte: Ἆρ' οὖν τῷ ὄντι, ὥσπερ ἄρτι ἐλέγομεν, ἡ ἐπιθυμία τῆς φιλίας αἰτία, καὶ τὸ ἐπιθυμοῦν φίλον ἐστὶν τούτῳ οὗ ἐπιθυμεῖ καὶ τότε ὅταν ἐπιθυμῇ, ὃ δὲ τὸ πρότερον ἐλέγομεν φίλον εἶναι, ὕθλος τις ἦν, ὥσπερ ποίημα †μακρὸν συγκείμενον; — Κινδυνεύει, ἔφη. Hier erinnert uns zwar der Eingang nochmals daran, daß wir uns in dem Teile befinden, der nach dem Grunde der Freundschaft fragt. Mit den Worten καὶ τὸ ἐπιθυμοῦν φίλον ἐστὶν τούτῳ οὗ ἐπιθυμεῖ καὶ τότε ὅταν ἐπιθυμῇ scheint aber Plato anzudeuten, daß die neue Bestimmung des Realgrundes dazu führen könnte auch die Bestimmungen über Subjekt und Gegenstand der φιλία neu zu treffen, und damit taucht also jetzt wirklich die Möglichkeit auf alle früheren Ergebnisse umzustoßen. Aber zur Notwendigkeit würde diese Möglichkeit doch nur, wenn die neue Bestimmung gesichert wäre und in wirklichem Widerspruch zu dem Früheren stände, sich nicht mit diesem ausgleichen ließe. Da mahnt uns aber zur Vorsicht schon die Form der Frage: „Ist nun wohl wirklich die Begierde der Grund?“ wie auch das zweifelnde κινδυνεύει der Antwort. Tatsächlich zeigt sich denn auch sofort, daß die ἐπιθυμία jedenfalls an sich keine ausreichende Lösung des Problems bietet. Denn einmal ist die ἐπιθυμία mit der φιλία so unmittelbar verbunden (vgl. 221 b), daß gleich darauf ὅ τε ἔρως καὶ ἡ φιλία καὶ ἡ ἐπιθυμία zu einem einheitlichen Begriff verwachsen (221 e, vgl. schon vorher 217 e: τῆς τε ἐπιθυμίας ἅμα καὶ τῆς φιλίας τοῦ ἀγαθοῦ), und eine Ersetzung des einen Wortes durch das andre würde deshalb keine ausreichende Wesenserklärung geben (vgl. v. Arnim selbst Jugendd. 55). Andrerseits weist die ἐπιθυμία selbst auf einen andern Begriff zurück: Ἀλλὰ μέντοι τό γε ἐπιθυμοῦν, οὗ ἂν ἐνδεὲς ᾖ, τούτου ἐπιθυμεῖ. Fragen wir aber, in welchem logischen Verhältnis der Begriff des Mangels zu dem des Begehrens steht, so brauchen wir wirklich kaum an die vorher als Beispiele gewählten Begierden von Hunger und Durst zu denken, um zu erkennen, daß die ἔνδεια den Realgrund der Begierde darstellt. So werden wir doch wieder auf das Thema

des letzten Teiles hingeführt und vor die Frage gestellt, ob wir nicht statt der κακοῦ παρουσία das Gefühl eines Mangels als den Grund der φιλία ansetzen sollen. Und diese neue Bestimmung des Realgrundes kann sehr wohl dazu dienen die Untersuchung positiv weiterzuführen. Unerträglich war für Plato der Gedanke, daß die reale Existenz des Schlechten es sei, die erst das Streben nach dem Guten hervorrufe und dessen Wert bedinge. Dagegen ist es vom platonischen Standpunkt jedenfalls nicht von vornherein undenkbar, daß es ein Gefühl des Mangels, der Unvollkommenheit ist, das uns den äußeren Anstoß zu diesem Streben gibt.

Ehe wir aber diesen Faden weiter verfolgen, wollen wir zunächst nochmals feststellen, daß die Interpretation dieses ganzen Abschnittes uns keineswegs auf v. Arnims Annahme hinführt, Plato habe hier das Ergebnis der gesamten früheren Untersuchung preisgeben wollen. Gegen diese Annahme spricht auch der Aufbau des Dialoges. Denn es ist nicht glaublich, daß Plato die gesamte frühere Erörterung ohne jede Nachprüfung zu Gunsten einer neuen Hypothese habe fallen lassen. Am stärksten wiegen aber die sachlichen Erwägungen. Ich brauche nicht besonders darauf hinzuweisen, daß grade noch im zuletzt behandelten Teile Plato an seine früheren Aufstellungen erinnert, wenn er 220d sagt: ἆρ' οὕτω πέφυκέ τε καὶ φιλεῖται τἀγαθὸν διὰ τὸ κακὸν ὑφ' ἡμῶν, τῶν μεταξὺ ὄντων τοῦ κακοῦ τε καὶ τἀγαθοῦ; oder wenn er gleich darauf die Scheidung zwischen dem τῷ ὄντι φίλον, das um seiner selbst willen begehrt wird, und den einzelnen φίλα, die um des höchsten Guten willen erstrebt werden, ins Gedächtnis zurückruft. Vielmehr kann ich mich einfach auf v. Arnim berufen, der Jugendd. S. 58 ausdrücklich betont, die Preisgabe des früheren Ergebnisses sei nur formell; sachlich müsse man durchaus annehmen, daß Plato die wichtigsten Punkte festhalte. „Wir werden uns dadurch nicht von der Ansicht abbringen lassen, daß es nach Plato wirklich eine Liebe des neutralen Subjektes gibt, die sich auf das ihm fehlende Gute richtet; daß diese Liebe zu dem uns fehlenden Guten notwendig mit ἐπιθυμία (ἔρως) verbunden ist, daß aber doch nicht die ἐπιθυμία als Grund der Liebe zum Guten betrachtet werden kann, die vielmehr fortbestehen würde, auch wenn wir es besäßen, und daß noch viel weniger das Gute sein W e s e n darin hat, begehrt zu werden, daß es nicht gut ist, weil es begehrt wird, sondern umgekehrt begehrt wird, weil es gut ist." Hier steht der Satz, die Liebe zum Guten schließe zwar den Eros in sich, würde aber doch fortbestehen, auch wenn wir das Gute besäßen, in direktem Widerspruch zu der im Lysis 215a vorausgesetzten und Symp. 200 ausgeführten

Anschauung Platos, daß der Besitz des Guten das Streben danach ausschließt. Sonst kann man alles, was v. A. hier ausspricht, unterschreiben. Dann haben wir aber erst recht keinen Anlaß, an eine formelle Preisgabe eben dieser Sätze an der besprochenen Stelle zu glauben.

Allerdings haben wir das Hauptargument, das v. A. zu dieser Annahme geführt hat, noch nicht berührt. Er meint nämlich, im Verlauf der folgenden Untersuchung würden die früheren Ergebnisse, das neutrale Subjekt der Liebe und das Gute als ihr Objekt, nicht mehr berücksichtigt; sie seien also offenbar von Plato formell preisgegeben. Ob diese Behauptung richtig ist, muß die Interpretation des Schlußteiles des Dialoges entscheiden. Dieser Teil ist der schwierigste des Lysis. Denn wie in den andern Dialogen, die mit einer Aporie enden, verläßt Plato absichtlich hier den graden Weg und stellt den Leser vor die Aufgabe sich selbst den Pfad durch ein scheinbares Gestrüpp zu suchen. Immerhin fehlt es hier so wenig wie sonst an Wegemarken, die nach bestimmter Richtung zeigen.

Die Suche nach dem Realgrund der φιλία hatte zuletzt auf den Begriff des Mangels geführt. Aber selbstverständlich kann nicht der Mangel als solcher Grund der Liebe sein[1]). Es drängt sich vielmehr sofort die Frage auf, woran wir Mangel empfinden müssen, damit in uns das Streben entsteht. Nach dem Gange der bisherigen Erörterung und nach der Parallelstelle Symp. 201c könnten wir erwarten das Gute als das genannt zu sehen, was uns mangelt. Damit wäre an die Stelle der κακοῦ παρουσία das Fehlen des Guten gesetzt, das durch die unvollkommene Verwirklichung des Guten in der Erscheinungswelt bedingt ist, das Gute selber aber wäre als die einzige positiv bestimmende Macht in der Welt festgehalten[2]). Statt dessen wird ein neuer Begriff eingeführt: Ἐνδεὲς δὲ γίγνεται οὗ ἄν τι ἀφαιρῆται. — Πῶς δ' οὔ; — Τοῦ οἰκείου δή, ὡς ἔοικεν, ὅ τε ἔρως καὶ ἡ φιλία καὶ ἡ ἐπιθυμία τυγχάνει οὖσα. Und dieser Begriff scheint die Untersuchung überraschend schnell ihrem Ziele zuzuführen. Die Liebe richtet sich auf das οἰκεῖον; Lysis und Menexenos sind wie alle andern Freunde des-

---

1) Wenn v. A. im Rh. M. 382 3 Argumente gegen diese Annahme anführt, so kämpft er wie auch sonst mehrfach gegen Windmühlen.

2) Im Rh. M. S. 382 sagt v. Arnim: „Der Realgrund δι' ἔνδειαν τοῦ ἀγαθοῦ würde tautologisch sein, da schon in der Kennzeichnung des Subjekts als μήτε ἀγαθὸν μήτε κακὸν seine ἔνδεια τοῦ ἀγαθοῦ ausgedrückt ist“. Aber nicht ist ausgedrückt, daß dieser Mangel am Guten der **Grund** dafür ist, daß in uns das Streben nach dem Guten entsteht.

halb Freunde, weil sie φύσει πῃ οἰκεῖοι sind; τὸ δὴ φύσει οἰκεῖον ἀναγκαῖον ἡμῖν πέφανται φιλεῖν (222 a).

So scheint alles glatt aufzugehen; aber wir haben die Empfindung, daß der neue Begriff noch keineswegs genügend geklärt ist. Und wichtiger ist noch das andere: Das οἰκεῖον, an dem wir Mangel haben, hat sich zugleich als der Gegenstand unsrer Liebe herausgestellt. Als dieser Gegenstand der Liebe war aber in der früheren Untersuchung das Gute festgelegt. Damit ergibt sich scheinbar ein Widerspruch, der das eine oder das andre Ergebnis unmöglich macht. Wenn sich also Plato begnügte den neuen Satz, daß das οἰκεῖον Objekt der Liebe sei, als Ergebnis zu formulieren und damit den Dialog schlösse, so müßten wir wirklich mit v. A. annehmen, er habe das frühere Ergebnis als aufgegeben betrachtet, so auffällig es auch wäre, wenn er dieses mit keinem Worte mehr erwähnte. Tatsächlich verfährt Plato aber eben anders. Er schließt nicht hier ab, sondern bringt die Fortsetzung, die wir nach dem ganzen Gange der Untersuchung erwarten müssen. Er erklärt nämlich ausdrücklich sofort die Frage für notwendig, ob sich nicht auf Grund der früheren Feststellungen Einwände gegen das neue Ergebnis erheben lassen. Εἰ μέν τι τὸ οἰκεῖον τοῦ ὁμοίου διαφέρει, λέγοιμεν ἄν τι, beginnt Sokrates βουλόμενος τὸν λόγον ἐπισκέψασθαι 222 b; setzen wir dagegen οἰκεῖον = ὅμοιον, so ist nach der früheren Untersuchung die Freundschaft der οἰκεῖοι unmöglich. Zur Abkürzung des langen Gesprächs läßt sich Sokrates die Verschiedenheit dieser beiden Begriffe einfach zugeben und fährt dann fort: Πότερον οὖν καὶ τἀγαθὸν οἰκεῖον θήσομεν παντί, τὸ δὲ κακὸν ἀλλότριον εἶναι; ἢ τὸ μὲν κακὸν τῷ κακῷ οἰκεῖον, τῷ δὲ ἀγαθῷ τὸ ἀγαθόν, τῷ δὲ μήτε ἀγαθῷ μήτε κακῷ τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακόν;[1]) Der Übergang zu dem Begriff des Guten erscheint hier v. A. so abrupt, daß er Jugendd. S. 60 eine Lücke vorher annimmt. Aber wir müssen eben daran denken, daß Plato hier die frühere Untersuchung vor uns vorüberziehen läßt, und in dieser folgte auf die Erörterung des ὅμοιον die des ἀγαθόν (214 e—215 b) und nachher wurde das Gute als das Objekt der Liebe festgestellt; τὸ ἀγαθόν ἐστι φίλον hatte noch der letzte Teil 220b begonnen. Da drängt sich naturgemäß die Frage auf, in welchem Verhältnis zu diesem Guten das οἰκεῖον steht, das zuletzt als Objekt der Liebe sich

1) In meiner Rezension habe ich S. 257 den Satz so paraphrasiert: „Wollen wir nun sogar soweit gehen, das οἰκεῖον mit dem gleich zu setzen, was für jeden gut ist, oder wollen wir doch sagen usw.". Aber das καὶ hinter πότερον οὖν verbindet wohl einfach die beiden Fragen: βούλεσθ' οὖν . . . συγχωρήσωμεν καὶ φῶμεν ἕτερόν τι εἶναι τὸ οἰκεῖον τοῦ ὁμοίου; und πότερον οὖν τἀγαθὸν οἰκεῖον θήσομεν παντί κτλ.;

herausgestellt hat, und die Lösung, die zunächst jedenfalls in Betracht gezogen werden muß, ist die, daß das οἰκεῖον mit dem Guten identisch ist oder sich auf diesen Begriff zurückführen läßt. Und endlich kommt hinzu, daß der Satz τὸ ἀγαθὸν οἰκεῖόν ἐστι dem Leser von Plato ganz bewußt schon vorher suggeriert worden ist. Das geschieht in dem protreptischen Gespräch des Sokrates mit Lysis, das in folgendem Gedankengange gipfelt (210b—d): „Wenn wir kein Wissen erwerben, so werden uns die Dinge, in denen wir unwissend sind, nicht wahrhaft gehören, da wir keinen Genuß von ihnen haben. Es werden uns auf diesem Gebiete alle in den Weg treten, οὐ μόνον οἱ ἀλλότριοι, ἀλλὰ καὶ ὁ πατὴρ καὶ ἡ μήτηρ καὶ εἴ τι τούτων οἰκειότερόν ἐστιν. . . . Ἆρ' οὖν τῳ φίλοι ἐσόμεθα καί τις ἡμᾶς φιλήσει ἐν τούτοις, ἐν οἷς ἂν ὦμεν ἀνωφελεῖς; — Οὐ δῆτα, ἔφη. — Νῦν ἄρα οὐδὲ ὁ πατὴρ οὐδὲ ἄλλος ἄλλον οὐδένα φιλεῖ, καθ' ὅσον ἂν ᾖ ἄχρηστος. — Οὐκ ἔοικεν, ἔφη. — Ἐὰν μὲν ἄρα σοφὸς γένῃ, ὦ παῖ, πάντες σοι φίλοι καὶ πάντες σοι οἰκεῖοι ἔσονται — χρήσιμος γὰρ καὶ ἀγαθὸς ἔσῃ —, εἰ δὲ μή, σοὶ οὔτε ἄλλος οὐδεὶς οὔτε ὁ πατὴρ φίλος ἔσται οὔτε ἡ μήτηρ οὔτε οἱ οἰκεῖοι[1]). Aus dem protreptischen Gespräche selber ist diese Zuspitzung des Gedankens schlechterdings nicht zu erklären. Sie soll offenbar zunächst den Zusammenhang mit dem Gespräch über die Freundschaft herstellen, indem sie den dort so wichtigen Gedanken anklingen läßt, daß φιλία als Gegenseitigkeitsverhältnis nur da besteht, wo die Beteiligten sich gegenseitig etwas bieten können, einander nicht ἀνωφελεῖς sind. Aber damit ist noch nicht erklärt, warum Plato auch von den οἰκεῖοι spricht und ausführt, daß der Gute als nützlich den andern οἰκεῖος ist, während die durch äußere Bande mit uns verknüpften οἰκεῖοι in Wirklichkeit nicht οἰκεῖοι sind. Der Grund kann nur der sein, daß Plato schon hier in bedeutungsvoller Weise auf den Begriff aufmerksam machen will, den er am Schluß des Dialoges wieder braucht, in den er die ganze Erörterung auslaufen läßt. Dann verlangt er natürlich aber auch, daß wir uns dort an die frühere Stelle erinnern sollen. Wenn also 222a Sokrates erklärt, keiner würde ἔρως oder φιλία zu einem andern empfinden, εἰ μὴ οἰκεῖός πῃ τῷ ἐρωμένῳ ἐτύγχανεν ὢν ἢ κατὰ τὴν ψυχὴν ἢ κατά τι τῆς ψυχῆς ἦθος

1) An dem ernsten Kerne dieser Ausführungen ist kein Zweifel; aber Plato formuliert allerdings diese mit bewußter Einseitigkeit. Denn daß die Eltern jetzt schon den Lysis lieb haben, daß überhaupt die Elternliebe sich nicht bloß auf Kinder erstreckt, die klug und nützlich sind, weiß jeder Leser ohne weiteres und hört er 212aE. ausdrücklich. In dieser φιλία steckt also ein Problem, das im Lysis absichtlich ausgeschieden wird. Aufklärung über die letzten Gründe dieser Liebe bringt das Symposion.

ἢ τρόπους ἢ εἶδος, und es darauf hin heißt: Πάνυ γε, ἔφη ὁ Μενέξενος, ὁ δὲ Λύσις ἐσίγησεν, so ist der Grund für Lysis' Schweigen nicht sowohl in der Verschiedenheit seines Wesens von dem des Menexenos zn suchen als vielmehr darin, daß er an das Gespräch denkt, das er in Abwesenheit des Menexenos mit Sokrates geführt hatte. Und mit ihm sollen auch wir uns der Tragweite des Gedankens bewußt werden, daß die οἰκειότης nicht auf einer äußeren Verwandtschaft, sondern auf einer psychischen Beschaffenheit beruht. Zugleich soll uns aber auch der Satz, daß der Gute οἰκεῖος für die andern ist, ins Gedächtnis kommen, und damit sind wir psychologisch auf die Frage πότερον τἀγαθὸν οἰκεῖον θήσομεν παντί; vollkommen vorbereitet. Die Frage selbst mag un's anregen den dort ohne weiteren Beweis vorgetragenen Satz auf seine Richtigkeit zu prüfen. Jedenfalls ist aber die Stellung dieser Frage nur verständlich, wenn Plato die Notwendigkeit vorschwebt den Satz τὸ οἰκεῖον φίλον ἐστὶν mit dem früheren τἀγαθὸν φίλον ἐστὶν in Einklang zu bringen, wenn das τἀγαθὸν φίλον ἐστὶν ihm den Masstab dafür abgibt, ob das neue Ergebnis haltbar ist. Dann kann aber natürlich das alte nicht von ihm, wie v. A. meint, preisgegeben sein.

Unrichtig ist es aber auch, wenn v. A. in dem zweiten Gliede der hier gestellten Alternative den Beweis sieht, daß Plato an dem neutralen Subjekt der Liebe nicht mehr festhält. Er sagt Rh. Mus. a. a. O. S. 385: „Ganz unverkennbar aber zeigt sich, daß in dieser Untersuchung über das οἰκεῖον die Beschränkung auf das neutrale Subjekt fallen gelassen ist, wenn es 222 c heißt: ἢ τὸ μὲν κακὸν τῷ κακῷ οἰκεῖον, τῷ δὲ ἀγαθῷ τὸ ἀγαθόν, τῷ δὲ μήτε ἀγαθῷ μήτε κακῷ τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακόν. Es wird hier auch das Gute und das Schlechte ausdrücklich als mögliches Subjekt der Liebe in Erwägung gezogen". Tatsächlich handelt es sich doch aber in den ausgeschriebenen Worten garnicht um das mögliche Subjekt der Liebe, sondern um das der οἰκειότης. Diese Frage war vorher naturgemäß überhaupt noch nicht berührt. Sie wird jetzt aufgeworfen, um zu ermitteln, wie das Wesen des οἰκεῖον bestimmt werden muß, wenn nach den früheren Ergebnissen über das Subjekt der Liebe der Satz τὸ οἰκεῖον φίλον ἐστὶν Geltung haben soll. Diese früheren Ergebnisse bilden also wieder den Prüfstein für die Haltbarkeit des neuen Ansatzes, sind also keinesfalls aufgegeben. Und wenn Sokrates erklärt: πάλιν ἄρα, ὦ παῖδες, οὓς τὸ πρῶτον λόγους ἀπεβαλόμεθα περὶ φιλίας, εἰς τούτους εἰσπεπτώκαμεν· ὁ γὰρ ἄδικος τῷ ἀδίκῳ καὶ ὁ κακὸς τῷ κακῷ οὐδὲν ἧττον φίλος ἔσται ἢ ὁ ἀγαθὸς τῷ ἀγαθῷ, so stützt er sich damit ausdrücklich auf Einzelheiten der Untersuchung, die vorher zu dem Ergebnis führte,

daß bei der φιλία nur das neutrale Subjekt in Frage kommen kann (213 d—216 e).

Grade das Festhalten an den früheren Ergebnissen ist es, das immer neue Bedenken gegen die Verwertbarkeit des Begriffes οἰκεῖον wachruft und den Dialog scheinbar mit einer absoluten Aporie enden läßt. Denn wie das zweite Glied der von Sokrates gestellten Alternative, so führt auch das erste scheinbar in unlösbare Widersprüche zum Früheren. Τί δέ; τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ οἰκεῖον ἂν ταὐτὸν φῶμεν εἶναι, ἄλλο τι ἢ ὁ ἀγαθὸς τῷ ἀγαθῷ μόνον φίλος; — Πάνυ γε. — Ἀλλὰ μὴν καὶ τοῦτό γε ᾠόμεθα ἐξελέγξαι ἡμᾶς αὐτούς· ἢ οὐ μέμνησθε; — Μεμνήμεθα. Daß Plato hier nur die Erörterung der Frage πότερον τἀγαθὸν οἰκεῖον θήσομεν παντί; geben kann, hat v. A. S. 61 sehr richtig ausgeführt und ebenso richtig empfunden, daß die Erörterung überraschend und inkorrekt verläuft. Jedem Leser mußte es ja auffallen, daß aus dem Satze τἀγαθὸν οἰκεῖον παντὶ der andre abgeleitet werden soll: ὁ ἀγαθὸς τῷ ἀγαθῷ μόνον φίλος. Aber wenn nun v. A. meint, Plato wolle hier nochmals den Satz von der Freundschaft der Guten, der seiner wahren Meinung entspreche, ins Gedächtnis zurückrufen, so ist das, auch wenn wir von unsern früheren Feststellungen absehen, unmöglich. Dieser Satz war 214 e ff. teils durch den Hinweis auf die Autarkie der Guten widerlegt, teils durch deren Rubrizierung unter die ὅμοιοι, die sich, καθ' ὅσον ὅμοιοί εἰσιν, gegenseitig nichts bieten können, und grade dieses Argument wird im Schlußabschnitt in einer Weise wiederholt, daß an dem Ernste von Sokrates' Worten nicht gezweifelt werden kann (222 b): οὐ ῥᾴδιον ἀποβαλεῖν τὸν πρόσθεν λόγον, ὡς οὐ τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ κατὰ τὴν ὁμοιότητα ἄχρηστον, τὸ δὲ ἄχρηστον φίλον ὁμολογεῖν πλημμελές[1]). Demgegenüber fällt es auch nicht ins Gewicht, daß Plato ganz am Schluß sagt: ἀλλὰ μὴν καὶ τοῦτό γε ᾠόμεθα ἐξελέγξαι ἡμᾶς αὐτούς· ἢ οὐ μέμνησθε; In dem ᾠόμεθα könnte gewiß die Bedeutung des bloßen Sicheinbildens liegen (v. Arnim, Jugendd. 62, Rh. M. 374); daß es aber keineswegs notwendig ist, zeigen Stellen wie Rep. 543 b: Πρὸς δὲ ταῖς τοιαύταις οἰκήσεσι καὶ τὰς κτήσεις, εἰ μνημονεύεις, διωμολογησάμεθά που οἷαι ἔσονται αὐτοῖς. — Ἀλλὰ μνημονεύω, ἔφη, ὅτι γε οὐδὲν οὐδένα ᾠόμεθα δεῖν κεκτῆσθαι ὧν νῦν οἱ ἄλλοι, 454 e: ἀλλ' ἔτι οἰησόμεθα δεῖν τὰ αὐτὰ ἐπιτηδεύειν τούς τε φύλακας ἡμῖν καὶ τὰς γυναῖκας αὐτῶν, 420 b usw. Es wäre ja auch merkwürdig, wenn Plato eine „nur sehr künstlich zu rechtfertigende Folgerung" benützt hätte, um einen von ihm für richtig gehaltenen

1) Ausdrücklich hieß es 215 b nicht bloß von den ὅμοιοι, sondern auch von den ἀγαθοί, daß sie μηδὲ παρόντες χρείαν αὐτῶν ἔχουσιν. Vgl. S. 5.

und besonders hoch bewerteten Satz erneut einzuschärfen. Vielmehr werden wir schließen: Wenn Plato die absolute Aporie durch eine überraschende und inkorrekte Folgerung herbeiführt, so will er wie in andern Dialogen den Punkt bezeichnen, wo der Leser bei selbständigem Einschlagen eines andren Weges zu einer positiven Lösung gelangen kann.

Worin besteht nun die Inkorrektheit, die auf den unmöglichen Satz ὁ ἀγαθὸς τῷ ἀγαθῷ μόνον φίλος zurückführt? Vor allem ist es ein Moment. Während in der Frage πότερον τἀγαθὸν οἰκεῖον θήσομεν παντὶ εἶναι; nur die Prädicierung des οἰκεῖον von dem Guten in Aussicht genommen war, wird mit den Worten τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ οἰκεῖον ἂν ταὐτὸν φῶμεν εἶναι die Identität beider Begriffe eingesetzt. Dabei ist soviel doch ohne weiteres klar, daß das Gute für Plato ein absoluter, das οἰκεῖον aber ein relativer Begriff ist. Was das für einen Unterschied bedeutet, empfinden wir am deutlichsten nun eben, wenn Plato von der Frage nach dem Gegenstand der φιλία zu der nach ihren persönlichen Trägern abbiegt. Denn in dem Satze οἱ ἀγαθοὶ ἀλλήλοις φίλοι εἰσὶν kommt die Relation nur durch das Prädikat herein, während sie bei οἱ οἰκεῖοι φίλοι εἰσὶν bereits im Subjekt liegt. Hier würde auch eine einfache Gleichsetzung der Begriffe οἰκεῖοι und ἀγαθοὶ unserm natürlichen Empfinden am stärksten widersprechen. Und wenn vorher 221 e gesagt war, die Freunde müßten φύσει πῃ οἰκεῖοι sein, so hinderte schon der beschränkende Zusatz πῃ, an absolute ἀγαθοὶ im Sinne von p. 215 a zu denken. Von diesen haben wir p. 214 d ja auch gehört, daß sie einander ὅμοιοι sind, während für die οἰκεῖοι die Gleichsetzung mit ὅμοιοι 222 b abgelehnt wurde. So kann also der Satz ὁ οἰκεῖος τῷ οἰκείῳ μόνον φίλος ἐστὶν sehr wohl auch in Platos Augen richtig sein, ohne daß man dafür ὁ ἀγαθὸς τῷ ἀγαθῷ μόνον φίλος ἐστιν einsetzen dürfte. Aber noch eins müssen wir bedenken. Gut bleibt das Gute, in welcher Relation wir es auch vorstellen mögen. Aber ist es auch οἰκεῖον für jedes Lebewesen? Wenn wir an die ursprüngliche Naturanlage des Menschen denken, hat der Satz τἀγαθὸν οἰκεῖον παντὶ gewiß seine Berechtigung und sogar größte Bedeutung für Plato[1]). Fassen wir aber das Problem rein begrifflich, wie dies 214 ff. geschieht, und betrachten das Verhältnis des Guten zu den κακοὶ καθ' ὅσον κακοί, oder denken wir auch an die konkrete Wesensbeschaffenheit der Menschen, so können wir ihn auf die κακοὶ nicht ausdehnen, zu deren Wesen eben das Gute nicht gehört, denen es also nicht οἰκεῖον im Sinne von 221 e ist.

1) v. Arnim, Jugendd. S. 62.

Andererseits kann darüber kein Zweifel sein, daß auch für die Neutralen die Wesenszugehörigkeit des Guten gilt. Wie steht es dann aber mit der von Plato formulierten Alternative: πότερον οὖν καὶ τἀγαθὸν οἰκεῖον θήσομεν παντί, τὸ δὲ κακὸν ἀλλότριον εἶναι; ἢ τὸ μὲν κακὸν τῷ κακῷ οἰκεῖον, τῷ δὲ ἀγαθῷ τὸ ἀγαθόν, τῷ δὲ μήτε ἀγαθῷ μήτε κακῷ τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακόν;? Sie ist nicht erschöpfend. Denn sie berücksichtigt die Möglichkeit nicht, daß das Gute zwar nicht für alle, aber doch auch nicht bloß für die Guten, sondern auch für die Neutralen οἰκεῖον ist. Grade diese Möglichkeit ist es aber, die nach Platos ganzer Anschauung wie auch nach dem Gedankengange des Dialoges der Wirklichkeit entspricht, und mit ihr fällt die Folgerung ὁ ἀγαθὸς τῷ ἀγαθῷ μόνον φίλος ohne weiteres dahin. Wir können aber noch einen Schritt weiter gehen. Ausdrücklich haben wir 221 e gehört, daß das der φιλία immanente Streben sich auf das richtet, was wir als οἰκεῖον, als zugehörig empfinden, obwohl wir es noch nicht haben. Also scheiden die absolut Guten, die das Gute schon besitzen, als Träger der φιλία aus, und es folgt, daß der Satz τὸ ἀγαθὸν οἰκεῖον τῷ μήτε ἀγαθῷ μήτε κακῷ mit dem alten Ergebnis τῷ ἀγαθῷ τό μήτε ἀγαθὸν μήτε κακὸν μόνῳ μόνον συμβαίνει γίγνεσθαι φίλον in bestem Einklang steht.

Wir sehen, wie Plato vorgeht. Auf dem Umweg über die ἔνδεια gewinnt er das οἰκεῖον als Objekt der Liebe, und indem er den neuen Begriff sofort auf die Träger der φιλία ausdehnt, bringt er schnell das Gespräch zu einem vorläufigen Abschluß. Aber sofort formuliert er das weitere Problem, man müsse das Wesen des οἰκεῖον so bestimmen, daß der Satz τὸ οἰκεῖον φίλον ἐστὶν ohne Widerspruch mit den früheren Ergebnissen bestehen kann. Er selber gibt die Lösung des Problems nicht, sondern überläßt sie den Lesern, deutet aber den Weg an, auf dem sie zu finden ist. Wir müssen das Verhältnis des οἰκεῖον zum ἀγαθὸν klären, den neuen Begriff auf den alten zurückzuführen suchen. Das οἰκεῖον muß das Gute sein, sofern es zu uns in einer bestimmten Beziehung steht. Und wenn wir die Andeutungen beherzigen, die Plato namentlich 221 e gegeben hat, werden wir in dem Satze τῷ ἀγαθῷ τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακὸν μόνῳ μόνον συμβαίνει γίγνεσθαι φίλον am Anfang für den allgemeinen Begriff des Guten das οἰκεῖον einsetzen als das zu unsrem Wesen gehörige Gute, das Gute, das unsre Liebe dadurch erregt, daß wir seine Abwesenheit als einen Mangel an unserm eignen Ich empfinden.

Es ist also nicht richtig, wenn v. Arnim, der selbst den Satz, daß das Gute οἰκεῖον für die Menschen ist, als philosophischen

Reinertrag des Lysis ansieht (Jugendd. 62), doch meint, die Einführung des Begriffes οἰκεῖον in p. 221e diene nicht dazu die Frage nach dem Wesen der φιλία weiterzuführen, sondern verfolge nur den Zweck anorganisch am Schlusse Kritik an einer fremden Theorie, die Plato ablehne, zu üben[1]). Gegen diese Auffassung spricht auch die vorher von uns besprochene, bei v. A. garnicht beachtete Tatsache, daß schon im protreptischen Gespräch mit Lysis Sokrates den Begriff οἰκεῖος in bedeutungsvoller Weise einführt. Wenn Plato 210c erklärt, Lysis werde andern Menschen ein Freund nur sein können, wenn er als guter Mensch mit ihnen durch οἰκειότης verbunden sei[2]), so tut er das, weil er schon hier dem Leser die Lösung des Problems, das er am Schluß des Dialoges formuliert, suggerieren will. Und wieder in derselben Gedankenrichtung liegt es, wenn an der bekannten Stelle des Symposion 205e Sokrates den Rückblick auf Aristophanes' Rede dazu benützt das οἰκεῖον, das man liebt, auf das Gute zurückzuführen. οὐ γὰρ τὸ ἑαυτῶν οἶμαι ἕκαστοι ἀσπάζονται, εἰ μὴ εἴ τις τὸ μὲν ἀγαθὸν οἰκεῖον καλεῖ καὶ ἑαυτοῦ, τὸ δὲ κακὸν ἀλλότριον[3])· ὡς οὐδέν γε ἄλλο ἐστὶν οὗ ἐρῶσιν ἄνθρωποι ἢ τοῦ ἀγαθοῦ.

Das Wesentliche bleibt aber natürlich: nach dem ganzen Schlußteile des Lysis selber müssen wir uns sagen, daß das οἰκεῖον als Objekt der Liebe sich mit dem vorher gewonnenen, auch nach v. Arnim vollgültigen Ergebnis τὸ ἀγαθὸν φιλεῖται durchaus verträgt. Klar deutet aber auch Plato an, warum er sich nicht begnügt das Gute auch im konkreten Einzelfalle als Gegenstand unsrer φιλία zu bestimmen, sondern den Begriff des οἰκεῖον einsetzt. Zunächst wird der neue Begriff eng mit der Bestimmung des Realgrundes verknüpft. Dadurch, daß wir ein außerhalb unsres Ichs liegendes Gutes als zu uns gehörig empfinden, wird erklärt, wie es kommt, daß in uns subjektiv das Gefühl eines Mangels, das Bedürfnis nach Ergänzung unsres eignen Wesens entsteht, das den Anstoß zu dem der φιλία zugrunde liegenden Streben gibt[4]). Aber

1) Möglich ist, daß Plato fremde Gedanken aufnimmt und umbildet.

2) 210d: „Wenn du gut bist, πάντες σοι οἰκεῖοι ἔσονται". Möglich wäre natürlich auch πᾶσιν οἰκεῖος ἔσῃ. Es liegt ein Gegenseitigkeitsverhältnis vor. — Selbstverständlich wird niemand hier an den absoluten ἀγαθὸς καθ' ὅσον ἀγαθὸς denken.

3) Lys. 210b heißt es von den Dingen, in denen wir ein Wissen haben: ἡμέτερά τε ταῦτα ἔσται· ὀνησόμεθα γὰρ ἀπ' αὐτῶν, von den andern: ἔσται ἀλλότρια. οὐδὲν γὰρ ἀπ' αὐτῶν ὀνησόμεθα. Im Symposion steht vorher, daß die Menschen sich sogar Glieder abnehmen lassen, ἐὰν αὐτοῖς δοκῇ τὰ ἑαυτῶν πονηρὰ εἶναι.

4) Hierin liegt die selbständige Bedeutung des Realgrundes neben dem Finalgrunde.

wichtiger ist das andre. Wir pflegen im gewöhnlichen Leben weniger von dem οἰκεῖον zu reden, das unsre Liebe erregt, als von dem οἰκεῖος, mit dem uns φιλία verbindet, und so geht auch Plato von dem οἰκεῖον als dem Objekt der Liebe sofort zu deren persönlichen Trägern über. „Wenn ihr beide", sagt Sokrates zu Lysis und Menexenos, „Freunde seid, so müßt ihr irgendwie von Natur einander οἰκεῖοι sein. Und so ist es allgemein. Liebe und Freundschaft zwischen zwei Menschen gibt es nur, wenn diese in irgend einer Beziehung einander οἰκεῖοι sind ἢ κατὰ τὴν ψυχὴν ἢ κατά τι τῆς ψυχῆς ἦθος ἢ εἶδος" (220 a). Für v. A. sind das nur Späße, die dazu bestimmt sind, die fremde Theorie ins Lächerliche zu ziehen. Aber auch wenn man den Zusammenhang der Einkleidung des Gesprächs mit seinem philosophischen Inhalt grundsätzlich ignoriert wie v. Arnim, muß man sich doch fragen, ob denn diese Sätze in sich widersinnig sind oder Platos Lesern so erscheinen konnten. Und ist es denn für die Freundschaft ein bedeutungsloser Zug, daß sie zwei ganz bestimmte Individuen verbindet, die sich als zusammengehörig betrachten? Konnte also Plato überhaupt, wenn er das Thema der Freundschaft erschöpfend behandeln wollte, an diesem Phänomen vorübergehen? Wer jedenfalls in Plato nicht bloß den abstrakten Philosophen sieht, der nur für die Welt der reinen Begriffe Interesse hat, sondern auch den Künstler und Dichter, wer sich vor Augen hält, wie Plato auch als Denker im Symposion den Problemen des individuellen menschlichen Seelenlebens nachgeht, wird ihm das nicht leicht zutrauen. Nein, Plato kommt hier auf das individuelle Moment in der φιλία, und zu dessen Erklärung genügt nicht der allgemeine Begriff des Guten, hier muß das οἰκεῖον herangezogen werden.

Allerdings wird dieser Begriff nicht bis ins Einzelne klargestellt. Wie φίλος, so ist auch οἰκεῖος ein mehrdeutiges Wort; das trat schon im protreptischen Gespräch hervor. Wir gebrauchen es von dem Objekt der φιλία wie von ihrem Subjekt. οἰκεῖος heißt dabei für Plato der Freund zunächst, weil er Träger des οἰκεῖον ist, das unsre Liebe erregt. Das ist aber ein Gutes, das wir noch nicht haben. Insofern ist also jedenfalls der οἰκεῖος von uns verschieden, und die Unterscheidung der beiden Begriffe οἰκεῖος und ὅμοιος erklärt Plato ausdrücklich als notwendig. Andrerseits kann diese Verschiedenheit nicht völlige Ungleichheit des Wesens bedeuten, da dann das Gefühl der Zusammengehörigkeit unerklärlich wäre und der οἰκεῖος doch etwas in sich trägt, was wir als von Natur zu unserm eigenen Wesen gehörig empfinden. Nur darum ist es doch auch notwendig, daß man sich den Unterschied der

beiden Begriffe οἰκεῖος und ὅμοιος erst besonders klar machen muß. Und tatsächlich ist es ja selbstverständlich, daß zwei Freunde, die sich so zusammengehörig fühlen, daß nach dem alten Worte der Freund ein ἄλλος αὐτὸς ist, einander irgendwie ähnlich, wesensverwandt sein müssen. Wie sich aber diese beiden Faktoren, die Verwandtschaft und die Verschiedenheit, zueinander verhalten, wie es kommt, daß wir einen andern Menschen als οἰκεῖος, ja als ein Stück unsres eignen Ichs betrachten, das stellt Plato nicht klar. Und das kann er, so dürfen wir hinzufügen, nicht klarstellen. Denn hier handelt es sich um ein Geheimnis des Individuellen, das begrifflich nicht festzulegen ist. Im Symposion kommt Plato auf das Problem der individuellen Liebe zurück. Da gibt er zunächst dem Dichter das Wort, dem die Vertiefung in das individuelle Seelenleben, dem das Spiel der Phantasie statt der Begriffsdialektik ansteht. Dem legt Plato natürlich auch keine philosophischen Termini in den Mund. Aber wenn wir sehen, wie Plato nachher die Gelegenheit sucht, um dem, was der Herzenskünder empfindet, dadurch eine philosophische Grundlage zu geben, daß er den Begriff des οἰκεῖον einführt und diesen in einer Weise bestimmt, wie er es uns am Schluß des Lysis nahegelegt hat (205 e, vgl. oben S. 582), so ist es gewiß keine Willkür, wenn wir den engen Zusammenhang beider Stellen annehmen. Wir dürfen noch weiter gehen. Wie wir beim Protagoras daraus, daß er das am Schluß des Laches formulierte Problem zum Thema nimmt, auf seine Entstehung kurz nach diesem Dialoge schließen, so muß auch am Schluß des Lysis Plato bereits der Plan vorgeschwebt haben, die Frage der individuellen Liebe in dem Sinne, wie es im Symposion geschieht, wieder aufzunehmen.

Damit sind wir nun beim Symposion angelangt, und nachdem wir die Analyse des Lysis ganz aus diesem Dialoge selbst herausgegeben haben, dürfen wir jetzt darauf hinweisen, daß die hier entwickelte Auffassung ihre volle Bestätigung durch die wohlbekannten Ideen des Symposion erhält. Für v. A. besteht der philosophische Reingehalt des Lysis ausschließlich in den zwei Sätzen, daß das Gute für den Menschen οἰκεῖον und Gegenstand der φιλία ist und daß die Freundschaft als Gegenseitigkeitsverhältnis nur zwischen guten Menschen möglich ist (Jugendd. 62). Das zweite ist unrichtig, das erste ist richtig, darf aber nicht allein ins Auge gefaßt werden. Vielmehr denkt Plato, wie wir sahen, in dem ganzen Dialoge auch an die φιλία, die uns zu einem einzelnen ἀγαθὸν hinzieht, an die Freundschaft, die uns mit dem einzelnen Menschen verbindet. Hier ist aber das absolute Gute nicht der

Gegenstand der Liebe, sondern das οὗ ἕνεκα, der Finalgrund, sofern es das letzte Ziel darstellt, dem wir unbewußt durch die Gemeinschaft mit dem Freunde näher zu kommen hoffen. Den Realgrund aber bildet das Gefühl des Mangels, das subjektive Bedürfnis der Ergänzung unsres Wesens, das im einzelnen Falle den Anstoß zu dem Streben nach dem von uns als οἰκεῖον empfundenen Guten gibt. Nach v. A. wären Realgrund wie Finalgrund der Theorie eines Zeitgenossen entlehnt und die ganze Erörterung über beide nur zu dem Zwecke angestellt, um sie als sinnlos zu eliminieren (Jugendd. 50. 54). Sollen wir das glauben, wenn wir im Symposion Realgrund wie Finalgrund unverkennbar in der Theorie vom Eros als dem Sohne von Penia und Poros wiederfinden und dabei mehrfach durch engste wörtliche Anklänge auf den Zusammenhang der Dialoge hingewiesen werden? Die Sache liegt klar, und nur an das Wichtigste mag hier noch einmal erinnert werden[1]. Lys. 218a lesen wir: Διὰ ταῦτα δὴ φαῖμεν ἂν καὶ τοὺς ἤδη σοφοὺς μηκέτι φιλοσοφεῖν, εἴτε θεοὶ εἴτε ἄνθρωποί εἰσιν οὗτοι· οὐδ' αὖ ἐκείνους φιλοσοφεῖν τοὺς οὕτως ἄγνοιαν ἔχοντας ὥστε κακοὺς εἶναι· κακὸν γὰρ καὶ ἀμαθῆ οὐδένα φιλοσοφεῖν. λείπονται δὴ οἱ ἔχοντες μὲν τὸ κακὸν τοῦτο, τὴν ἄγνοιαν, μήπω δὲ ὑπ' αὐτοῦ ὄντες ἀγνώμονες μηδὲ ἀμαθεῖς, ἀλλ' ἔτι ἡγούμενοι μὴ εἰδέναι ἃ ἴσασιν. διὸ δὴ καὶ φιλοσοφοῦσιν οἱ οὔτε ἀγαθοὶ οὔτε κακοί πω ὄντες, ὅσοι δὲ κακοί, οὐ φιλοσοφοῦσιν, οὐδὲ οἱ ἀγαθοί. Symp. 204a heißt es: Ἔχει γάρ ὧδε· θεῶν οὐδεὶς φιλοσοφεῖ οὐδ' ἐπιθυμεῖ σοφὸς γενέσθαι — ἐστὶ γάρ — οὐδ' εἴ τις ἄλλος σοφός, οὐ φιλοσοφεῖ. οὐδ' αὖ οἱ ἀμαθεῖς φιλοσοφοῦσι οὐδ' ἐπιθυμοῦσι σοφοὶ γενέσθαι· αὐτὸ γὰρ τοῦτό ἐστι χαλεπὸν ἀμαθία, τὸ μὴ ὄντα καλὸν κἀγαθὸν μηδὲ φρόνιμον δοκεῖν αὑτῷ εἶναι ἱκανόν. οὔκουν ἐπιθυμεῖ ὁ μὴ οἰόμενος ἐνδεὴς εἶναι οὗ ἂν μὴ οἴηται ἐπιδεῖσθαι. Hier zweifelt wohl niemand, daß Plato, als er die Stelle des Symposion schrieb, die des Lysis in Erinnerung hatte. Dann dürfen wir aber gewiß die eine Stelle zur Erklärung der anderen heranziehen. Das erste, was sich dabei ergibt, wurde schon hervorgehoben: Plato behält wie die Weisheit so den Charakter des ἀγαθὸς den Göttern und theoretischen Idealmenschen vor[2]. Die gewöhnlichen Menschen sind nur φιλοσοφοῦντες. Es sind das οἱ μεταξὺ ὄντες σοφῶν καὶ ἀμαθῶν, so hören wir gleich darauf im Symposion (204b), und entsprechend heißt es noch im letzten Teile des Lysis 220d: φιλεῖται τἀγαθὸν ὑφ' ἡμῶν, τῶν μεταξὺ ὄντων τοῦ κακοῦ τε καὶ τἀγαθοῦ. Das zweite ist: An der Symposionsstelle

1) Vgl. auch S. 577[1].

2) Über die Lysisstelle s. S. 566. Daß auch im Symposion die Parallele von σοφὸς und ἀγαθὸς gilt, zeigt der Ausdruck μὴ ὄντα καλὸν κἀγαθὸν μηδὲ φρόνιμον.

wird dafür den Weisen und Guten, da sie schon im Besitz dieser Güter sind, der Eros und die ἐπιθυμία abgesprochen (vgl. auch Symp. 200 b) und damit auch das φιλοσοφεῖν, τὸ φιλεῖν τὴν σοφίαν. Das ist die Grundanschauung, von der aus im Lysis der Satz erwächst, daß die absolut Guten, da sie im Besitze alles Guten sind, nicht φίλοι sein können. Und endlich: im Lysis wird die ganze Lehre von den φιλοσοφοῦντες nur eingeführt, um damit zu erweisen, daß wir eine κακοῦ παρουσία als Realgrund der φιλία ansetzen müssen (218 b). Schon das weist darauf hin, daß die Frage nach dem Realgrunde aus Platos eigensten Gedankengängen erwächst. Freilich erweist sich im Lysis die vorläufig getroffene Bestimmung nachher als unhaltbar, aber wenn dafür 221 d die ἐπιθυμία eingesetzt und daran der Satz angeschlossen wird: ἀλλὰ μέντοι τό γε ἐπιθυμοῦν, οὗ ἂν ἐνδεὲς ᾖ, τούτου ἐπιθυμεῖ κτλ., so haben wir auch hier wieder die wörtliche Berührung mit der vorhin ausgeschriebenen Stelle des Symposion: οὔκουν ἐπιθυμεῖ ὁ μὴ οἰόμενος ἐνδεὴς εἶναι οὗ ἂν μὴ οἴηται ἐπιδεῖσθαι sowie mit dem ganzen Abschnitt p. 201, auf den diese Worte zurückweisen. Im Symposion haben aber diese Ausführungen als Tendenz den Nachweis, daß die Mutter des Ἔρως die Πενία, der Grund für das Streben der φιλόσοφοι das Gefühl eines Mangels ist (αἰτία δὲ αὐτῷ καὶ τούτων ἡ γένεσις· πατρὸς μὲν γὰρ σοφοῦ ἐστι καὶ εὐπόρου, μητρὸς δὲ οὐ σοφῆς καὶ ἀπόρου 204 b). Ist es da denkbar, daß, wie v. Arnim meint, diese Bestimmung des Realgrundes im Lysis nur aus einer fremden Theorie entlehnt wird und als sinnlos eliminiert werden soll? Ebensowenig ist zu verkennen, daß die Einführung des Poros im Symposion denselben Motiven entspringt, die im Lysis zur Aufstellung des Finalgrundes führen, und wenn im Lysis angedeutet wird, daß bei der Freundschaft, die uns mit dem einzelnen Menschen verbindet, uns unbewußt das höchste Gut vorschwebt, dem wir näher zu kommen hoffen, so werden diese Gedanken im Symposion zwar unendlich vertieft, aber daß es sich im Lysis um dieselbe Grundanschauung handelt, ist auch klar. Die φιλία des Lysis ist zunächst die Liebe, die Zuneigung, die uns ein konkretes ἀγαθὸν und dessen Träger einflößen. Aber es ist durchaus ernst gemeint, wenn Plato 221 e sagt: Τοῦ οἰκείου δή, ὡς ἔοικεν, ὅ τε ἔρως καὶ ἡ φιλία καὶ ἡ ἐπιθυμία τυγχάνει οὖσα, ὡς φαίνεται. Mit der Liebe ist ohne weiteres der Eros gegeben, das Streben nach einer persönlichen Vervollkommnung, die wir bewußt oder unbewußt von der in der Freundschaft ermöglichten Ergänzung unsres eignen Wesens erwarten.

In den Jugenddialogen S. 39 sagt v. Arnim: „Die aus der Statistik geschöpfte Meinung, daß der Lysis vom Laches und Char-

mides zu trennen und an das Ende der ersten Periode zu rücken sei, hat manche Gelehrte verführt, den inneren Zusammenhang seines Gedankengehalts mit dem des Symposion (und Phaidros) zu übertreiben und das anmutige Gespräch zu mißdeuten". Diese Darstellung ist nicht richtig. Nicht die sprachstatistischen Gründe, sondern die augenfälligen Übereinstimmungen im Inhalt sind es gewesen, die fast alle modernen Forscher, darunter auch die von v. Arnim zitierten Th. Gomperz und Bonhöffer veranlaßt haben die beiden Dialoge in engste Verbindung zu setzen. Aber wertvoll ist es, daß v. Arnim selbst betont, grade die moderne Sprachstatistik habe zum späteren Ansatz des Lysis Anlaß gegeben. Er selbst ist mit seiner sprachstatistischen Methode zu andern Ergebnissen gelangt. Aber wenn er sich die Tatsache, daß ich mich beim Lysis diesen nicht ohne weiteres beuge, nur durch eine vorgefaßte Meinung über die Reihenfolge der platonischen Dialoge erklären kann, die „im einzelnen durchaus nicht auf stichhaltigen Beweisen, sondern teils auf den Ergebnissen der früheren, noch in den Kinderschuhen steckenden Sprachstatistik, teils auf reiner Willkür beruht" (Rh. M. 370), so kommt diese Geringschätzung der gesamten sonstigen Sprachstatistik zwar bei v. Arnim selbst nicht überraschend. Denn er sieht eben erst in seinen Untersuchungen über die Zustimmungsformeln der platonischen Dialoge den entscheidenden Schritt, der es ermöglicht hat, die Zeitordnung der Dialoge im einzelnen auf Grund der Sprachstatistik festzustellen (Jugendd. 38). Aber ich habe nicht den Eindruck, daß die Forschung im ganzen sich diesen Standpunkt zu eigen gemacht hat. Und man kann auch wirklich den Wert dieser Untersuchungen trotz mancher Bedenken sehr wohl anerkennen, ohne darum gleich überzeugt zu sein, daß erst durch sie die Sprachstatistik mit einem Male den Kinderschuhen entwachsen ist und daß durch diese doch immerhin nur eine Art von Spracherscheinungen berücksichtigenden Forschungen alle früheren Ergebnisse der Sprachstatistik über den Haufen geworfen werden. So wird es denn für die meisten Forscher immer noch einiges Gewicht haben, wenn ein Mann wie Constantin Ritter noch in seinem Platon S. 503 über den Lysis sagt: „Der Inhalt zeigt mit dem der Rede des Sokrates im Symposion die engste Berührung, wie auch der sprachliche Befund dafür zeugt, daß Lysis und Symposion nicht weit auseinander liegen".

Ritter betont auch die erheblichen Unterschiede zwischen dem Lysis und den Jugenddialogen wie Laches und Charmides. Was den Lysis äußerlich mit diesen verbindet, ist namentlich die scheinbare Ergebnislosigkeit. Aber auch hier muß man eins beachten.

In den frühen Dialogen ist es einfach die sokratische Manier, die zur Aporie führt, während zweifellos Plato selbst eine feste Lösung vorschwebt. Im Lysis wird Plato zum Schluß auf das Geheimnis der individuellen Zuneigung geführt, daß sich begrifflicher Festlegung entzieht. Hier liegt es also in der Natur des Problems selber, daß jedenfalls nicht in allen Punkten eine volle Lösung gegeben werden kann.

Endlich noch ein Wort über die Methode der Interpretation. v. A. meint, mein Verfahren unterscheide sich in Wirklichkeit nicht von dem seinen, da auch ich einzelne Beweisgänge des Lysis nicht für stichhaltig hielte und deshalb das Recht in Anspruch nähme trotz des scheinbar ganz negativen Ergebnisses eine Meinung über Platos positive Ansicht zu äußern. Aber es ist doch ein Unterschied, ob man zu der Auffassung kommt, Plato habe wie in so manchem andern Dialoge den Leser auf gradem Wege fast bis an das Ziel herangeführt und ihn nur zum Schluss vor eine scheinbare Wildnis gestellt, durch die er sich selbst mit Hilfe gegebener Fingerzeige hindurchfinden soll, oder ob man ihm ein Verfahren zutraut, wie es v. A. voraussetzt. Was ich bei diesem für methodisch unzulässig halte, ist, um es nochmals zu sagen, Folgendes. Auch nach v. A. gibt Plato p. 213 d—216 e einen geschlossenen Beweisgang, der zu einem durchaus ernst gemeinten Ergebnis führt. Trotzdem nimmt er an, daß eine regelrecht aus platonischen Voraussetzungen gewonnene Prämisse des Beweisganges in diametralem Gegensatz zu Platos wirklicher Ansicht steht. Er nimmt dies an, obwohl damit der Beweis für die ernstgemeinte These unvollständig, ja zum Trugschluß wird. Er nimmt ferner an, daß Plato diese ernste These so formuliert: τῷ ἀγαθῷ τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακὸν μόνῳ μόνον συμβαίνει γίγνεσθαι φίλον, tatsächlich aber den andern Satz: ὁ ἀγαθὸς τῷ ἀγαθῷ μόνος μόνῳ φίλος nicht bloß daneben anerkennt, sondern ihm sogar allein die volle Wahrheit zubilligt. Das ist es, was für Plato beispiellos wäre und in sich unglaublich ist. Dies ist aber der Punkt, von dem aus auch nachher v. A. zu der Annahme kommt, Plato habe nicht bloß die — auch nach v. A. durchaus ernsthaft vertretene — notwendig mit dem Eros verbundene Liebe anerkannt, von der er p. 220. 1 allein redet, sondern daneben und als höhere Form die völlig wunschlose φιλία der Guten, die er ausdrücklich 215 a verwirft. Es ist der Punkt, von dem aus v. Arnims Gesamtauffassung des Dialoges beeinflußt ist. Wer den Aufbau des Lysis im ganzen betrachtet und aus sich erklärt, statt wie v. A. Jugendd. 46 sofort andre platonische Dialoge und Aristoteles zur Erklärung heranzuziehen, wird das πρῶτον ψεῦδος nicht verkennen.

Bruchstück eines Gedichtes aus der Karolinger-Zeit.

Veröffentlicht von

† **Wilhelm Meyer** aus Speyer
Professor in Göttingen.

Vorgelegt in der Sitzung vom 9. Juni 1917 durch E. Schröder.

Der Codex Laudianus der Bodlejanischen Bibliothek in Oxford, no 252 der Codices miscellanei im Catalog von Coxe p. 214, ist geschrieben im 9. Jahrhundert mit schöner Karolingerminuskel. Auf 124 Blättern in 2^{0} enthält er 35 Briefe des Hieronymus und nur wenig Anderes, wie eine Homilie des Augustin. Das erste Stück ist der Brief des Hieronymus ad Pammachium de dormitione Paulinae (ed. Vallars. I 391). Nach diesem Briefe beginnt das 10. Blatt mit den folgenden 36 Hexametern:

Qui terram variis per totum cultibus annum
Incolit et glebis semen commendat opertis,
Postea, cum gelidas aquilo sufflaverit auras
Ac verni redeunt flores et farris aristae,
Semine gramineo gaudebit pinguibus arvis:
Qui vero cupiet pigro sub pectore somnum
Semper habere novum putridam nec spargere terram
Nec sulcare velit, vacuus quoque fruge carebit.
Diximus en quanto cupidi cultura coloni
Excolitur studio: caeli dicamus ab axe
Sermonem. purum quotiens obnubilat aether
Obducitque polum tetra caligine nubes,
Nec sol inradiat terras, non pallida luna
Cornutam pandit faciem nec stella coruscum
Lumen habet: caelum sed cum vaga nubila mestum

Condere cessarint, clara sol luce nitescit.
Actenus ex terris caeloque exempla profari
Carminibus libuit nostris: nunc aequore verbum
Sumamus. felix satis est, qui per mare gestit
Pergere, ventorum rabidos discernere mores
Si scit: tutus erit pelagi luctantibus undis.
Ast ignarus aquas qui vult transire feroces
Huc illucque vagas discurrens nauta per undas,
Si non vela sapit ventum distendere contra,
Haut dubium, capietur aquis turgentibus atque
Pronus ab arce ratis fundum mergetur in imum.
Quae tantis poterit verborum copia dictis
Respondere tuis vel quae vox ferrea sensum
Explanare tuum? iam pectore et ore fatigor.
Verba latent sensusque fugit. noli inde mirari.
Arte carens nuper stultorum garrula proles
Librorum despector eram ceu Tullius essem.
Desine quapropter forti me tangere versu.
Quidam 'fessus' ait 'bos calcat firmiter arva'.
Quodsi multa velim percurrere dicta Maron[is]
Aut revocare tuos gentili sorte poetas . . .

Vers 1—34 füllen die erste Spalte des 10. Blattes; mit V. 35 beginnt die 2. Spalte. Aber schon mit der 2. Zeile hört der Schreiber auf und läßt die ganze übrige 2. Spalte leer. In der Handschrift beginnt V. 25 mit Est V. 35 percurre hat die Hft; am Ende ist 'is' weggeschnitten.

Die Schrift ist schön und klar; Interpunction fehlt gänzlich. Abkürzungen sind sehr selten; 5 Mal ist schließendes m durch einen Strich ersetzt; dann ist je 1 Mal que per und nr̄is gekürzt. In der Silbe an findet sich 2 Mal offenes a (V. 29 und 33). Die Worttrennung ist fast durchgeführt. Der Dichter hat also im 9. Jahrhundert oder vorher gelebt. Er war Christ, wie V. 36 revocare tuos gentili sorte poetas zeigt.

Die Form der Verse gibt keine besondern Anhaltspunkte. Die Cäsur ist die gewöhnliche: in 33 Versen nach der 3. Hebung und nur in 3 Versen nach der Senkung des 3. Fußes mit Nebencäsuren nach der 2. und 4. Hebung (V. 25. 30. 32).

Der Versschluß wird nur durch Wörter von 2 oder 3 Silben gebildet. Elision ist sehr selten (V. 29. 30). Einen Fehler gegen die Prosodie habe ich nur in V. 30 mīrari gefunden. Reim spielt gar keine Rolle, Alliteration eine sehr geringe (V. 9. 16).

Der Dichter ist aber schon beträchtlich spät. Das beweist die Unsicherheit über die eigentliche Bedeutung lateinischer Wörter, wie V. 2 variis cultibus terram incolit statt colit oder excolit. Der Dichter kann also zur frühen karolingischen Renaissance gehört haben.

Besonders in dieser Zeit bewirkt die Unsicherheit über die eigentliche Bedeutung der Synonyma oft Unklarheit des Ausdruckes. Hier kommt noch ein anderes Hinderniß dazu. Die 36 Verse bestehen aus 2 Hauptgruppen, V. 1—26 und V. 27—36; aber unklar blieb mir, 1) was jeder Theil eigentlich will, und 2) ob und wie die beiden Theile zusammengehören. Deßhalb scheint es mir das Beste, die Verse commentirend zu besprechen und zu sehen, ob man aus dem Einzelnen das Ganze errathen und begreifen kann.

Die Verse 1—26 behandeln die Erde, den Himmel und das Meer. Der 1. Theil (V. 1—9) lehrt, daß der eifrige Bebauer des Bodens sich reicher Ernte erfreut, während der faule hungern muß. V. 2 incolit statt colit, excolit. V. 2 opertis statt opertum. Der seltsame Ausdruck 'sufflaverit auras' scheint zu bedeuten 'wenn der Nordwind kalte Lüfte hereingeblasen hat' d. h. wenn es Winter gewesen ist. V. 5 Semine gramineo = über den in Halme geschossenen Samen. Unpraktisch war es allerdings, schon vorher die farris aristae zu erwähnen. V. 7/8 sulcare = arare und putridam spargere terram = Dungerde ausstreuen. V. 9 quanto = quantopere; cupidi = eifrig, fleißig; excolitur = promoveatur.

V. 10—16 handeln vom 2. Theile, vom Himmel. dicamus sermonem muß bedeuten 'wir wollen den Redestoff holen', = V. 18 sumamus verbum; also ist wohl zu ändern: ducamus sermonem. Auch hier wird der Gegensatz des bewölkten und des unbewölkten Himmels durchgeführt. Der 1. Satz zerfällt in den Vordersatz 'purum — nubes' und den Nachsatz 'nec sol — lumen habet'. Statt 'nec sol' sollte also 'non sol' stehen. V. 11 aether ist Accusativ; nicht selten ist der Plural aethera.

V. 17—26 nehmen ihren Redestoff vom Meere. V. 17 profari = fari, vorbringen. carminibus = versibus. V. 18 'aequore verbum sumamus' = e mari verba, exempla, argumenta sumamus. Wiederum wird der Gegensatz durchgeführt; also ist V. 22 Ast das richtige. Aequore, mare, pelagi, undas, aquas, fundum: eine beliebte Häufung der Synonyma, wie sie besonders im Mittelalter oft sich findet.

Die ersten 26 Verse bilden offenbar ein Ganzes, das aus 3 gleichberechtigten Theilen besteht. Der erste und dritte Theil

lehrt offenbar, daß ein sachkundiger und eifriger Bauer und Schiffer Glück hat, während der unerfahrene und faule Schaden erleidet und zu Grund geht. Der zweite Theil arbeitet, wie der erste und der dritte, mit dem Gegensatz des bewölkten und wolkenlosen Himmels; jener verbirgt das Licht von Sonne, Mond und Sternen, dieser läßt das Sonnenlicht hell erstrahlen. Weiter ist das tertium comparationis nicht ausgeführt. Die Thätigkeit des Menschen spielt hier keine Rolle.

Der zweite Theil der 36 Verse, V. 27—36, enthält die Gegenrede eines Anderen. Die Einleitung scheint durch den Gedanken gebildet zu werden: die von dir vorgebrachten Gedanken sind so hoch, daß es meine Kraft übersteigt, ihnen gerecht zu werden (V. 27. 28. 29). Da ist das Wort respondere am Platze; auffallend aber ist 'explanare'. Die vox ferrea ist ein aus Aeneis VI 626 entlehnter, sehr beliebter Ausdruck, der neben centum linguae und centum ora eine mächtige Anstrengung des Sprechenden bezeichnet. Aber dazu und zu respondere paßt wenig 'explanare': darlegen. Er mühe sich vergeblich, die richtigen Gedanken und Worte zu finden. Die Worte 'darüber wundere dich nicht' scheinen die Begründung einzuleiten.

V. 31 und 32 scheinen die Entschuldigung anzugeben: als Kind einfacher Eltern und ungebildet habe er noch vor Kurzem sich nichts um Bücherweisheit gekümmert. Schwer verständlich ist der Zusatz 'ceu Tullius essem'. Das scheint zunächst zu bedeuten: als ob ich ein Cicero, d. h. Genie oder höchstgebildeter Geist wäre. Allein wenn er früher Gelehrsamkeit verachtete, dann war er eben dem Cicero, dem Gipfel geistiger Bildung, nicht gleich. V. 33 reiht daran die Bitte, ihn deßwegen nicht scharf zu tadeln. Desine heißt wahrscheinlich nicht 'höre auf', — denn bis jetzt ist ja kein derartiges Wort gefallen, — sondern 'sine, noli'.

V. 34 fordert längere Erörterung. Alcuin in seinen Briefen (Monumenta, Epistolae IV) gebraucht das Sprüchwort 2 Mal. Im 13. Brief (S. 39, 18) greift er den Adressaten an wegen seiner Vorliebe für Virgil: ut vel iratus aliquid rescriberes, quia *bos laesus fortius figit ungulam.* Die Handschriften haben hier neben laesus auch lessus, laessus oder laetus. Im 128. Briefe (S. 190, 15) ermahnt Alcuin den Aethelhard, er solle Buße thun, in seinen verlassenen Bischofssitz zurückkehren und in eifriger Pflichterfüllung sich mit seiner Gemeinde aussöhnen und schließt: Saepe miles vulneratus fortius pugnat, sicut *bos lassus fortius figit ungulam.* Eine Variante zu lassus wird hier nicht notirt. Aber an beiden Stellen des Alcuin scheint der Zusammenhang *laesus* zu verlangen. An

beiden Stellen zeigt auch der Ausdruck 'figit ungulam', daß Alcuin eine besondere Quelle benutzt hat. Denn Hieronymus, aus dessen 102. Briefe an Augustin (Migne Cursus 22 Sp. 831) das Citat stammt, ist alternd von dem jüngern Augustin angegriffen und antwortet: nobis debetur otium; simulque, ne solus mihi de poetis aliquid proposuisse videaris (Augustin hatte ihm mit einem Citat aus Stesichorus zugesetzt), memento Daretis et Entelli (Aeneis V 362—485, wo der alte Entellus den jüngern Dares im Faustkampf besiegt,) et vulgaris proverbii, quod *bos lassus fortius figat pedem.* Das ist wahrscheinlich ein Spruchvers nach Art des Publilius Syrus gewesen: Bos ⟨námque⟩ lássus fórtiús figít pedém. Bei Hieronymus ist natürlich *lassus* die echte Lesart, und auch unser Hexameter muß diesen Sinn haben: ein müder Ochse stampft den Boden heftig. V. 35/36 bedeuten doch wohl: Wollte ich viele Aussprüche des Virgil durchlaufen d. h. vorbringen oder deine d. h. die von dir geliebten heidnischen Dichter citiren, so * *. Hier bricht der Schreiber ab und läßt fast eine ganze Spalte leer.

Zunächst werfen sich drei Fragen auf: welches ist der Sinn der V. 27—36? Was war wohl der Inhalt der Fortsetzung? und endlich: Welches innere Band verband die V. 27—36 und ihre Fortsetzung mit den V. 1—26? Ich bekenne, daß ich auf keine dieser Fragen eine befriedigende Antwort oder Vermuthung vorbringen kann. Es scheinen aber diese Verse das Bruchstück eines beachtenswerthen Gedichtes der Karolingerzeit zu sein. Deßhalb veröffentliche ich sie. Vielleicht kann ein Anderer die vorliegenden Fragen beantworten.

Rythmische Paraphrase des Sedulius von einem Iren.

Veröffentlicht von

† **Wilhelm Meyer** aus Speyer
Professor in Göttingen.

Vorgelegt in der Sitzung vom 9. Juni 1917 durch E. Schröder.

Die lateinische Handschrift in Paris 9347 ist in Reims im 9. Jahrhundert geschrieben. Sie enthält auf 135 Blättern größten Formats in 2 Spalten geschrieben außer Juvencus, Prosper, Arator und Fortunat im Anfange den Sedulius. Diesem gehen auch sonst häufig einleitende Stücke voran. Diese schließt fol. 3 die Epistola ad Macedonium. Bei Huemer in der Ausgabe 1885 S. XV las ich nun: fol. 4ª epistulam excipit argumentum quoddam libri primi: *Genitorem nati atque filium patris peto quoque sanctum spiritum trinitatem in substantia una cui semper sua seruauit factura uti possim proferre de pluribus pauca uerbis licet rudibus* etc. Der Tonfall und die Reime verriethen mir die rythmischen Zeilen. Eine Photographie bestätigte den Fund und brachte die nachfolgenden 25 Zeilen zum Vorschein.

Ich darf bei der Besprechung dieser Verse wohl von der Form derselben ausgehen. Denn sie haben dieselbe Form, wie das Reisegebet des Gildas. Das habe ich ja auf demselben Wege zuerst in einem alten Drucke entdeckt und in diesen Nachrichten (1912 S. 48 ffl.) herausgegeben, wobei ich S. 61 fl. auch die Zeilenform eingehend besprochen habe. Darnach ist schon ziemlich sicher, daß ein Ire oder Angelsachse diese Verse verfaßt hat. Das zweisilbige ïam in Z. 17 spricht entscheidend für einen irischen Verfasser. Der aus dem Fünfzehnsilber 8 — ◡ + 7 ◡ — verkürzte Elfsilber 4 — ◡ + 7 ◡ — hält diese Silbenzahl stets ein. Die erste Kurzzeile zu 4 — ◡ schließt immer sinkend, bleibt also auch frei

vom Taktwechsel. Die zweite Kurzzeile 7◡– hat, wie oft bei den Iren und Angelsachsen, 4 Mal (in 3. 4. 15. 23) unreinen Schluß; in den 21 übrigen Zeilen finden sich 4 oder 5 Taktwechsel (in 5. 9. 13. 22; 15?). Der Reim bindet stets 2 Zeilen (Reimpaare); er ist meistens einsilbig; doch findet sich auch zweisilbiger (7/8) oder gar dreisilbiger (5/6. 9/10. 19/20) Reim oder Assonanz. Zweisilbige Assonanz steht in 1/2. 3/4 und 15/16. Alliteration steht ziemlich oft (vgl. 2. 4. 5. 24). Hiate finden sich nur 5 (in 1 3. 14. 16). Diese Reimpaare sind durch den Sinn und Inhalt, stets zu vierzeiligen Gruppen oder Strophen verbunden. Formell paßt also dieses Gedicht durchaus zu den bis jetzt bekannt gewordenen irisch-angelsächsischen Beispielen dieser Zeilenart.

Den Inhalt bezeichnet Huemer als 'argumentum quod, dam libri primi'. Natürlich ist, daß der Verfasser wie den Inhalt so auch manche Redewendung dem Sedulius entlehnt. Etliche derselben, wie 10 absque. 11 contigit. 18 saucia. 25 flagrans beweisen, daß er das Carmen, nicht das Opus paschale benützt hat. V. 1—8 enthalten die Einleitung. V. 9—12 (Enoch) sind = Sedulius I 103—106. V. 13—16 (diluvium) ist bei Sedulius V. 74 nur berührt. V. 17—20 (Sarra) sind = Sed. V. 107—113; V. 21—24 (Loth) sind = Sedulius V. 121—126. Der V. 25 beginnt die Geschichte vom brennenden Dornbusch, bei Sedulius I 127—131. Die volle Zeile schließt mitten im Worte rub(us). Dann folgt in neuer Zeile: Hoc opus Sedulius . . d. h. die sonst oft sich findende Notiz, daß Turcius Rufius Asterius das Werk des Sedulius herausgegeben habe.

Wir haben also in diesen 25 Versen nur ein Bruchstück vor uns. Nach der langen Einleitung (V. 1—8) zu schließen, sollte das Ganze beträchtlich größer werden. Unklar bleibt, was der Verfasser eigentlich mit seiner Dichtung gewollt hat. Ich habe sonst keine Spur von diesem Gedicht finden können. Doch muß man bei der großen Zahl der Sedulius-Handschriften die Augen offen halten.

Genitorem nati atque filium
patris peto, sanctum quoque spiritum;
trinitatem in substantia una,
4 cui semper sua servit factura:

sanctum quoque *Meyer*, quoque sanctum *Codex* 4 *vgl. Sedulius* I 30 cui convenit uni Facturam servire suam.

5 uti possim proferre de pluribus
pauca . . . verbis licet rudibus.

quis . . enim   cuncta fari poterit,
8 quae salvator   nostra causa fuerit?

5 uti possumus *C von 1. Hand*, uti possim *C nach Rasur*   6 pauca *C; es ist wohl* quaedam *ausgefallen*   7 ecquis enim?   *in 7 und 8 ist* cuncta *und* causa *von anderer Hand zu* cunctas *und* causas *geändert; statt* nostra *(Meyer) hat C nur* nr̄ (noster)   *ob zu 7/8 zu vergleichen ist: Sedul* I 96 audaci perstringere p a u c a relatu *und* 101 c u n c t a quis expediet?

9 Enoch ergo   translatus divinitus
absque chao   hinc migravit primitus
ac per multos   contigit innumera
12 annos vitae   propagatae tempora.

11 mult·as., *mit Punkt vor* a *und nach* s, *hat C;* innumera *hat C 1. Hand*; innumeros *2. Hand in C*   12 propagate *C*   *Vgl. Sed.* I 103 Primus abusque chao meritis vivacibus Enoch | multa per innumeros iam saecula contigit annos. *Remigius gibt dazu die Note*: abusque pro ab ponitur.

13 Deinde fertur   fuisse diluvium
larga aqua   implens totum seculum;
quod cum omnes   subverteret ubique,
16 sunt salvatae   tantum octo animae.

15 saluate *C*   *Sedulius erwähnt nur* I 73 genus humanum . . d i l u v i i rapida spumantis mole sepultum.

17 Iam Sarrae   senescebant viscera
emarcente   partu sine saucia;
quae cum prolem   non habere credidit,
20 bonum natum   deo datum edidit.

17 ïam *zweisilbig, wie öfter bei den Iren*   18 *vielleicht ist in C* partus *zu lesen*   19 que *C*   *Sedulius spricht* 107—113 *von Sarra:* Saucia iam vetulae marcebant viscera Sarrae . . prolemque negabat . . frigidus . . sanguis: . . edidit et serum suspendit ad ubera natum.

21 Doctus quoque   divinis oraculis,
ne periret,   Loth fugit a Sodomis.
cuius uxor   dum respexit post terga,
24 est effecta   statim salis statua.

21 divinis oraculis *Meyer,* diuinus oculis *Codex*   23 cuius *Meyer,* cu̅ *Codex*   *Vgl. Sedulius* I 121: Loth Sodomae fugiente chaos, dum respicit uxor, | in statuam mutata salis stupefacta remansit.

25 Inde flagrans   ignibus innocuis
Moysi rub. *Ende der Zeile und des Gedichtes.*

Vgl. Sedulius 127: Ignibus innocuis flagrans apparuit olim | non ardens ardere rubus.

Poetische Nachlese aus dem sogenannten Book of Cerne in Cambridge und aus dem Londoner Codex Regius 2 A. XX.

Von

† **Wilhelm Meyer** aus Speyer.

Vorgelegt in der Sitzung vom 23. Juni 1917 durch E. Schröder.

Das 'Book of Cerne' ist eine Handschrift wohl noch aus der ersten Hälfte des 9. Jhs., ehemals in der Benedictinerabtei von Cerne in Dorsetshire; herg. von Kuypers. Cambridge 1902. Dort als Anhang auch der Text des Cod. Reg. 2 A. XX (S. 201—25).

Die Vorderseite des 21. Blattes ist mit 18 Zeilen von verschiedenfarbigen Tinten beschrieben. Die Anfangsbuchstaben dieser 18 Zeilen sind alle Majuskelbuchstaben und ergeben das Akrostichon: AEDELVALDEPISCOPVS (womit vgl. 10 En omnipotenti deo libellum hanc ad laudem scríbere fécit). Die Zeilen sind verschieden lang — sie enthalten 17—23 Silben —, so daß sie wie Hexameter aussehen. Sie sollen wohl auch wirklich Hexameter sein, aber rythmische, welche mir bei den Angelsachsen sonst noch nicht vorgekommen sind. Denn in den Zeilen 1—15 ist stets die vorletzte und die fünftletzte Silbe accentuirt, wie in den Hexametern: chrísto parátus; sémper beávit; piácula déle. Zeile 17 und 18 sind zweifelhaft: átque seráphin; déus Zabáoth. Die einzige Z. 16 widerstrebt: misericorditer reláxa cúlpis; also ist hier umzustellen: cúlpis reláxa. Alliteration vielleicht in

3 Donam dignam dabit in caelis sedem que sanctam sémper beávit.
11 Patrem aeternum postulandam viam vitae aetérnae salútis.
14 Copiosa praemia carpentes caelorum culmino cum agmínibus sánctis.

Beda's Paraphrase von Psalm 112.

Das Book of Cerne enthält auf Blatt 42ᵃ (= Kuypers S. 83) zunächst 9 Hexameter 'Laudate altithronum'; dann noch 11 Hexameter 'Sidereo genitor residens'. Diese letzteren sind ein Ausschnitt aus des Juvencus Evangelica Historia I 626—636.

Die ersten 9 Hexameter wollte Traube herausgeben; vgl. Monumenta Germ. Auctores antiquissimi XIV p. xvi; doch Blume kam ihm zuvor und gab in den Analecta hymn. 50, 116 am Schlusse bedaischer Dichtungen aus 4 deutschen Hften 12 Hexameter heraus, welche in mehreren Hften die Überschrift tragen: Carmen venerabilis Bedae presbyteri de psalmo 112. Ähnliche Dichtungen Beda's werden wir noch aus dem Londoner Codex Regius 2 A. XX f. 39 zu besprechen haben.

Für die von Blume edirten Verse ist das Book of Cerne fol. 42 noch nicht benützt. Überschrift steht hier keine. Der Text der 6 ersten Hexameter ist ganz derselbe; nur 4 'ymnis' *C*; 6 'transcendit' *C*. Statt der 6 Hexameter 7—12 stehen in *C* nur die 3:

7 Quis domini est similis sedes cui perpes in altis.

Die andern Hften haben 'domino'. V. 8, 9 und 10 fehlen in *C*. Dann hat *C*:

11 Inque domo sterilem habitare benignus et amplo
12 Laetari (*aus* -re *corr.*) tribuit natorum germine matrem.

Der 11. Vers lautet bei Blume:

In sterilem habitare domo miseratur et amplo

mit den Varianten: 'In sterili' *AB*; 'Inque sterilem habitare domos' *C*; 'miseratus' *BD* und 'opimos' *D*. Die 3 Verse (8, 9 und 10) hat der Schreiber von Cerne wohl weggelassen, weil er sonst mehr als 20 Zeilen auf die Seite hätte schreiben müssen, mehr als er gewohnt war.

Cerne Bl. 46ᵃ steht dasselbe Gedicht 'Ambulemus in prosperis', welches im Regius 2 A. XX fol. 25ᵃ geschrieben steht. Beide Abschriften gehen auf verschiedene Textesquellen zurück. So fehlen in Cerne die Zeilen 3, 3 und 5, 3; dagegen im Regius fehlen: 2, 4 und 3, 1 und 6, 2. Blume hat in den Analecta 51, 294/5 dies achtstrophische, wegen des gehäuften Reimes und der vollständig schwankenden Schlußcadenz merkwürdige Gedicht herausgegeben.

In Blume's Noten bessere: Cerne hat die Überschrift 'Oratio matutinalis', nicht 'matutina'. Zu 4, 1 und 2 'In operibus iustorum,

In virtute monachorum' notirt Blume: '4, 1 und 2 'iustorum' u. 'monachorum' umgestellt. *AB*'. Das gilt nur von *B* (Cerne); dagegen in *A* (Regius) fehlen gänzlich die Worte: iustorum in virtute. 6, 4 'in caritatis sensibus' hat nur Blume; dagegen in beiden Handschriften steht: 'in acutis sensibus', mit einer kleinen Rasur nach 'acutis' in *A* (Regius).

Blatt 50^{a} schließt: L a u s d e i.

20 Gloria in excelsis deo et in terra pax hominibus
Bl. 50^{b}. 1 bonae uoluntatis et reliqua. Laudent eum caeli ac
terra mare et omnia quae in eis sunt. gloria
3 et honor deo uirtus et imperium. gloriam canamus
Christo atque sancto spiritu (tui *m. 2*). Cui honor et
potestas in aeterna
5 saecula. Omnis terra adoret te et psallat tibi:
psalmum dicam nomini (tuo altissimi.

Kuypers notirt zu Z. 20: Luc. 2, 14; 1: Laudent: Ps. 68, 35 (doch hat Vulg. 'et omnia reptilia in eis'). Act. 4, 24 (omnia quae in eis sunt). Zu Z. 5 citirt er Ps. 65, 4; da steht 'dicat' und fehlt 'altissimi'. Nicht erkannt sind die dazwischen stehenden drei rythmischen Fünfzehnsilber (8 — ◡ + 7 ◡ —):

Glória et hónor deo, virtus ét impérium.
Glóriam canámus Christo atque sáncto spiritu.
Cui honor ét potestas in aetérna saecula.

Nach I Paral. 16, 28 'afferte domino gloriam et imperium' findet sich die Formel 'Cui est gloria et imperium in saecula saeculorum' in I Petr. 4, 11 = 5, 11 = Apoc. 1, 6. Die Formel 'Cui honor et imperium sempiternum' I Tim. 6, 16; Judae 25 'Soli deo . . gloria et magnificentia, imperium et potestas'. Ähnliche Verbindungen mit 'virtus': gloria et virtute II Petr. 1, 3. Apoc. 19, 1; honoris, gloriae et virtutis 1 Petr. 1, 7. Apoc. 4, 11. Also entspricht die neugewonnene dichterische Benedictio durchaus der neutestamentlichen Formelsprache.

Nach einem langen Gebet beginnt die Handschrift:
Bl. 51^{b} et in saecula saeculorum Amen. dextera me domini conservet
semper in aevum. Gratia me christi iugiter defendat
3 ab hoste. Dirige domine cor meum in viam pacis.

Kuypers citirt zu Z. 1: Ps. 117, 16 und zu Z. 3: Jer. 31, 21 und Luc. 1, 79. Die beiden letzten Citate sind ziemlich richtig; nicht das erste. Denn Ps. 117, 16 lautet: Dextera domini fecit virtutem, dextera domini exaltavit me, dextera domini fecit virtutem. Hier

aber handelt es sich um eine neue Benedictio in 2 nicht erkannten Hexametern:

Dextera me domini conservet semper in aevum.
Gratia me Christi iugiter defendat ab hoste.

Diese Erkenntniß hilft uns auch eine verderbte Stelle des Codex Regius fol. 33[b] (Kuypers S. 215) zu verbessern.

Das irische Gedicht: Oratio sancta ad dominum caeli.

In der 5. Zeile der Seite 53[b] steht die Überschrift: Oratio sancta ad dominum caeli. Diese ist gemacht nach der ersten Zeile des folgenden langen Textes, welcher endet in der 8. Zeile der Seite 54[b]. Paley hat in 'The home and foreign Review' (London 1862) p. 476 wenigstens den Reim erkannt und darnach die Zeilen 1—24 richtig abgesetzt. Kuypers 1902 druckt genau die Zeilen der Hft. ab und bemerkt in der Note 'In a rough metre, sometimes rhymed'. Blume hat in der Hymnodia Hiberno-Celtica (Bd. 51 der Analecta hymnica) dies Gedicht übersehen.

Der irische Ursprung ist sicher. Das beweisen die rythmischen und die rhetorischen Formen.

Das Gedicht besingt die Freuden des Himmels und zwar in Siebensilbern. In welchen Formen diese Zeilen in der rythmischen Dichtung der alten Iren gewöhnlich auftreten, das habe ich in der Abhandlung 'Die Verskunst der Iren in rythmischen lateinischen Gedichten' (Nachrichten 1916 S. 605—644), wo ich S. 607 auch dies Gedicht angemeldet habe, des Nähern dargelegt. Doch werden hier die gewöhnlichen Gesetze nur so lange festgehalten, als auch der Inhalt der gewöhnliche ist, d. h. in den Langzeilen 1—24. Hier werden als Bewohner des Himmels Personen genannt, welche gewöhnlich auch im Anfange von Litaneien zusammen aufgezählt werden: Engel, (die 24 Ältesten und die 4 Wunderthiere der Apokalypse nebst den 4 Paradiesesflüssen), Patriarchen, Propheten, Maria mit Gefolge, Apostel, unschuldige Kindlein, Märtyrer, heilige Jungfrauen und Männer (vgl. Cerne S. 113, Z. 8 ff.); dann folgen ganz andere Wesen.

Diese 24 Langzeilen einfachen Inhaltes, denen 2 Zeilen Prosa als Einleitung vorangehen, zeigen auch die Siebensilber in der gewöhnlichen irischen Weise behandelt. Die Siebenzahl der Silben wird festgehalten (Verskunst S. 609). In 3 und 5 ist 'quattuor', in 14 'praemiis' zweisilbig. Doch sind manche Zeilen durch den Abschreiber verdorben (5. 8. 9. 10. 16. 22). Dagegen war in diesen Siebensilbern die Schlußcadenz von den Iren fast freigegeben

(S. 607/8. 609); der Schluß 'laudántes' wechselt mit 'glória'. Doch ist hier ein kleiner Unterschied zu bemerken; der erste Siebensilber der 24 Langzeilen schließt nur in 7 (und 22) steigend, sonst sinkend, dagegen der gereimte Schluß der Langzeilen schließt 8 Mal sinkend und 16 Mal steigend. Die Siebensilber treten zunächst zu Langzeilen zusammen; dann werden durch den Sinn und durch Reim zwei Langzeilen verbunden zu einer Strophe oder einem Reimpaar. Also wie die ambrosianischen Strophen aus 4 Kurzzeilen mit leichter Sinnespause in der Mitte bestehen, so ebenfalls diese Siebensilberstrophen. Der Reim in der letzten Silbe der Langzeilen ist stets rein. Er ist einsilbig nur in den Fremdwörtern 15 'apostolis': 16 'cathedris'. Der sinkende Reim ist rein zweisilbig in 3/4 und 9/10, assonirend zweisilbig in 11 'pleni': 12 'veri'. Der steigende Reim ist selten zweisilbig (1/2 'milia': 'gloria'), meistens dreisilbig rein (5 'animalia' : 6 'magnalia'; 7/8; 17/18; 23/24) oder assonirend (13 'virginibus' : 14 'sublimibus'). Die 12 Strophen oder Paare von Langzeilen in Z. 1—24 sind hier rhetorisch dadurch hervorgehoben, daß jede Strophe mit dem Worte 'Ubi' beginnt, abhängig von den Worten der Einleitung 'deduc me (eo)'. Ebenso beginnt Columban in der Schilderung der himmlischen Freuden (Analecta hymn. 51, 353) 7 Langzeilen von Siebensilbern mit 'Ubi'.

Die Zeilen 25 etc. Die zweite Abtheilung dieses Gedichtes ist zwar auch in Siebensilbern geschrieben und schildert himmlische Freuden, unterscheidet sich aber sonst stark von der ersten (1—24). Zunächst im Inhalt: denn hier werden nicht himmlische Personen aufgezählt, wie in 1—24, sondern abstracte Begriffe, wie 'felicitas', 'pax', 'gaudium verum'; dann Zustände (positive oder negative), wie 'iuvenis floret', 'pauper non plorat'. Dann in der rhetorischen Form, in der Wiederholung von 'ubi'. Das Wort 'Ubi' beginnt fast jeden Siebensilber. Dadurch wird fast jeder Siebensilber selbständig. Was aber besonders übel ist bei diesem nachlässigen Schreiber: die Möglichkeit wird sehr vergrößert, daß des Abschreibers Auge von einem 'Ubi' zum andern springt und daß so mancher Siebensilber ausgefallen ist. Und vielleicht ist auch ein anderes Hilfsmittel weggefallen, das sonst helfen konnte, Lücken zu bestimmen, nemlich der Reim. Hier schließen 4 Siebensilber auf -itas (V. 25/26), 4 oder 6 auf -it (29/31); dann 10 auf -a (33/38); 8 auf -um (39/42), 3 auf -um (45/46), 3 auf -i (46/48).

So ist die kritische Wiederherstellung dieses Theiles des Gedichtes verzweifelt schwierig und man kommt allerdings auf denselben Gedanken, wie Paley, der willkürlich lange Ketten von

Kurzzeilen annahm. Die wichtigste Frage ist die, ob die im 1. Theil geltenden rythmischen Regeln des Reimes und der Gliederung der Strophen wirklich im 2. Theile gänzlich fehlen. Da ist wichtig, daß der starke Reimschluß der Langzeilen festgehalten zu sein scheint, wie in 25/26 'uritas'. Aber weil durch die vielen 'Ubi' die Langzeilen zerrissen sind, schließen oft auch die ersten Kurzzeilen mit einem Reim, nur mit einem schwächeren, einem Caesurreim; vorbildlich ist Z. 25/26: itas, úritas : itas, úritas. 39/40 inum, érum : urum, énum. Also sind Reimpaare vorhanden. Das Reimpaar 25/26 ruht auf den 4 Begriffen: 'felicitas' und 'securitas', 'sanitas' und 'mentis puritas'; das Reimpaar 31/32 auf den 4 Wörtern: 'senex' und 'iuvenis', 'laesus' und 'pauper'. Das heißt also, wir dürfen hoffen, daß nicht nur Reimpaare hier zu finden sind, sondern auch, daß die Zeilen der Reimpaare ähnlichen Sinn enthalten. Nach diesen Erkenntnissen will ich versuchen, die einzelnen Reimpaare auszuscheiden.

Das Reimpaar 25/26 ist schon besprochen. Später ist durch den doppelten Reim, den Caesurreim 'urit' und den Schlußreim 'ibit', sowie durch den negativen Inhalt das Reimpaar 29/30 sicher gestellt. Also müssen die zwischen 26 und 29 stehenden Worte das Reimpaar 27/28 enthalten. Ebenso deutlich tritt das Reimpaar 31/32 hervor. In der folgenden Kette von 10 Zeilen auf a tritt deutlich hervor die Zeile 35 'Ubi vita est vera, Ubi nec mors amara'. Also müssen 33/34 ein Zeilenpaar gebildet haben, da das andere 35/36 mit dem assonirenden Reim 'amara : mala' folgte. Vor dem sichern Reimpaar 39/40 bleibt also das verstümmelte 37/38. Auf die beiden sichern Reimpaare 39/40 und 41/42 folgt das unsichere 43/44. Im Reste der Zeilen ist wohl nur das Reimpaar 'chori : poli' sicher, sehr unsicher 'tetra : secla'.

Hervorzuheben ist, daß die Zahl der Langzeilen wahrscheinlich 48—50 gewesen ist. Mit Z. 25 beginnt sicher der 2. Theil des Gedichts, der vom ersten stark verschieden ist. Also scheint auch dieser Dichter die beiden Theile arithmetisch gleich gemacht zu haben.

Oratio sancta ad dominum caeli.

Deus pater omnipotens, domine caeli ac terrae,
deduc me, obsecro te, per misericordiam pietatis tuae,:
1 Ubi resplendent semper angelorum milia
regem regum laudantes cum ingenti gloria.
3 Ubi viginti quattuor seniores sunt proni,
agnum dei laudantes ante conspectum throni.

Vgl. Apocal. 4, 4 viginti quatuor seniores; 6 in conspectu sedis; 10 procidebant et adorabant. 5, 6 ecce in medio throni . . et in medio seniorum agnum stantem.

5 Ubi mystica quattuor ⟨adstant⟩ animalia,
tota oculis plena tam mira magnalia.

Vgl. Apoc. 4, 6 quatuor animalia plena oculis ante et retro. Columban (Anal. hymnica 51, 278, Str. 22): tripudiis *angelorum* quatuorque plenissimis *animalibus* oculis cum viginti felicibus quattuor *senioribus* . . laudatur trinitas; Apoc. 7, 11. adstant *(W. Meyer) fehlt in der Hft.*

7 Ubi illa flumina bis bina manantia,
uno e fontis rore ⟨terras⟩ inrigantia.

terras *(W. Meyer) fehlt in der Hft*; inrigati *Hft*: inrigantia *Paley* *Vgl.* Gen. 2, 10 Fluvius egrediebatur de loco voluptatis ad irrigandum paradisum, qui inde dividitur in quatuor capita. Columban (Anal. 51, 277 Str. 15): paradisum, cuius ex fonte flumina quattuor sunt manantia.

9 Ubi ⟨sunt⟩ patriarchae primi credentes deo,
cives urbis divinae [regnantes] sine fine cum eo.

sunt *(W. Meyer) fehlt in der Hft.* *in V. 10 druckte Paley* diurnae; *die Zeile hat 3 Silben zu viel*; regnantes *tilgt W. Meyer.*

11 Ubi prophetae puri, spiritu sancto pleni,
Christum conlaudant clara causa luminis veri.

12 clari?

13 Ubi sancta Maria sanctis cum virginibus,
vitae fruentes praemiis in thronis sublimibus.

15 Ubi Petrus et Paulus Christi cum apostolis
regnant cum rege sedentes in cathedris.

16 cathhethris *Hft. Dem Verse fehlen 2 Silben. Paley ergänzt* altis *oder* cum suo rege; *Meyer*: rege regum (*oder* regum rege).

17 Ubi sequuntur agnum turbae innocentium,
virginitatis flore amoeno florentium.

Vgl. Apoc. 14, 4 hi . . virgines sunt. hi sequuntur agnum.

19 Ubi martyrum chori amicti stolis albis
Christo canentes habentes vitae palmam.

vgl. Apoc. 7, 9 = 13 amicti stolis albis et palmae in manibus eorum. *In 20 fehlen 2 Silben und der Reim*; *Paley*: Christo canentes habent aeternae vitae palmam.

21 Ubi virgines sanctae castitatis nimiam
habent palmam gloriae regni regiae.

in 22 fehlen 2 Silben und der Reim. Paley: regiam.

23 Ubi sanctorum turbae domino canentium
gaudent cum pace firma in terra viventium.

25 Ubi est felicǐtas, Ubi et secúritas,
Ubi semper sanǐtas, Ubi mentis púritas.
27 Ubi nullus dolor, Ubi nec mentis (*aus* mentes *corr.*)
nec irae furor. Nec dolor laborantibus.

Paley druckt (25): Ubi est felicitas, Ubi e s t securitas *bis* (34) Ubi nec molestia *in Zeilen von 5—8 Silben und schließt: 'and so on for a considerable number of verses. In the fifth and following lines of the short hymne there seems to be some corruption. Probably it should be read thus:* Ubi nullus dolor Ubi non est mentibus Nec dolor nec furor Ira laborantibus.' *Ich bin überzeugt, daß hier verderbt vorliegen zwei gereimte Vierzehn-Silber, etwa:*

27 Ubi nullus est dolor nec maeror maerentibus
Ubi nec irae furor ullus laborantibus.

29 Ubi nullus esurit, Ubi nec ullus bibit,
Ubi ignis non urit, Ubi nullus peribit.
31 Ubi senex non marcet, Ubi iuvenis florebit,
Ubi lesus non gemit, Ubi pauper non plorat.

Statt marcet *(W. Meyer) hat die Hft.* manet. *Statt* florebit *ist ein zweisilbiges Verbum, wie* floret, *zu finden, das mit* plorat *reimt oder assonirt.*

33 Ubi pax perpetua, Ubi et laetitia,
* * *, Ubi nec molestia.

Ein mit Ubi *beginnender und mit* a *endender Siebensilber ist ausgefallen*

35 Ubi vita est vera, Ubi nec mors amara.
Ubi semper divina, Ubi non nocent mala.

36 ubi quies divina?

37 Ubi caritas firma, * * *
Ubi alma gloria Christi regis regia.

37 *die Hft. hatte zuerst* regiae, *dann ist das schließende* e *ausradiert.*

39 Ubi lumen divinum, Ubi gaudium verum,
Ubi poculum purum vitae perennis plenum.
41 Ubi nomen praeclarum Christi regnantis thronum.
Ubi est rector rerum, Ubi salus cunctorum.

41 *vgl.* Apoc. 4, 9 sedenti super thronum; *in der Hft. ist* in *vor* thronum *herein corrigirt.*

43 Ubi unitas. Ubi divinitas. Ubi trinitas.
Ubi veritas vera. Ubi virtus divina.

43 Ubi trinitas una, Ubi unitas trina. *gäbe ein richtiges Reimpaar.*

45 Ubi deus deorum Ubi dominus dominorum.
* * * * * *

Vgl. I Tim. 6, 15 = Apoc. 19, 16 Rex regum et dominus dominantium; *dann* Apoc. 17, 14 quoniam dominus dominorum est et rex regum.

die populäre Form 'domnus' *und* 'domnorum' *würde die richtige Silbenzahl ergeben. Dann wäre V. 46 mit dem Reim* 'orum' *ausgefallen.*

47 Ubi rex regum. Ubi caelorum chori.
Ubi lux lucis. Ubi fons vivus fulget in summa poli.

47 regum ⟨Christus⟩ Ubi? *Dann vielleicht*
48 Ubi lucis fons vivus fulget in summo poli.

49 Ubi vox laudis resonat domino regi.
Ubi voces resonant laudis domino regi. (??)

51 * * * Ubi nox nulla tetra.
Ubi regnum regnorum saeculorum in saecula. Amen.

52 saeculorum in saecla? *mit zweisilbiger Assonanz.*

Die 'Oratio utilis de membra Christi', welche Cerne Bl. 54[b]— 56[a] zu lesen ist, spielt oft mit der A l l i t e r a t i o n z. B. 'per caput tuum Christe castissimum miserere meo capiti criminoso' oder 'eripe me de persecutione pravorum hominum et praesta mihi pacem et tranquillitatem in temporibus meis'.

(Bussgedicht?) Cerne Bl. 61/62 gibt ein ziemlich kurzes Bußgebet mit der Überschrift 'Oratio utilis'. Der Anfang scheint aus Zeilen zu 8 –⏑, dann zu 8⏑–. Ich drucke den Text nach Kuypers S. 122 und bezeichne mit [ ], was ich tilge; mit ⟨ ⟩, was ich zusetze, und mit ( ), was ich selbst bemerke:

Confitebor tibi, páter,
domine caeli et térrae,
omnia peccata méa,
quaecumque feci et géssi
omnibus diebus vítae [meae].
[domine] deus meus qui creásti [me].
Omnia peccata méa (nostra?)
[tu nosti] indulge et miserére. [quia peccavi tibi]
Peccavimus cum patribus
nostris, iniuste egimus,
iniquitatem fecimus.
Parce nobis, domine.
Ego patrem et filium
[et] spiritum sanctum unicum
dominum (deum?) nostrum confiteor.
Veniam peto ante te,
pius deus, pro omnibus
peccatis meis, quae commisi,
quia crimina agnosco. *etc.*

In der Abhandlung 'Drei Gothaer Rythmen' habe ich in diesen Nachrichten 1916 S. 665—667 nachgewiesen, daß der Verfasser des II. Rythmus theilweise wörtlich ausgenutzt hat eine dem Augustin zugeschriebene Oratio, welche beginnt: Deus iustitiae te deprecor. Dieselbe findet sich in Cerne Bl. 73^a—74^b = Kuypers S. 145—148 und im Codex Regius Bl. 47^b—49^a = Kuypers S. 222/3. Wie aber diese Literatur in den Köpfen der Geistlichen hin und her floß, mag das folgende Beispiel beweisen.

Cerne Bl. 62^a (Kuypers S. 123) enthält eine kleine Oratio sancta 'Domine deus meus confiteor tibi delicta mea'. Fast die Hälfte dieser Oratio ist aus jener Oratio Augustini entlehnt. Denn die Worte p. 123, 14 'miserere mei deus. ne me perire patiaris' bis p. 124, 1 'iacula non penetrent' finden sich aus *C* bei Kuypers 146, 14 und 147, 13—19 und aus dem Codex Regius p. 222 (Bl. 48^a und Bl. 48^b und 49^a). Und wiederum ist diese ganze Oratio von *C* Bl. 62^a = Kuypers p. 123, noch einmal, ohne daß Jemand es gemerkt hätte, wörtlich enthalten im Codex Regius Bl. 28^b Z. 4: 'domine deus meus confitebor tibi' bis zum Ende der Seite.

Cerne Bl. 62^b bringt ein rythmisches Kunststück der alten Iren, das ich schon in der 'Verskunst' (Nachrichten 1916 S. 607) erklärt habe. Die Zeile 8 _ ∪ haben sie nicht zu selbständigen Gedichten verwendet, wohl aber deren Abart 4 _ ∪ + 4 _ ∪ 'stabat mater dolorosa', indem sie durch auffälligen Reim diesen sinkenden Viersilbern einen recht seltenen Klang gaben: sancte sator suffragator. Darauf beschränken sich die beiden Kunststücke, die Blume, Anal. 51, 299 und 301 gedruckt hat: 'Sancte sator suffragator' und 'Christum peto Christum preco'. Dagegen Cerne Bl. 62^b bringt in 13 Viersilberpaaren eine neue Spielart. Denn 7 Viersilber sind durch ein einsilbiges Wort geschlossen; wenn nun das dreisilbige Anfangswort proparoxytonon ist, so bleibt der s i n k e n d e Schluß des Viersilbers: 'Heli Héli dóminè mi; díligàm te ínstruè me'; wenn aber dies Anfangswort paroxytonon ist, so wird die Schlußcadenz der Viersilber steigend: 'adiúro tè custódi mè' und 'custódi mè amántem tè'.

Die dann folgenden 6 Zeilen sind in ein echtes, altirisches Maß gebunden (4 _ ∪ + 7 ∪ _) und ziemlich stark gereimt:

Unitas (Unus?) triplex te deprecor merita,
ne inputas (inputes?) peccata praeterita.
Deus dele delicta praesentia,
pari modo multa imminentia.
Ut extinguas maligni ïacula,

ut sim sanus ⟨nunc⟩ hic et in secula.

Viersilbiges i'acula *ist bei den alten Iren nicht selten* 6 in futuro seculo *Hft.*

Cerne Bl. 79ᵇ = Kuypers S. 158/9 stehen die 8 ambrosianischen Strophen 'Sancte Petre apostole', welche Blume Anal. 51, 349/350 herausgegeben hat und ich Gothaer Rythmen (Nachrichten 1916 S. 652) besprochen habe. Str. 1, 3 fehlt 'servo' in *C.* Str. 3, 1/2 lautet 'Agnoscoque mea crimina deum peto ueniam', sodaß wohl mit Blume 'que' nach 'deo' umzustellen ist.

Cerne Bl. 81ᵃ/ᵇ = Kuypers S. 161/2 enthält 12 Strophen 'O Andreas sancte', deren jede 4 Kurzzeilen zu 6 — ◡ enthält. Zu den Reimkünsten, welche Blume Anal. 51, 317 und ich Verskunst (Nachrichten 1916 S. 617) genannt habe, ist noch hinzuzufügen, daß die Kurzzeilen in je 2 Langzeilen gebunden sind. Die Schlüsse der beiden Langzeilen, also je die 2. und 4. Kurzzeile, reimen zweisilbig mit vollem Reim oder mit Assonanz. Aber auch die Anfänge der beiden Langzeilen, also die 1. und 3. Kurzzeile jeder Strophe, sind nicht ganz reimlos, sondern der Anfang der 2. Langzeile, also die 3. Kurzzeile, reimt stets einsilbig mit dem Schlusse der beiden Langzeilen, also mit der 2. und mit der 4. Kurzzeile. So in Strophe 2. 3. 5. 6. 7. 8 und 11.

11 Eris civis clarus civitatis mirae,
regnabis cum rege regum sine fine. (irae, . . e, . . ine)
8 Tu verus piscator generis humani,
sagina cum leni evangelii clari. (ani, . . i, . . ari).

In den übrigen 5 Strophen reimt auch die 1. Kurzzeile wie die 3., also:

9 Tu virilis victor, tu fortis bellator,
tu meus adiutor, tu meus sanator (or, . . ator, . . or, . . ator).
Blume's 'senator' ist ein Druckfehler.

Darstellung der Apostel bei Christi Himmelfahrt.

Wir gelangen nun zu dem Gedichte, welches dem Inhalt nach das interessanteste, aber auch der Überlieferung nach das schwierigste dieser ganzen Sammlung ist.

C In der 5. Zeile der Rückseite des 85. Blattes des Book of Cerne (Kuypers S. 170) steht roth geschrieben der Titel: *ymnum de apostolis sanctis domini nostri Iesu Christi.* Mit dem Anfang *Luce uidet Christum quem Petrus nocte negauit* folgen 12 Distichen, von denen jedes einen anderen Apostel beschreibt.

F Dieses Gedicht ist schon 1564 gedruckt worden. Georg Fabricius Chemnicensis hat 1563/4 bei Oporinus in Basel herausgegeben 'Poetarum veterum ecclesiasticorum opera Christiana' und hat dem Textbande von 872 Spalten in 4⁰ als II. Band einen Commentarius beigegeben. Dieser, 144 Seiten groß, behandelt unter alphabetisch geordneten Schlagwörtern viele Stellen des I. Bandes. Da sagt nun Fabricius S. 10 unter *Apostoli*: 'De iis legi antiquum Epigramma Honorii Romani episcopi, quod e manuscripto huc adjiciam. agit autem de Christi ad coelos ascensu'. Es folgen die 12 Distichen. Einen frühern Druck oder eine frühere Erwähnung konnte ich nicht finden.

B (1589) Sacrae *Bibliothecae* sanctorum Patrum .. tomus VIII (divite christianorum *poematum* gaza instructissimus) per Margarinum de la Bigne, Paris. 1589, bringt Spalte 538 nach den Gedichten von und über Sedulius unser Gedicht mit der Überschrift: *D. Honorii I. P. Maximi de Apostolis, in Christi ad coelos ascensione obstupescentibus Epigramma.* Auf der nächsten Seite beginnen die Gedichte des Arator.

B (1654) Magna *Bibliotheca* veterum Patrum . . . in XVII tomos distributa. Tomus octavus. Paris. apud Joh. Billaine. 1654. S. 680 nach Sedulius und vor Arator steht wiederum unser Gedicht, genau mit derselben Überschrift, wie in der Sacra Bibliotheca [1]).

B (max) In der *Bibliotheca* maxima veterum Patrum, Lugduni Bat. seit 1677, ist vol. XII p. 215 unser Gedicht aufgenommen.

Gewiß ist der Text von *B* 1589 und 1659 aus *F* genommen und nur in V. 1, 9 und 12 durch Conjectur geändert. Der Text von *B* max. ist aus *B* 1589 oder *B* 1654 genommen und in 2 Versen (16 und 19) wohl nur durch Leichtsinn geändert. Aus *B* stammt der Abdruck in Migne's Patrologie 80, 483, den Vattasso, Initia patrum, citirt.

---

1) Wie der 8. Band der Sacra Bibliotheca Patrum von 1589, so enthält auch der 8. Band der Magna Bibliotheca Patrum nur Gedichte. Darunter enthält *B* 1589 den Venantius Fortunatus auf Spalte 779—970. *B* 1654 enthält, wie es scheint, genau dieselbe Sammlung, nur mit mehr am Rand notirten Varianten, auf S. 752—837. (Freilich beginnt dieser 8. Band der Magna Bibliotheca mit S. 461 = Qq). Leo erwähnt in seiner Ausgabe S. XIV/XV die Venetianer Ausgabe des Solanius von 1578, dann die Mainzer Ausgabe des Brower von 1603. Dann sagt er: 'Magnae bibliothecae veterum patrum vol. VIII pag. 752, Paris. 1644 (*statt* 1654?), continet vitam Martini et carminum libros (desinit in XI, 26, 10) ex codice non multum ab *R* diverso expressos, lectione ab editoribus passim correcta'. Zunächst müßte das Verhältniß des Druckes von 1654 zu dem von 1589 festgestellt werden.

Der Text beruht also auf dem Zeugniß von *C* und von *F*. Bis jetzt ist nur der Text von Fabricius benützt worden. Er scheint auch der echte zu sein in V. 11/12; 14; 15. Dagegen scheint *C* in V. 2 'cernit' und vielleicht V. 6 'destina' das Ursprüngliche erhalten zu haben.

Dies Verhältniß der Quellen ist zunächst wichtig, wenn wir nach dem Verfasser fragen. Das Book of Cerne nennt keinen Namen. Fabricius sagt, in seinem Manuscript habe er gefunden 'antiquum epigramma Honorii Romani episcopi', woraus die Bibliotheca Patrum wohl mit Recht gemacht hat: Honorii I pontificis maximi (625—638). Einige Distichen von ihm finden sich unter einem Mosaik in der Apsis der Kirche S. Agnes fuori le mura (bei De Rossi, Musaici Cristiani delle chiese di Roma, tav. 18).

(Inhalt) Nach Fabricius handelt das Gedicht 'de Christi ad coelos ascensu'. Die Bibliotheca Patrum hat mit Recht zugesetzt: 'de Apostolis in Christi ad coelos ascensione obstupescentibus'. M. Manitius, Geschichte der christlich-lateinischen Poesie bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts (1891) 395, bespricht das Gedicht und schließt: 'Jeder Apostel erhält ein Distichon. Da sich nun die Überschrift *Epigramma* findet und Vers 19 mit *Hic* beginnt, so stehe ich nicht an, das Gedicht für den erklärenden Text eines Bildes zu halten, auf welchem Christi Himmelfahrt und die Jünger in den verschiedenen Situationen dargestellt waren. Die Kürze der Darstellung sowie der ganze Ton des Gedichtes dürfte ebenfalls für diese Auffassung sprechen'.

Diese Erklärung des Gedichtes ist unzweifelhaft richtig. Sie ist aber wichtig, erstlich für den Text des Gedichtes selbst. Denn so wird ohne Weiteres klar V. 9 'vocat sine voce Philippus' und ohne Weiteres wird in V. 2 klar, daß *cernit* dominum pergere ad astra suum (*C*) richtig, dagegen *cecinit* (*FB*) falsch ist. Mißtrauisch wird man hier gegen jedes Perfectum, da eigentlich kein Perfectum historicum hier vorkommen darf.

Wichtiger aber ist die richtige Erklärung dieses Gedichtes für die Kunstgeschichte. Da der Pabst Honorius 638 gestorben ist, so ist hier ein Bild der Himmelfahrt geschildert, das noch zu den altchristlichen Bildwerken gerechnet werden kann. Das Merkwürdige an diesem Bildwerk ist die große Sorgfalt, die der Künstler offenbar auf die Unterscheidung und Charakterisierung der 12 Apostel verwendet hat. In Stein ist eingehende Charakterisirung der Haltung und der Gesichtszüge schwieriger und deßwegen war das beschriebene Kunstwerk wohl nicht eine große Marmortafel, sondern ein Gemälde und zwar nach der Liebhaberei jener Jahr-

hunderte wohl ein Mosaikgemälde. Die altchristliche Kunst verwendete gern die Reihe der Apostel. Besonders für gekrümmte Wandflächen von Absiden oder Kuppeln war die Darstellung der Himmelfahrt ein geeigneter Stoff.

Auffallend ist hier hauptsächlich, daß Christus nicht erwähnt wird. Er muß eigentlich sichtbar sein. Freilich V. 19 'migrasse' und noch mehr 20/21 'portae coeli defixus inhaeret' und 'abisse' geben die Möglichkeit der Vorstellung, daß Christus eben schon im Himmel verschwunden ist oder daß von ihm in der Wolke nur noch die Füße sichtbar sind. Bei der Himmelfahrt ist sonst meistens Maria gegenwärtig; hier nicht. Die Apostel sind die im ersten Kapitel der Apostelgeschichte V. 13 genannten elf, deren Namen ich die Zahlen nach unseren Distichen vorsetze: (1) Petrus et (4) Joannes, (3) Jacobus et (2) Andreas, (5) Philippus et (7) Thomas, (6) Bartholomaeus et (8) Matthaeus, (9) Jacobus Alphaei et (10) Simon Zelotes et (12) Judas Jacobi. Hiezu kommt als 11. der nachgewählte Matthias (Act. 1, 25 cecidit sors super Matthiam et annumeratus est cum undecim apostolis).

Natürlich sind die meisten Apostel erschrocken oder sehr erstaunt. Außerdem scheint verschiedenen Aposteln besondere Haltung zugeschrieben zu werden, die ich bei den einzelnen Distichen besprechen will. Aber ich habe nicht erkennen können, daß durch Alter, Bartlosigkeit, Stehen, Sitzen, Laufen usw die 12 Gestalten in bestimmte Gruppen geschieden wären.

Jedenfalls mußte der Künstler es verstanden haben, die einzelnen Apostel (denen wohl die Namen beigesetzt waren) lebendig zu unterscheiden, so daß unser Dichter veranlaßt werden konnte, diese Charakterisirungen durch seine Verse auszudrücken. Diese lebendige Charakterisierung ist für die altchristliche Kunst (wir dürfen wohl sagen: Roms) merkwürdig und sie verdient es, von den Kunsthistorikern beachtet zu werden. Johannes Ficker hat 'die Darstellung der Apostel in der altchristlichen Kunst' 1887 (Beiträge zur Kunstgeschichte, neue Folge V) eingehend besprochen; allein weder hier, noch in seinem Aufsatze über 'Die Bedeutung der altchristlichen Dichtungen für die Bildwerke' in den 'Gesammelten Studien zur Kunstgeschichte' (Leipzig 1885 S. 18) kennt er diese Dichtung.

1 Luce videt Christum *Petrus*, quem nocte negavit,
et cernit dominum pergere ad astra suum.

C und *F* haben: quem Petrus; B: 'Petrus quem', was wohl nur eine Conjectur ist, aber eine nothwendige. Dann hat *C*: 'cernit', dagegen *F* und

B: cecinit. Petrus sieht erstens jetzt seinen Herrn im Lichtglanz und zwar sieht er ihn in den Himmel eingehen. Diese Anreihung ist kunstlos, aber durchaus möglich. Dagegen 'cecinit' ist wohl nur eine zwar alte, aber bedenkliche Correctur. In die Schilderung des Bildes paßt nicht das erzählende Perfect. Manitius S. 394: 'Petrus erhebt seine Stimme zum Lobgesang', nach *F* und *B*, aber unrichtig. Aber sieht Petrus den ganzen schwebenden Körper oder nur noch die Füße, während der Körper schon von den Wolken des Himmels verhüllt ist?

3 Territus *Andreas* orat: Miserere, magister!
in regnum patris collige discipulum!

So *CFB*. Andreas ist erschrocken; zugleich drückt seine Haltung die Bitte aus: 'Meister, nimm deinen Jünger mit dir in das himmlische Reich!' Das will wohl auch Manitius S. 394 sagen: 'Andreas bittet, daß ihm dasselbe widerfahren möge'. Collige: nimm mit! vgl. Math. 25, 25 hospes eram, et collegistis me.

5 *Jacobus* expavit, hominem per nubila ferri.
C: 6 subponit scapulas destina nota deo.
FB: 6 supponit scapulas, dat pia vota deo.

5 Jacobus expavit *FB*, expavit Jacobus *C*; auch in V. 17 ist gemessen 'Jăcōbŭs Alphaei', nicht 'Jăcŏbus'.

In V. 6 gehen die Handschriften stark auseinander. Die sichern Worte 'subponit scapulas' scheinen anzudeuten, daß Jacobus beim Anblick des durch die Luft fliegenden Menschen sich zusammenduckt. Die Worte 'dat pia vota deo' geben nur den oberflächlichen Sinn, welchen Manitius S. 394 dem ganzen Distichon gibt: 'Jakobus wendet sich erschreckt zum Gebet'. *Destina* bezeichnet eine Stütze; so wird Atlas 'destina caeli' und der Feldherr Thomas 'Libycae nutantis destina terrae' genannt. Könnte so hier 'destina nota deo' (*C*) andeuten, daß Jacobus sich zusammenduckt, damit etwa der dahin fahrende Christus auf ihm landen könne? 'nota' würde dann andeuten, daß der Leib eines wohl bekannten Menschen die Stütze bilde. Ist diese Lesart 'destina' die richtige und ursprüngliche, dann ist der Text von *F* hier stark abgeändert und verwässert.

7 Haeret ab aspectu tremulus per membra *Johannes*
et turbatus adhuc sic stetit, ut placeat.

heret *C* Manitius: 'Johannes bleibt starr vor Erstaunen'. stetit = ἕστηκε, nicht ἕστη. Der Evangelist Johannes wurde oft als Greis dargestellt; dagegen der Apostel und Lieblingsschüler Christi oft als schöner Jüngling. Trotz des Ausdrucks des Schreckens macht daher seine Gestalt einen wohlgefälligen Eindruck.

9 Quin sequimur te, Christe! vocat sine voce *Philippus*
C: 10 isto proiectus ego liberet inplicitus.
FB: 10 num proiectus ego liber et implicitus.

9 Quin *B*: Quem *C* und *F*; 'quin' ist nur Correctur; doch eine nothwendige. Philippus drückt durch eine heftige Bewegung aus, daß er Christus nacheilen will. 'vocat sine voce' ist bei der Schilderung des Bildes eine glückliche Wendung. Manitius S. 394: 'Philippus ruft aus: Warum folgen wir dir nicht?'

10 Istō prōiectus (*C*) ist schon metrisch unmöglich; aber auch den Text von *FB* kann ich nicht verstehen. Oder darf man dieser Zeit die halbbarbarische Satzfügung zutrauen, daß 'ego liber' Subject ist und 'proiectus et inplicitus' Prädicat = 'Wohlauf, Christo nach! Bin denn beim freien Gebrauch meiner Glieder ich etwa zu Boden geschlagen und mit Fesseln gebunden?'

11 *Bartholomaee* pedes Christi pendere tremiscis
12 et vis, si capias, tendere posse manus.

So hat *F* und *B*. *C* dagegen hat den Text:

11 Bartholomeus reditum Christi perdere tremescit
es uult si capiat tendere posse manus.

Der Text von *C* ist metrisch und sachlich unmöglich. Dagegen der Text von *F* und *B* gibt einen genügenden Sinn. Manitius S. 394 erklärt: 'Bartholomaeus will die Füße des aufsteigenden Christus erfassen'. Aber auch, wenn wir deßhalb, weil die Gestalt Christi überhaupt nicht genannt und beschrieben wird, annehmen, daß am Himmel nur ein oder beide Füße des in einer Wolke verschwindenden Christus sichtbar waren — wie z. B. sonst über dem auffahrenden Christus sich eine Hand aus den Wolken ihm entgegenreckt —, selbst zu dieser Annahme paßt der Text von *F* und *B*: 'du mühst dich, im Stande zu sein, die Hände so weit auszustrecken usw.' Statt 'posse' hat *B*: pace. Das ist nur eine Conjectur von La Bigne und wie ich glaube, eine unrichtige.

CFB 13 *Thomas* ex toto nondum satiatus amore
C: 14 palpitat et palpat tangere membra latus.
FB: 14 se palpare putat vulnera membra latus.

Gesagt ist wohl, daß die Liebe des Thomas noch nicht gesättigt ist und daß er wie träumend seine Hände so erhebt, als ob er noch immer Christi Leib betaste. Diesen Sinn gibt der Text von *F* und *B* und diesen will wohl auch Manitius (S. 394): 'Thomas glaubt immer noch, daß er seine Finger in die Wundmale lege'. Der Text von *C* ist mir unverständlich.

C: 15 *Matheus* interpres habuit correptus in ipso
C: 16 et timor inuasit dicere verba senem.
FB: 15 Mattheus muto similis, per scripta locutus.
FB: 16 nam timor invasit, nota tacere senem.

In V. 16 bringt die Bibliotheca maxima patrum Lugd. XII p. 215 'silere' statt tacere: wohl nur ein Schreibfehler.

Manitius erklärt den Text von *F* und *B*: 'Matthäus scheint Buchstaben mit der Hand zu malen; denn die Sprache hat ihn verlassen'. Der Text von *FB* scheint allerdings zu besagen, daß Matthaeus hier dargestellt war, wie er sein Evangelium schrieb. Der Text von *C* ist zunächst sinnlos. Sollte statt 'habuit' zu schreiben sein 'tacuit', so daß dieselbe Sache, der schreibende Evangelist, auch hier geschildert würde: 'der dolmetschende Matthaeus ist verstummt, in sich zusammengekauert; denn der Alte fürchtet sich zu sprechen'? 'interpres' deutet vielleicht darauf, daß Matthaeus sein Evangelium in aramaeischer Sprache verfaßt haben soll. Es wäre merkwürdig, wenn hier wirklich zwei parallele Textfassungen vorlägen. Vielleicht wäre V. 6 'destina nota deo' und 'dat pia vota deo' zu vergleichen.

17 *Jacobus Alphaei* pallet sine morte sepultus
dans comites oculos, reddere quod potuit.

So haben *C* (Alphei) wie *F* und *B*. Also scheint ein sicherer Text vorzuliegen. Manitius erklärt: 'Jakobus, des Alphaeus Sohn, ist mit starren Augen einem Toten gleich in den Anblick versunken'. Ich kann kaum eine Erklärung finden. Unser Ausdruck 'Leichenblässe' kann uns dem Verständniß des Hexameters näher führen. 'pallet sine morte sepultus' deutet wohl darauf, daß dieser Apostel ohnmächtig leichenblaß ausgestreckt da liegt. Dem könnte dann der Pentameter sich anschließen, mit dem Sinne: indem er jedoch seine Augen Christo nachsendet, da er, sonst wie ein Toter regungslos, wenigstens bereits die Augen wieder öffnet und ihren gewohnten Dienst verrichten läßt. Da läge es freilich nahe, 'quos' (statt 'quod eos') zu schreiben.

19 Hic stupet adtonitus *Simon* migrasse tonantem
et fugit affectans fulgura velle pati.

C hat 'aduectans'; die Bibliotheca max. Patrum Lugd. XII, 215 hat 'sonantem' statt tonantem: wohl nur ein Schreibfehler. Manitius erklärt: 'Simon fürchtet sich und flieht, um den Blitzen zu entgehn', mit der Note, 'Jedenfalls muß es heißen 'fulgura *nolle* pati', für 'velle''. 'Nolle' verschlechtert eher den Sinn. Vielleicht drückt die Geberde des Simon einerseits höchstes Erstaunen aus, anderseits Trotz gegen jede Gefahr. Das Perfect 'migrasse' paßt besonders, wenn nicht mehr die ganze Gestalt Christi zu sehen ist.

21 *Mathias* portae caeli defixus inhaeret,
omnia cum Christo teste abiisse putans.

21 so *FB*: 'in portam' und 'inheret' hat *C* 22 so *FB*: testis abisse *C* Manitius erklärt: 'Mathias blickt nach der Himmelspforte, da er mit Christi Weggang alles für verloren hält'. M. starrt nach der Wolke, durch die Christi Gestalt verschwunden ist, da alles Irdische ohne Christi Anwesenheit für ihn werthlos geworden ist. 'testis' oder 'putans' wäre möglich; beide Wörter zusammen gehen nicht. 'teste' = 'praesente' ist erträglich. Auch diese Worte sind verträglich mit der Vorstellung, daß in der Wolke noch Christi Fuß oder Füße zu sehen waren.

23 *Judas* e cunctis corpus sine fronte levatus
conspicit occisum vivere in orbe deum.

So *F* und *B*. Dagegen *C*: Judas *et unctis* c. s. fr. *demonstrat* (24) *et uidet* occ. viv. in o. d.

Manitius sucht zu erklären: 'Judas (Jacobi oder Thaddaeus) endlich erschaut das Leben des getöteten Gottes in der Welt'. 'et unctis' und 'demonstrat' sind schon metrisch falsch. 'Corpus sine fronte' bezeichnet vielleicht einen von hinten gesehenen Körper. Gerade am Ende der Apostelreihe konnte Einer, der einzige in der ganzen Schaar, über die andern erhoben, von rückwärts dargestellt sein. In V. 24 gehört wohl 'in orbe' durchaus zu 'occisum', nicht zu 'vivere'. Aber wie konnte der Künstler es darstellen, daß in erhöhter Stellung ein abgewendeter Apostel Christo in seine himmlische Herrlichkeit nachblicken konnte?

Cerne Bl. 86ᵃ = Kuypers S. 171 schließt sich an die Hexameter über das Bild von Christi Himmelfahrt 'Ymnum pro peccatis: Pro peccatis amare', 12 reich gereimte rythmische Strophen, welche Blume Anal. 51, 351 gedruckt hat (6, 1 hat *C* 'lacrimae cedite', nicht 'cadite').

Cerne Bl. 86ᵇ = Kuypers S. 172 enthält die 16 ambrosianischen Strophen 'Domine deus Jesu', zu deren Ausgabe Blume Anal. 51, 172 noch eine zweite, eine londoner Handschrift benützte.

In Cerne Bl. 87ᵃ = Kuypers S. 173 schließen sich an die 14 Paare von Alexandrinern: 'Amici nobiles Christi sunt virgines'. Der Text ist reichlich verderbt. Da aber 'virgines' = 'casti', so sind die masculinen Formen richtig: 6, 3 qui; 9, 1 isti; 11, 4 iuncti und 13, 3 iuncti. Dann ist kein Grund zu ändern: 1, 4 'ipso' und 8, 2 in 'ore virginum'. 10, 3 hat *C* 'quod sol cum radis' und 12, 3 'triumpha nobiles'.

Hexameter Beda's.

Im Codex Regius endet eine große alphabetische Gebetsreihe mit dem Schlusse des 38. Blattes.

Die Vorderseite des 39. Blattes beginnt mit dem Distichon:

Me similem cineri ventoque umbraeque memento,
graminis utque decor sic mea vita fugit.

Solche Distichen folgen; im Ganzen sind's 20 Verse, so viel als gewöhnlich eine Seite in dieser Handschrift füllen. Die Rückseite des 39. Blattes ist wieder mit Distichen gefüllt und zwar wieder mit 20, beginnend:

Quam dilecta tui fulgent sacraria templi,
atria cuius amor flagrat ad alma meus.

Dann beginnt das 40. Blatt mit der Überschrift:

VERSUS CVÐ DE SCA TRINITATE.

Dann folgen die 14 Hexameter, welche schon Dreves aus dieser Hft copirt und in den Analecta hymnica XI, 1891, p. 11 veröffentlicht hat:

Mente canam domino grates laudesque rependens
pro cunctis, tribuit sacra quae mihi gratia Christi.

3 Credo deum patrem, verbo qui cuncta creavit,
qui genitor rerum mundum sub lege cohercet
5 et nulla sub lege manet; cui condere velle est,
quem frons nulla videt, sed totum conspicit ipse.
7 Credo deum Christum, passus qui cuncta novavit,
omnia pacificans unum qui fecit utraque;
9 qui deus et homo natura perfectus utraque
certa salus constat vitae spes unica terris,
11 qui regit aetherium princeps in principe regnum.
Credo deum pariter summum te, spiritus alme,
qui caelo veniens purgasti crimina mundi
14 multiplicique hominum replesti pectora dono.

V. 2 sacra quae mihi *Dreves*, quae sacra *Reg* 4 cohercet *Dreves*, cohercens *Reg* V. 8? 10 *vgl.* Beda bei Dreves Anal. 50, 115, 31: tete, spes unica vitae. 11 aeternum *Dreves*.

In der Überschrift hat eine neuere Hand Cud. mit 'cuiusdam' aufgelöst; doch ist es wahrscheinlich aufzulösen mit Cudberthi, es bezeichnet also als Dichter dieser Hexameter den **Cudberthus**; den Schüler und Freund des Beda. Das paßt hier durchaus.

Für die 20 Distichen, welche Bl. 39^a und 39^b füllen, ist die erste Frage, ob sie wirklich, wie F. E. Warren, The Antiphonary of Bangor II 101, sagt, nichts Anderes sind als: An elegiac poem of *forty* lines commencing with the lines: 'Me similem cineri'. Das ist ein Irrthum und ein seltsamer. Denn schon David Chasley in seinem Catalogue of the MSS of the Kings Library (1734) verzeichnet p. 20 als no 11 der Handschrift: 'Psalmus 84 etc. carmine elegiaco' und ebenso E. Maunde Thompson, Catalogue of ancient manuscripts II (Latin) 1884, pag. 61: no 21 f. 39^b Version of the 83^d (84th) Psalm in elegiac verse, beg. 'Quam dilecta tui'. Das ist offenbar das Richtige, was auch Walter de Gray Birch, An ancient manuscript, Appendix p. 108 (1889, Hampshire Record Society no 2) aufnahm.

Also mit Bl. 39^b des Codex-Regius beginnt ein neues, bis jetzt noch nicht verzeichnetes Gedicht, eine Paraphrase des 83 Psalmes: Quam dilecta tabernacula tua domine virtutum *usw.* Ich lasse dieses abgeschlossene und vollständige Gedicht zunächst hier folgen:

Quam dilecta tui fulgent sacraria templi,
atria cuius amor flagrat ad alma meus[1]).
3 Spiritus hoc meus, hoc ipsi laetantur et artus,

1) *ad cujus alma atria amor meus flagrat.*

viventem ut liceat mente videre deum.
5 Dulce tua redolet quod dextera condidit altar,[1]
turicremo purgans crimina cuncta lare.
7 Felices, habitant qui illius in aedibus aulae,
laus in saecla pios qua tua perpes alit.[2]
9 Cerneris inque Sion castis, deus alme deorum,
celsa tuo Solymae moenia sole replens.
11 Dulcior una dies caeli mihi fulget in aula
quam millena soli[3] florida saecla rosis.
13 His mallem fieri licet ultimus incola castris
quam lati trabeis mundi et honore frui.
15 Transit enim terrena, poli pax alma manebit,
vera ubi vita pios Christus in axe beat.
17 Da modo, summe, tui, genitor, mihi lumina verbi,
lux iter et lampet nunc tua, Christe, meum,
19 Ut tenebris mundi tete lucente fugatis
spiritus alta levet nos super astra tuus.[4]

Die Prosodie ist verletzt in V. 5 *Dulce tuă redolet.* Die metrische Form der Distichen ist noch rein; die Hexameter schließen mit einem zwei- oder dreisilbigen Wort, die Pentameter nur mit einem dreisilbigen. Mit Ausnahme von V. 18 tritt in jedem Pentameterschluß kräftige Sinnespause ein.

Wer ist der Dichter dieser Paraphrase des 83. Psalmes, welche fol. 39[b] des Codex Regius füllt? Das läßt sich ziemlich sicher festsetzen mit Hilfe der 10 Distichen, welche die Vorderseite des Blattes 39[a] füllen: Me similem cineri etc.

Beda's Oratio ad deum.

Die 10 Distichen auf Bl. 39[a] des Codex Regius 'Me similem cineri' bis 'ore melos' wurden von Warren, The Antiphonary of Bangor, 1895, II 101, und von Kuypers 1902 mit den 10 Distichen auf Bl. 39[b] 'Quam dilecta tui' als ein Gedicht von 20 Distichen

---

1) *dulce redolet altar, quod* . . .

2) so schreib ich; die Handschrift giebt: *laus qua tua perpes alit in saecula pios.* '*laus alit pios*' kann bedeuten; 'deine Lobpreisung beschäftigt und erhebt die Frommen'. Metrisch betrachtet kann aber *in saecla pios* wegen des Spondeus im zweiten Theil des Pentameters nicht stehen, wohl aber als Schluß des ersten; '*qua tua perpes alit*' bildet dann gut die zweite Hälfte!

3) *soli* gehört zu *saecla*.

4) V. 17—20: Die Hymnen schließen in der Regel mit dem Lob der Trinität; ebenso schließt der Dichter seine Umdichtung des Psalms.

angesehen und deßhalb auch das Initium 'Quam dilecta tui' unterschlagen und nur das Initium 'Me similem cineri' aufgenommen (Chevalier's Repertorium no 29576). Aber auch Chasley, Thompson und Birch, welche die Selbständigkeit der Psalmparaphrase erkannten, wußten mit den ersten 10 Distichen nichts anzufangen. Da konnte ich Hilfe bringen.

In den Göttinger Nachrichten habe ich 1912 S. 228—235 einige Verse behandelt, welche in der Handschrift in Orleans no 184 (161) s. IX S. 296 erhalten und daraus schon öfter gedruckt waren. Sie haben die Überschrift 'Oratio Bedae presbyteri' und bestehen 1) aus 13 verlotterten Hexametern, 2) aus 13 verlotterten Pentametern. Schiebt man die Pentameter zwischen die Hexameter, so ergeben sich 13 Distichen, deren Inhalt, wie ich Nachrichten 1912 S. 229 und Nachrichten 1916 S. 643/4 Note nachgewiesen habe, der Überschrift 'Oratio Bedae presbyteri (ad deum)' genau entspricht.

Ich gebe hier zunächst den Wortlaut der Handschrift 184 (161) von Orleans S. 296 (*O*) nach eigener Collation, wozu ich die Varianten der 3 Ausgaben (*edd*) notire; dabei bezeichnet *d*: Martene, Tractatus de antiqua ecclesiae disciplina (1706) 637; *r*: Martene, de antiquis ecclesiae ritibus III (1737) 670; *m*: Migne, Patrologia latina 101, 1397.

Oratio Bedae presbiteri.

O deus aeternae mundo spes unica vitae,
fida manens miseris solus in axe salus:
3 Da mihi suffragium in tanto discrimine firmum
et famulum a nece, rex magne, tuere tuum:
ne caro succumbat validis infirma tyrannis,
6 si sola innumeris obvia tela paret.

So lauten die ersten 6 Zeilen in der Hft von Orleans und in den 3 Drucken; nur hat V. 1 aeterne *edd.*

Aber V. 7 lautet in Orleans:

Me similem cineri ventoq̃ue ŭmbraeque memento

und V. 26: Dauit coque sacrum personet ore melos.

d. h. die 10 Distichen, welche im Codex Regius die Vorderseite von Bl. 39 füllen, sind gleich V. 7—26 der Oratio ad deum Beda's. Mit Bl. 39 beginnt die 3. Hand im Codex Regius zu schreiben. Es ist also möglich, daß zwischen Bl. 38 und 39 jetzt ein Blatt fehlt, das einst die ersten 6 Verse von Beda's Oratio enthielt. Jedenfalls trifft es sich sehr gut, daß wir für die etwas verwickelten Verse des Beda mit der festländischen, zunächst aus Fleury, weiterhin aus Regensburg stammenden Handschrift von

Orleans (*O*) die insulare Handschrift Royal MS. 2 A. XX (*R*) vergleichen können.

7 Me similem cineri ventoque umbraeque memento!
graminis utque decor sic mea vita fugit:
sed tua perpetuo pietas quae fulget ab aevo
eripiat semper fraudis ab ore tuum!
11 Tegmine qui carnis veniens vestitus ab alto
ancipiti chelydrum percutis ense ferum,
aerios caro quo posset devincere flatus
et vaga signifero vertere castra deo:
15 Proelia si fremitent, conclamet et hostica salpix
truxque cruenta citet miles in arma suos:
te duce fidentem facilis victoria ditet,
nexa tibi nullus pectora turbat hydros:
19 Liber ut a laqueis tete protegente profundis,
altithrone, merear lucis adire vias
et, rex magne, tui florere per edita templi
atque sacris superum celsus adesse choris!
23 Nam tua noster amor sitit atria dulce decusque
cernere glorificae laeta per arva domus,
audiat angelico dulces qua carmine laudes
Daviticoque sacrum personet ore melos.

9 tuae *edd* pietas *R ut coniecerat Meyer*, pietatis *O edd* 11 uestitus *R* (*M*), uestiũ *O*, vestitur *edd* 12 ferrum *d* 13 posset *RO*, possit? *Meyer* 14 vertere *R Meyer*, uetere *O edd* 14 castro *O* 15 conclamet *R Meyer*: condamet *O d*, condamnet *rm* 17 fidentem *R*, fidente *O edd* 17 *hinter* ditet *scheint eine andere Hand notirt zu haben:* ł a = uel a (ditat?) 18 nexat *d* 18 turbat *R O edd*, turbet? *Meyer* Liber at? *Meyer* 20 mercar *d* 21 aedita *R* 23 noster *R edd*, nostra *O* 24 glorifice *O*, glorificet *edd* carmine *R Meyer*, carmina *O edd* 26 Dauiticoque *R*, Dauit coque *O* (Davit quoque *edd*).

Beda ist der Dichter der Paraphrase des 83. Psalms des Codex Regius f. 39ᵇ.

Die Bl. 40ᵃ folgenden Hexameter sind von Cuð, d. h. von Beda's Freund und Schüler Cudberthus, gedichtet. Die Bl. 39ᵇ voran gehenden Distichen sind von Beda gedichtet. So spricht Alles dafür, daß auch die unmittelbar folgenden Distichen von demselben Beda gedichtet sind.

Früher wußte man nichts von derartigen Dichtungen Bedas. Aber nachdem Ludwig Traube darauf hingewiesen (Monumenta Germ., Auctores antiqu. XIV p. XVI), sind jetzt solche veröffentlicht. Blume, Analecta hymn. 50, 114 hat veröffentlicht 'Soli-

loquium venerabilis Bedae presbyteri de psalmo 41: 'Cervus ut ad fontes sitiens festinat aquarum', 46 Hexameter, in 4 Handschriften erhalten. Dann 'Carmen ven. Bedae presbyteri de psalmo 112; Laudate altithronum pueri, laudate tonantem', 12 Hex. ebenfalls in 4 Handschriften erhalten, zu denen als 5. Handschrift das Book of Cerne (ed. Kuypers p. 83) kommt, s. oben S. 598. In 2 Hften folgen noch 3 Hexameter, welche 3 Psalmverse paraphrasiren (Ps 3, 7; 66, 7 und 70, 23). Also paßt diese Paraphrase des 83. Psalms gut zur übrigen poetischen Thätigkeit Bedas; denn daran liegt Nichts, daß diese in Distichen, die beiden andern in Hexametern abgefaßt sind. Der Versbau und die bescheidene Alliteration in diesem Gedichte (vgl. 15 'Transit terrena, poli pax . .' 16 'vera ubi vita') paßt zu den übrigen Gedichten. Endlich auch die Ausdrucksweise. V. 6 altar purgans crimina turicremo *lare* (wo 'lare' offenbar für 'flamma' oder 'ignis' steht) ist bedaisch; s. Blume 50, 97; V. 8 'perpes' ist bei Beda beliebter Ersatz für 'perpetuus'. 'lampare' ist überhaupt ein seltenes Zeitwort, aber sonst intransitiv; Dagegen Beda gebraucht es transitiv: hier V. 18 'lux tua lampet iter meum'; ebenso aber in den Hymnen: 'creator lampavit orbem lumine' und 'sacrā gratiā omnes pios lampet'.

Wie die Oratio ad deum, so können auch die Psalmen-Paraphrasen ihren Platz gefunden haben in dem 'Liber hymnorum diverso metro sive rythmo', das Beda selbst im Verzeichniß seiner Schriften aufzählt, von dem wir aber sonst nichts Bestimmtes wissen.

Unter Alcuin's Dichtungen ist in den Poetae aevi Carolini I 324 folgende Inschrift gedruckt (aus einer unbekannten Quelle):

Quam dilecta, deus, mihi sunt tua templa, Sabaoth,
  virtutum dominus, rex meus atque deus.
Te, pater alme, meum cor, te caro quaerit ubique
  tuque deus vivus gaudia magna mihi.
Quique tuis tectis habitant, sunt valde beati
  et resonant laudes hi tibi perpetuas.
Hic mihi, quaeso, domum tribue, mitissime pastor,
  utque tuas laudes hic sine fine canam.

Diese Verse umschreiben den 83. Psalm, wie die obigen Distichen Beda's; aber Beda's Umdichtung scheint dem Alcuin oder, wer der Dichter war, nicht bekannt gewesen zu sein.

Regius fol. 33^b ist von der ersten Hand mit 9 Zeilen eines Gebetes beschrieben. Dann hat eine andere, aber gleichzeitige

Hand weitere 8 Zeilen geschrieben, so daß die 2., 4., 6. und 8. Zeile mit rother Farbe geschrieben sind:

Dextera nos salvós conservit in aevum.
2 Dextera nos Christi infesto defendat ab hoste.
Dextera nos domine tueatur tempore in omni.
4 Te deus omnipotens verbis laudamus et actis.
Te deus omnipotens animo celebramus et ore.
6 Te deus omnipotens semper benedicimus omnes.
Iésus ómnipoténs deus ádiuva mé sine fine,
8 Qui vivis et regnas in saecula saeculorum. Amen.

Warren (Antiphonary of Bangor II 100) in seiner Beschreibung des Codex Regius sagt: ‘A poem in eight rude hexameter lines commencing ‘Dextera nos salvos conservit in aeuum’; some word, such as ‘semper’, has been left out in this line’. Darnach hat Chevalier, Repertorium hymnol. die 8 Hexameter unter no 25470 verzeichnet mit ‘D. n. salvos [semper] conservet in aevum’. Doch zunächst ist im 1. Vers ‘domini’ zu ergänzen nach Cerne 51[b] (oben S. 599):

Dextera me domini conservet semper in aevum.
Gratia me Christi iugiter defendat ab hoste.

Dann haben wir hier nicht eine Benediction von 8 Hexametern vor uns, sondern drei verschiedene. Die drei Hexameter der ersten Benediction beginnen mit ‘Dextera’ (V. 3 schreibe ‘domini’); die 3 Hexameter der zweiten beginnen mit ‘Te deus’; die dritte besteht aus dem einzelnen Vers ‘Jesus’ etc. Dann folgt die beliebte Schlußformel.

Oratio Moucani.

Nach einem Bitt- und Bußgebet beginnt in der zweiten Zeile des 42. Blattes ein ähnliches Stück, mit der Überschrift: Ora' moucani (d. h. Oratio Moucani). Deum patrem deum filium deum deprecor. Spiritum sanctum; s. Kuypers p. 219 u. 220. Es zerfällt in 9 Abschnitte oder Gebete. Der 1. schließt mit: eloe sabaoth. ia. adonai eli eli. laba. sabacthani. Die andern schließen mit ‘eloe sabaoth’ oder ‘eloe’ allein; der 9. schließt im Anfang von Bl. 45 genau so wie der erste.

Aus rythmischen Gründen interessirt mich das Stück. ‘Moucani’ enthält natürlich den Namen des Verfassers. Ich hielt ihn für irisch, fand ihn aber nicht genannt. So frug ich bei Thurneysen an. Er antwortete: ‘Moucan(us) ist kein irischer Heiliger, sondern ein britannischer, wohl kymrischer (walisischer). Bei J.

Loth, les Noms des Saints Bretons, 1910, p. 89/90 findet sich Folgendes: Die neukymrische Form Meugan lebt in den Ortsnamen *Llan-feugan* (Brecknockshire); *Capel Meugan* en Anglesey (Rees, Essay 269) fort. 'Le *Meugan* gallois peut être par composition, pour un plus ancien Maucan en passant par *Moucan*. La vie de saint Dewi mentionne un monasterium Maucanni (Rees, Lives 117). Vorher: Maugan (saint): ancien évêché de Saint-Malo. Comme c'est en pays de langue française, et que le nom est ecrit de façon diverse, il est possible que Maugan soit pour *Malcan* ou *Malcant*, nom parfaitement brittonique. Nous avons sûrement *Mawgan* ou *Mougan* dans le *Lomogan* de S[te]-Sève (Côtes du Nord) Bretagne.' Das Gebet war, so viel ich sehe, den Keltologen bis jetzt nicht bekannt'.

Wie den Namen des Verfassers, so vermochte ich auch das oder die Gebete sonst nicht zu finden. Der Verfasser ist wohl nach der Gewohnheit jener Jahrhunderte zum Heiligen avancirt. Die Gebete bieten durch ihre Form einiges Interesse. Sie sind inhaltlich großentheils ein Mosaik von Stellen der Vulgata; aber sie sind durchaus in Reimprosa geschrieben. Deren Geschichte ist aber noch nicht ganz klar. Hier reimt nur die letzte Silbe und zwar in Reimpaaren. Hie und da finden sich Zeilen ohne Reim. Die Silbenzahl der Reimzeilen ist oft die gleiche, oft um einige Silben verschieden.

Es schien mir wünschenswerth, daß einige Proben dieses Stückes veröffentlicht würden, und ich habe dazu no 1, 4, 6 und 7 ausgearbeitet. Die Reimzeilen habe ich abgesetzt, sie mit Reihenzahlen versehen und die Silbenzahl notirt. Wo Reim fehlt, habe ich * gesetzt. Der benutzte Bibeltext ist die Vulgata gewesen. In der Hft steht nur eine Anzahl Punkte als Interpunction. Ich habe da, wo sie in der Hft stehen, den folgenden Anfangsbuchstaben groß setzen lassen, aber nur in no 1 und no 4. no 6 und 7 habe ich nach unserer Art setzen lassen.

Oratio Moucani. no 1.

1 Deum patrem, deum filium, (9)
2 deum deprecor Spiritum sanctum; (10)
3 cuius magnitudo inmensa (9)
4 giro conplectitur universa, (10)
5 Trinum in personis, (6)* 6 et unum in natura, (7)*
7 Simplum et trinum; (5)*
8 terram super limphas ponderantem, (10)
9 Aethram cum astris suspendentem, (9)

10 Mihi ut propitius peccatori fiat, (13)
11 Qui omnes impios pie iustificat; (12)
12 vivit vivens continue. Fiat.
13 deus benedictus in saecula amen. fiat. fiat.
Eloe. sabaoth. ia. adonai.
eli eli. laba. sabacthani.

Hier sind keine Vulgatastellen verwendet; höchstens vgl. zu 11: Prov. 17, 15 qui iustificat impium; zum Refrain vgl. Matth. 27, 46 Eli, Eli, lamma sabacthani = Marc. 15, 34

No 4 (Bl. 42ᵇ Ende = Kuypers p. 219).

1 Pater peccavi in caelum et coram te. (12)
2 miserere mei et exaudi me. (11)
3 Jam non sum dignus vocari filius tuus. (13)
4 Jn adiutorium meum intende deus. (13)
5 Fac me sicut unum de mercenariis tuis. (15)
6 Ignosce et parce peccatis meis. (11)
7 Quia valde esurio tibi. (10)
8 Dele impietatem peccati mei. (12)
9 Propitius esto mihi domine peccatori. (15)
10 Erue animam meam de manu inferni. (14)
11 Memento mei domine in tuo regno. (13)
12 Eripe me de peccati luto. (10)
13 Et spiritum sanctum tuum ne auferas a me. (14)
14 Neque in furore tuo corripias me. (13)
15 Ad te confugio patrem piissimum. (12)
16 non habens praeter te refugium. (10)
17 Solent et ad patres fugere nati. (11)
18 licet post vulnera vel verberati. (11)
19 Pone me iuxta te, domine deus virtutum. (14)
20 quia cognosco peccatum. (8)
21 Domine deus, virtus salutis meae. (12)
22 ne derelinquas me usquequaque. (10) Eloe.

Hier ist eine Menge Vulgatastellen verwendet, am auffälligsten im Anfange. Die beiden für reuige Sünder so geeigneten (vgl. Cod. Reg. Bl. 25ᵃ. Oratio milite in templo) Verse des verlorenen Sohnes (Lucas 15, 18 'pater, peccavi in coelum, et coram te' und 19 'Jam non sum dignus vocari filius tuus; fac me sicut unum de mercenariis tuis') sind hier zerschnitten zu den Reimzeilen 1, 3 und 5 durch 2 ganz andere. Z. 2 = Ps. 26, 7 miserere mei et exaudi me, und Z. 4 = Ps. 69, 2 deus in adiutorium meum intende (*vgl.* 37, 22). 6: Job 14, 16 parce peccatis meis. 8: Ps. 31, 5 remisisti impietatem peccati mei. 9: Luc. 18, 13 deus propitius esto mihi peccatori. 10: Ps. 88, 49 eruet animam suam de manu inferni. 11: Luc.

23, 42 domine, memento mei, cum veneris in regnum tuum. 12: Ps. 68, 15 eripe me de luto. 13: Ps. 50, 13 et spiritum sanctum tuum ne auferas a me. 14 wiederum ein seltsamer Fall! Ps. 6, 1 ist gleich 37, 1. Sabatier verzeichnet als Text der Vulgata 'ne in furore tuo arguas me neque in ira tua corripias me' in beiden Stellen und als Text Hebr. in 6, 1. Dagegen 'ne in ira tua arguas me, neque in furore tuo corripias me' als versio antiqua 6, 1 und Hebr. in 37, 1. 19: Job 17, 3 pone me iuxta te. 20: II Reg. 19, 20 agnosco enim servus tuus peccatum meum. 21: Ps. 139, 8 domine, domine, virtus salutis meae. 22: Ps. 118, 8 non derelinquas (me) usquequaque.

no 6 (Bl. 43b = Kuypers S. 220).

1 Osanna rex Nazarene! (8)
2 meo ex ore laudem perfice! (10)
3 quia tacui, inveteraverunt (11)
4 peccata mea et praevaluerunt. (11)
5 alieni in me insurrexerunt (11)
6 et portae mortis concluserunt. (9)
7 supergressi sunt caput meum delicta mea (14)
8 et anima mea est incurvata. (11)
9 conturbaverunt me (6)*
10 dolores mortis (5)*
11 et torrentes iniquitatis (9)*
12 suffocaverunt me. (6)*
13 quare me dereliquisti? (8)
14 longe a salute mea. deus meus converte mihi (17).
Eloe. sabaoth.

2: Ps. 8, 3 ex ore infantium . . perfecisti laudem. 3: Ps. 31, 3 quoniam tacui, inveteraverunt. 5: Ps. 53, 15 alieni adversum (in) me insurrexerunt. 7: supergressa *corr.* Ps. 37, 5 iniquitates meae supergressae sunt caput meum. 8: Ps. 56, 7 incurvaverunt animam meam. 9. 10. 11: Ps. 17, 5 circumdederunt me dolores mortis, et torrentes iniquitatis conturbaverunt me. Dolores inferni circumdederunt me. Vielleicht ist bei Moucan umzustellen: et suffocaverunt me torrentes iniquitatis. 13, 14: Ps. 21, 2 quare me dereliquisti? longe a salute mea verba delictorum meorum.

no 7 (Bl. 43b = Kuypers p. 220).

1 Erue a framea animam meam, (12)
2 et de manu canis solve eam. (10)
3 Miserere mei, deus, miserere mihi. (14)
4 parce, omnipotens, quia peccavi. (11)
5 paenitentem ex corde suscipe. (10)
6 pauperem de stercore erige. (10)
7 Si iniquitates meas observaberis, (13)

8 sicut cera liquefiam a facie ignis. (14)
9 plumbi pondere praegravata, (9)
10 velut arena peccata mea. (10)
11 Verbum dei mei semen (8)
12 suffocat in me spinarum noxium gramen.
Eloe. sabaoth.

1: Ps 21, 20 erue a framea deus animam meam et de manu canis unicam meam 3: Ps 56, 2 miserere mei, deus, miserere mei. 6: Ps 112, 7 de stercore erigens pauperem 7: Ps 129, 3 si iniquitates observaveris. 8: Ps 67, 3 sicut fluit cera a facie ignis, sic pereant peccatores a facie dei. 11 und 12 sind gebildet mit Hilfe von Matth. 13, 7; Marc. 4, 7 und Luc. 8, 7 'spinae seminata suffocant' und (Luc. 8, 11) 'semen est verbum dei.

Die Handschrift Royal 2 A. XX nennt auf Bl. 46[b] eine Anzahl himmlischer Wesen und biblischer Personen, welche den Betenden bei Gott durch ihre Fürsprache empfehlen sollen: Ordines angelorum archangelorum iustos cherubin sanctam pulso. Intercessores thronos principatus et seraphin potestates dominationes vos invoco virtutes. Abel iustus et Noe . . intercedant pro me. etc. Hier ist vielleicht zu interpungieren: pulso intercessores. Thronos etc. = vos invoco virtutes.

Den ausgeschriebenen Worten geht in der Handschrift folgender Text voran: Te deprecor pater sancte ut digneris me saluare et non sinas interire in peccato et crimine. Christe cruci defixus per quam liberasti adiuua me ac defende magni factor seculi. Septiformis spiritus lucis largitor spendidae(!) qui es fons luminis. Trinitatis totius esto inluminator meae magnus animae. Trinitas et unitas deitatis diuinitatis defendat me inmensitas magni regis et potestas.

Dieser Text ist zusammen gebunden durch die Ausdrücke: pater sancte . . digneris me salvare; Christe . . adiuva me; spiritus . . esto inluminator meae animae. trinitas . . defendat me. Der Inhalt aller Glieder ist also gleichartig; aber sehr ungleich ist ihre Form. Denn während im Anfang Versform und Reim sicher erhalten sind, werden sie nachher immer unkenntlicher.

Te deprecor, pater sancte,
ut digneris me salvare
et non sinas interire
4 in peccato et crimine.

Also 4 rythmische Achtsilber, von denen mit irischer Freiheit 3 sinkend, 1 steigend geschlossen ist. Sicher ist der einsilbige Reim auf e; unsicher ist die zweisilbige Assonanz: ante : are; ire : ine. Die zweite an Christus gerichtete Strophe ist schon recht mangelhaft:

5 Christe, cruci defixus,
per quam ⟨mundum⟩ liberasti,
adiuva me ac defende,
8 magni factor seculi.

Hier ist die Silbenzahl von 3 Versen unrichtig; noch schlimmer steht es um den Reim. Z. 1 Christe, *tu* defixus cruci? Z. 4 magni *creator* seculi?

Weiterhin sprach die 3. Strophe den h. Geist an, die 4. die Trinität. Der Schluß dieser 4. Strophe ist sicher, der Anfang sehr unsicher. Vielleicht so:

13 Divinitatis trinitas
et deitatis unitas,
defendat me inmensitas
16 magni regis et potestas.

Für die an den h. Geist gerichtete 3. Strophe (32 Silben) bleiben hier volle 42 Silben. Hier scheint also nicht nur geändert, sondern besonders zugesetzt worden zu sein.

Die Worte 'Lucis largitor splendide' oder 'splendidae' finden sich sonst als der Anfang eines alten Hymnus (s. Analecta 51, 9); 'trinitatis' scheint aus der 4. Strophe sich hierher verirrt zu haben. Die übrigen Worte 'Septiformis spiritus, qui es fons luminis totius, esto inluminator meae magnus animae' ergeben das richtige, sachliche Gerippe der dritten Strophe. Die Form des Ausdrucks vermochte ich nicht wieder zu erkennen. (Sept. spiritus | et luminis fons totius, | inluminator tu meae | esto benignus animae?).

Diesen letzten Beitrag Wilhelm Meyers hat Herr Dr. phil. Bruno Crome für den Druck hergerichtet und korrigiert.

Geʿez-Studien.

Von

Enno Littmann.

Vorgelegt in der Sitzung vom 3. Februar 1917.

I.

Psalm 1—12 und Marcus-Evangelium Kap. 1—5 in Urtext und Umschrift.

Die Geʿez-Studien, von denen hier der I. Teil veröffentlicht wird, sollen mehrere Mitteilungen umfassen: 1) den äthiopischen Text von Psalm 1—12 und von Marcus-Evangelium Kap. 1—5 in Urtext und phonetischer Umschreibung; 2) eine phonetische Umschreibung der Tabellen im Anhang zu Dillmann's Grammatik der äthiopischen Sprache; 3) vergleichende Studien über Lautlehre und Formenlehre des Äthiopischen nach der überlieferten Aussprache; 4) ein Verzeichnis der in Teil I—III vorkommenden Wörter. Während Teil I des rascheren Verständnisses wegen Urtext und Umschrift enthält, werden in Teil II und III die äthiopischen Wörter nur in Umschrift gegeben werden; in Teil IV werden natürlich die äthiopischen Wortstämme nach dem Alphabet in Urschrift aufgeführt werden, die dazu gehörigen Formen jedoch in Umschrift.

Als ich im Jahre 1906 eines Tages mit dem damaligen Herrscher von Nordabessinien, dem Dăǧazmāč Gabra-Sellāsē, sowie einer großen Anzahl von Priestern vor der Kathedrale von Aksum, der heiligsten Stätte der abessinischen Christenheit, stand, sah ich eine späte äthiopische Inschrift über den Eingängen zu der Kirche. Ich las sie vor und sprach dabei die Laute, namentlich die sogenannten Gutturale[1]), so aus, wie sie ursprünglich gelautet haben

1) D. s. die eigentlichen Laryngale ʾ, ʿ, *h*, *ḥ* und das velare *ḫ*.

müssen und wie sie jetzt noch im Arabischen und in den nordabessinischen Dialekten gesprochen werden. Da hörte ich, wie einer der hinter mir stehenden Priester zu seinem Nebenmann sagte: „Der spricht wie ein Bauer!“ Die Bedeutung dieser Worte wurde mir erst später klar.

Während der Stunden, die in Aksum nicht durch meine anderen Arbeiten in Anspruch genommen waren, beschäftigte ich mich mit Studien über das Tigriña und über die traditionelle Aussprache des Geʿez. Für die letztere hatte ich einen gelehrten Priester namens Gabra-Mīkā'ēl Dabayū zum Lehrer. Dieser Priester stammte aus dem nördlichen Abessinien, seine Muttersprache war das Tigriña; aber er hatte mehrere Jahre in Gondar, der hohen Schule der abessinischen Gelehrten, „studiert“. Ich merkte sofort, daß er das Altäthiopische fast ganz nach amharischer Weise aussprach. Die Laute *h*, *ḥ*, *ḫ* fielen bei ihm in *h* zusammen; ʿ wurde wie ʾ gesprochen; *ē* und *ō* wurden meist mit einem kurzen Vorschlagsvokal ausgesprochen (ⁱ und ᵘ) u. s. w. Darauf hatte sich also die Bemerkung des Priesters bezogen, der mir bäuerische Aussprache nachsagte: im Tigriña, der Landessprache von Aksum, der Sprache des Volkes, werden *ḥ* und *ḫ* (dies aber nur als spirantisch gewordenes *k* nach Vokalen), ferner auch ʿ gesprochen; aber die Aussprache nach amharischer Weise gilt eben als feiner und gelehrter.

Gabra-Mīkā'ēl Dabayū diktierte mir die ersten 5 Kapitel des Marcus-Evangeliums, ferner die ersten 12 Psalmen, dann las er mir die Tabellen in Dillmann's Grammatik vor und machte mir noch einige Mitteilungen über das Alphabet sowie über grammatische Ausdrücke. Diese Arbeiten erstreckten sich über zwei Wochen, in denen einerseits ich mich nach meinen Freistunden richten mußte, andererseits aber auch mein Lehrer nur von Zeit zu Zeit zu mir kommen konnte. Ich mußte mich, da ich selbst die äthiopischen Texte nicht vor Augen hatte, allein auf mein Gehör verlassen. Dadurch sind manche Inkonsequenzen in meinem Manuskript entstanden, besonders auch deswegen weil mir eine nachträgliche Kontrolle leider nicht mehr möglich war. Hätte ich Zeit gehabt, nach Abschluß der ersten Niederschrift das Ganze sorgsam zu studieren, ein einheitliches System der Umschrift auf Grund dieses Studiums herzustellen, mir dann das Ganze noch einmal vorlesen zu lassen, womöglich von einem anderen Manne, so wäre vielleicht etwas wie der Anfang zu einer abessinischen „Masora“ daraus entstanden. Ich bin mir daher der Unzulänglichkeiten meiner Arbeit vollauf bewußt; glaube aber, zumal die Möglichkeit einer

Durchprüfung an Ort und Stelle jetzt in weite Ferne gerückt ist, durch Veröffentlichung und Verarbeitung des Materials, wie es ist, der Wissenschaft einen Dienst zu erweisen. Es sei von vorn herein betont, daß nicht nur meine Umschrift zu verschiedenen Zeiten etwas inkonsequent ausfiel, sondern auch mein abessinischer Lehrer in seiner Aussprache öfters schwankte.

Die Schwankungen in meiner Umschrift beziehen sich eigentlich nur auf die Wiedergabe der Laute *w* und *y*, ferner des sechsten Vokals (*ə*) und der eingeschobenen Hilfsvokale. Die Schwankungen in der Aussprache meines Lehrers beziehen sich hauptsächlich auf die Wiedergabe des በ, der Vokale *ē* und *ō*, sowie des *a* und *ā* und einzelner anderer Vokale bei Gutturalen, endlich einzelner Gutturale selbst. Bei den Verben *tawakkála* und *gassáṣa* habe ich einige Male die Verdoppelung des zweiten Radikals nicht notiert, ebenso bei denjenigen Formen der Substantiva *həg* und *gaṣ*, in denen sie erscheinen müßte; ich glaube, daß hier mein Lehrer wirklich ohne Verdoppelung gesprochen hat, aber ich will nicht bestreiten, daß ich mich vielleicht verhört haben kann. Bei der Herstellung der Texte für den Druck bin ich nun so verfahren, daß ich meine eigenen Inkonsequenzen in der Schreibung nach Möglichkeit ausgeglichen, die der Aussprache meines Lehrers aber beibehalten habe. Dies geschah, damit die an und für sich schon ziemlich große Mannigfaltigkeit in der Wiedergabe nicht zu sehr anschwelle und nicht zu verwirrend wirke. Über die Veränderungen, die ich an meinem Manuskripte vorgenommen habe, sei hier nun Rechenschaft gegeben.

Die Laute *w* und *y* sind gerade im Äthiopischen von sehr labiler Natur. Ihr Wesen als Halbvokale und Halbkonsonanten tritt hier besonders stark hervor. Ich habe zu ihrer Umschreibung die Zeichen *i*, *i̯* und *y*, und entsprechend *u*, *u̯* und *w* gewählt. Die Zeichen *i* und *u* stehen für ይ und ው in den kurzen Diphthongen *ai* und *au*; die Zeichen *i̯* und *u̯* in den langen Diphthongen *āi̯* und *āu̯*; *y* und *w* stehen am Anfang von Wörtern und Silben vor Vokalen sowie zwischen Vokalen im Innern der Wörter. Außerdem steht *i̯* auch am Anfang der Wörter vor Konsonanten in Verbalformen wie *i̯gábbər*. Hier kann man auch *yəgábbər* oder *yᵊgabbər* hören, aber für gewöhnlich ist es nur ein halbvokalisches *i̯*, manchmal sogar ein rein vokalisches *i* mit leisem Einsatz. Wenn nun vor eine solche Verbalform ein proklitisches Wort tritt, so pflegt nicht ein kurzer Diphthong zu entstehen, sondern ein ganz kurzer Vokalanstoß nach dem *i̯* lautbar zu werden; daher nicht *waigábbər*, sondern *wai̯ᵉgábbər*. Beim Antritt der Negativpartikel *ʾī* vor das

Verbum habe ich die konsonantische Natur des Lautes wieder stärker wahrzunehmen geglaubt und daher *'iyᵊyâbbər* geschrieben. Zwischen Vokalen werden *y* und *w* meistens als ganz schwache Gleitlaute gesprochen. Wenn hier also *y* und *w* einheitlich durchgeführt sind, so ist dabei stets im Auge zu behalten, daß meist ebenso gut *i̯* und *u̯* oder hochgestelltes ⁱ und ᵘ stehen könnten. In meiner ursprünglichen Niederschrift herrscht daher in diesen Fällen auch eine bunte Mannigfaltigkeit. Statt *i̯* am Anfang steht *i̯ə-*, *i̯ᵊ-*, *yə-*, *yᵊ-*; bei kurzen Diphthongen steht zuweilen *ai̯* und *au̯*, bei langen *āi* und *āu*. Die intervokalischen *y* und *w* sind dort meistens durch hochgestelltes ⁱ(*i̯*) und ᵘ(*u̯*) wiedergegeben, was ja auch der tatsächlichen Aussprache wohl am nächsten kommt, also z. B. *lebbə́ⁱa* und *nagarúᵘō*. Das *ə* wird vor dem *y* oft wie ein offenes *i* gesprochen, das *ə* vor *w* fast regelmäßig wie *u*; ich habe daher zwar *ə* vor *y* beibehalten, vor *w* aber *u* gesetzt, wo es im Manuskript steht. Nur bei den fremden Namen auf *-eos* (*-αιος*), die im Geʿez graphisch durch *-ēyōs* oder *-ēwōs* wiedergegeben werden, habe ich mich nicht entschließen können den Vollkonsonanten zu schreiben, sondern habe den kurzen Gleitlaut deutlich durch ⁱ bezw. ᵘ gekennzeichnet.

Ferner habe ich der Gleichmäßigkeit wegen die Wiedergabe des sechsten Vokals etwas einheitlicher durchgeführt. Neben *y* lautet er bekanntlich oft wie *i*. So hat mein Manuskript für ይበ u. s. w. fast durchgängig *yibᵉā́* u. s. w. Hier mag das *i* durch den kurzen *i*-Laut in der 2. Sylbe noch besonders deutlich hörbar gewesen sein. Aber während mein MS. z. B. auch *yibl̥* hat, ist für ይክል *yəkl̥* und im Imperf. Passivi fast immer *y̯ət-* geschrieben. Ich habe daher einheitlich *yə-* hergestellt. Beim *u*-Laut aber ist der Unterschied zwischen *ə* und *u* so deutlich, daß ich hier genau meinem MS. gefolgt bin; hier gibt die gedruckte Umschrift also alle Schwankungen, wie ich sie gehört zu haben glaube, genau wieder. Wenn also Formen wie *tagā́b'ū*, *tagābə́'ū* und *tagābú'ū* neben einander vorkommen, so ist die erste die volkstümliche Form, der Umgangssprache entsprechend, die zweite ist ganz literarisch künstlich, die dritte enthält wenigstens in dieser literarischen Form noch eine volkstümliche Vokalharmonie.

Bei Doppelkonsonanz im Auslaut entsteht vor einem konsonantisch anlautenden Worte oft ein Hilfsvokal; dieser ist im MS. teilweise durch ein *ə* auf der Zeile, teilweise durch ein hochgestelltes ᵊ ausgedrückt. Im Druck habe ich das *ə* stets auf die Zeile gesetzt.

Das Wort für „Gott" wurde von meinem Lehrer meist *'əgzī'ābᵊhā́r*

gesprochen; und diese Schreibung habe ich durchgeführt. Zuweilen fehlte im MS. der kurze Vokalanstoß in der vorletzten Silbe; an ganz wenigen Stellen ist auch *ē* statt *ā* geschrieben. Einige Male steht ein Gegenton auf dem *ā*; dieser ist von mir, wie alle Accente, im Druck beibehalten. Zuweilen war das Wort wegen der Schnelligkeit des Diktats im MS. nicht ausgeschrieben.

Eine gewisse Schwierigkeit bereitet der sechste Vokal nach Gutturalen. Die abessinischen Sprachen haben ebenso wenig gern wie das Hebräische eine vokallose Gutturalis im Sylbenauslaut. Auch verdoppeln die abessinischen Sprachen die Gutturale ebensowenig wie das Hebräische. Im Silbenauslaut entsteht ein kurzer Hilfsvokal, den ich durch ein hochgestelltes ᵊ bezeichnet habe. Wenn aber in der folgenden Silbe der wie ⁱä ausgesprochene Vokal steht, so wird wegen der folgenden scheinbaren Doppelkonsonanz der Hilfsvokal etwas voller gesprochen; also *lāʾᵊla*, aber *lāʾəlⁱähū*. Im MS. ist im letzteren Falle zuweilen auch ein hochgestelltes ᵊ geschrieben; im Druck steht es immer auf der Zeile. Genau so ist bei *ʾəmənⁱähū* verfahren, das im MS. öfters *ʾəmᵊnⁱähū* geschrieben war. Zuweilen lautet der Hilfsvokal wie ein kurzes *i*; das ist z. B. bei አእምሪ fast regelmäßig der Fall. Daher hat das MS. hier die Schreibweisen *ʾāⁱmára*, *ʾāįmára*, *ʾāʾⁱmára*. Ich habe letztere Form im Druck, der Gleichmäßigkeit wegen, durchgeführt; aber ich möchte ausdrücklich darauf hinweisen, daß die Aussprache gewöhnlich wie *ʾāįmára* klingt. Wo der Hilfsvokal der Gutturalis im MS. fehlt, habe ich ihn auch im Druck nicht gesetzt.

Die Schwankungen in der Aussprache des Gabra-Mīkāʾēl habe ich beibehalten. Für *ē* und *ō* sprach er meist ⁱä und ᵘō; zuweilen auch *ā* (einige wenige Male *ē*) und *ō* (in wenigen Fällen *o*). Das *ā* im Imperfektum des 2. Verbalstammes verkürzte er oft zu *ä*. Kurzes *a* sprach er mehr oder weniger deutlich wie *ä*. Das *a* bei Gutturalen sprach er oft lang aus, umgekehrt das lange *ā* öfters kurz. Langes *ū* wurde vor *h* im Auslaut zuweilen kurz gesprochen. Einige wenige Male ließ er sich durch seine Muttersprache verleiten ein ʿ oder *ḥ* zu sprechen; da hätte ich ihn bäuerischer Aussprache zeihen können. Das ʾ ließ er nach amharischer Weise im Wortanlaut oft aus; hatte das ʾ den Vokal *ə*, so fiel er auch aus. Daher steht z. B. neben *ʾə́sma* auch *smá*. Wenn letzteres nun hier auch am Anfang eines Verses erscheint, so ist das durch das fortlaufende Diktieren zu erklären. Hätte der Vorleser dort eine Pause gemacht, so hätte er wohl *ʾə́sma* oder *ʾəsmá* gesprochen.

Das በ wird ja im Amharischen und im Tigriña öfters spirantisch gesprochen. Dann wird es jedoch weder zum labiodentalen

v (gemeindeutschem *w*), noch zum semitischen und englischen Halbvokal *w*, sondern zum bilabialen Konsonanten *w*, der genau dem bayrischen *w* entspricht. Ich umschreibe ihn hier mit *ƀ*; das MS. hat *v*. Überall wo ich diesen Laut hörte, habe ich ihn auch niedergeschrieben. Aber mein Lehrer war darin ganz inkonsequent.

Der Accent ist in der Aussprache des Geʿez ebenso mannigfaltig wie im Tigriña und im Tigrē. Und ebenso wie in den letzteren beiden Sprachen scheint er manchmal schwebend zu sein. Aber es ist nicht zu verkennen, daß sich bei der Aussprache des Geʿez ein starkes Streben nach Pänultima-Betonung geltend macht, so daß es, wenn man einen Abessinier aus der Bibel vorlesen hört, oft den Anschein hat, als ob alle Wörter auf der zweitletzten Silbe betont wären. Das ist aber in Wirklichkeit durchaus nicht der Fall. Ich habe nun alle im MS. angegebenen Accente genau wiedergegeben; wo er in kurzen Wörtern wie *kama, wəsta, ʾəsma* oder im sog. Stat. constr. nicht geschrieben war, habe ich ihn im Druck natürlich nicht hinzugefügt, da diese Wörter im Kontext keinen eigenen Ton haben. Nun wird man im Folgenden ein gewisses Schwanken der Accente beobachten. Dies Schwanken ist wohl auf dreierlei Ursachen zurückzuführen. Erstens wurden öfters dieselben Wörter einmal im Kontext, das andere Mal in Pausa gehört; wenn der Vorleser eine Pause machte, um mir Zeit zum Schreiben zu lassen, sprach er natürlich mit Pausalbetonung. Zweitens stehen manche Wörter im Vokativ; im Anruf wird der Accent manchmal zurückgezogen, manchmal aber auch auf die letzte Silbe geworfen. Drittens muß das Streben nach Pänultima-Betonung in Betracht gezogen werden. Da ist es möglich, daß in mechanischer Weise — wie ja überhaupt die abessinischen Sprachen oft sehr schematisch und pedantisch sind — ein Accent auf die vorletzte Silbe gelegt wurde, während er in Wirklichkeit anderswohin gehörte und auch zu anderen Zeiten richtig gesprochen wurde. Innerhalb des Kontextes muß auch der „rückweichende Accent" beachtet werden. Im Einzelnen bieten sich mir hier noch manche Schwierigkeiten. Ich hoffe in Teil III dieser Studien ausführlicher darauf zurückzukommen und dann auch Trumpp's Arbeit über den Accent im Geʿez zu vergleichen. (Vgl. Nachtrag).

An Einzelheiten sei noch Folgendes bemerkt.

Die Laute *l̥* und *r̥* sind stimmlos; z. B. *mədr̥, yəbl̥*. In solchen Wörtern geht dann meist auch der Stimmton des vorletzten Konsonanten verloren, so daß wir hier stimmlose lenes haben. Solche Wörter sind durchaus einsilbig; wenn sie zweisilbig gesprochen

werden sollen, so wird ein Hilfsvokal angehängt, z. B. *yə̀blə*, und dann bleibt auch der Stimmton.

Die Laute *č* und *ǧ* werden genau auf der Grenze zwischen *t* und *k*, bezw. *d* und *g* gesprochen. Darum steht im MS. auch zuweilen *tʲ* für *č*, und *dʲ* für *ǧ*. Da sie zusammengesetzte Laute sind, ist im MS. und im Druck bei vorgesetztem ይ der volle Vokal *ə* beibehalten, also z. B. *yəčīd*.

Die Verba ሞጻአ und ወፅአ wurden *máṣa* und *wáṣa* gesprochen, d. h. in Wirklichkeit *máṣʾa* und *waṣʾa*, da ja *ṣ* mit nachfolgendem Kehlkopfverschluß gesprochen wird. Hier ist eine Haplologie eingetreten: *maṣʾa* statt *maṣʾeʾa*.

Eckige Klammern [ ] bedeuten Zusätze zum MS., spitze Klammern ⟨ ⟩ bedeuten, daß die Buchstaben im MS. stehen, für das Verständnis des Textes aber ausfallen müssen. Runde Klammern ( ) stehen zuweilen bei „Verdoppelungen" zum Zeichen, daß der Konsonant kurz oder lang gesprochen werden kann.

Gabra-Mīkāʾēl las mir die Texte aus Handschriften vor, die er mitbrachte. Der Bibeltext war natürlich nicht immer ganz in Ordnung. Textkritische Untersuchungen können aber hier, wo es nur auf die Sprache ankommt, nicht angestellt werden; sie würden auch keine wichtigen Resultate ergeben. Ich habe den äthiopischen Text des Psalters nach Ludolf's Ausgabe gegeben und auch dessen Vers- und Zeileneinteilung hier beibehalten. Den Text des Evangeliums habe ich nach der Ausgabe der Britischen Bibelgesellschaft gegeben. An einzelnen Stellen mußte ich den mir diktierten Text ins Äthiopische zurücktranskribieren. Hie und da mußte ich von den Klammern Gebrauch machen.

Wo sich im MS. Schreibfehler fanden, sind sie angemerkt. Freilich beziehen sich nicht alle Anmerkungen auf Schreibfehler des Manuskripts; hie und da wird, wo ich in der Anmerkung eine Verbesserung vorgeschlagen habe oder im Texte verbessert, in der Anmerkung aber die Lesart des MS. angegeben habe, Gabra-Mīkāʾēl sich versprochen oder verlesen haben, oder auch seine Handschrift fehlerhaft gewesen sein.

Die traditionelle Aussprache des Geʿez ist also im amharischen Sprachgebiete festgelegt worden; darauf deutet ja auch die schriftliche Überlieferung der äthiopischen Literaturwerke. Wäre die Aussprache in Aksum, der alten Königsstadt, der heiligen Stadt Abessiniens, der „Mutter der Städte Äthiopiens", überliefert worden, so würde sie zum Teil ganz anders aussehen. Es ist merkwürdig, daß die Schriftgelehrten nicht in Aksum bei Priestern und Mönchen blieben; denn die Geistlichkeit war doch in Abessinien

fast ausschließlich die Trägerin der Literatur. Allein auch für die Schriftgelehrten waren wohl die Verdienstmöglichkeiten am Königshofe und in der weltlichen Hauptstadt größer als in der geistlichen Hauptstadt. Außerdem brauchten die Könige die besten Schriftkundigen für ihre Verwaltung und ihre Chronistik. Als daher der Schwerpunkt des Reiches sich im 12. oder 13. Jahrhundert nach Süden verschob und Gondar zur Hauptstadt wurde, siedelten auch die Träger der Literatur dorthin über.

Die nun folgenden Texte bieten den Anlaß zu interessanten und methodisch nicht unwichtigen Beobachtungen über das Leben einer heiligen Buchsprache; davon wird in Teil III des Weiteren die Rede sein.

1.

ፍካሬ፡ዘጻድቃን፡ወዘኃጥኣን፤መዝሙር፡ዘዳዊት።
1. ብፁዕ፡ብእሲ፡ዘኢሖረ፡በምክረ፡ረሲዓን፤
ወዘኢቆመ፡ውስተ፡ፍኖተ፡ኃጥኣን፤
ወዘኢነበረ፡ውስተ፡መንበረ፡መስተሳልቃን።
2. ዘዳእሙ፡ሕገ፡እግዚአብሔር፡ሥምረቱ፤
ወዘሕጎ፡ያነብብ፡መዓልተ፡ወሌሊተ።
3. ወይከውን፡ከመ፡ዕፅ፡እንተ፡ትክልት፡ኀበ፡ሙሐዘ፡
ማይ፤
እንተ፡ትሁብ፡ፍሬሃ፡በበጊዜሃ።
4. ወቈጽላኒ፡ኢየትነገፍ፤
ወኵሎ፡ዘገብረ፡ይፌጽም።

1.

- fəkkā́rā̃ zaṣādəqā́n wazahāṭə'ā́n; mazmū́r zadāwī́t.
1. bəṣū́' bə'əsī́ za'īhṓra bamə́kra rasī'ā́n
waza'īqṓma wə́sta fənōta hāṭə'ā́n
waza'īnabára wəsta manbára mastasāləqā́n.
2. zadā'əmū́ həga 'gzī'āb·hḗr səmratū́
wazahəggᵘṓ yānábbeb ma'ā́lta walⁱēlī́ta.
3. wai̯ᵊkáuwən káma 'əṣ 'ə́nta təkə́lt hába mōháza[1]) mā́i̯
'ənta tə́hūb fərⁱḗhā babbagī́zḗhā.
4. waqᵘaṣᵒlā́-ṇī́ 'īyətnággaf
wakullṓ zagábra yəfⁱḗṣṣəm.

1) So MS.; . *mūháza* oder *mūhā́za*.

5. አኮ፡ከመዝ፡ኃጥኣንሰ፡አኮ፡ከመዝ፤
ዳእሙ፡ከመ፡መሬት፡ዘይገሕፎ፡ነፋስ፡እምገጸ፡
ምድር።
6. ወበእንተዝ፡ኢይትነሥኡ፡ረሲዓን፡እምደይን፤
ወኢኃጥኣን፡ውስተ፡ምክረ፡ጻድቃን።
7. እስመ፡የአምር፡እግዚአብሔር፡ፍኖቶሙ፡ለጻድቃን፤
ወፍኖቶሙሰ፡ለኃጥኣን፡ትጠፍእ።

2.

ትንቢት፡በእንተ፡ክርስቶስ።

1. ለምንት፡አንገለጉ፡አሕዛብ፤
ወሕዝብኒ፡ነበቡ፡ከንቶ።
2. ወተንሥኡ፡ነገሥት፡ምድር፤
ወመላእክትኒ፡ተጋብኡ፡ምስሌሆሙ፡ኅቡረ፤
ላዕለ፡እግዚአብሔር፡ወላዕለ፡መሲሑ።
3. ንበትክ፡እምኔነ፡መአሥሪሆሙ፤
ወንገድፍ፡እምላዕሌነ፡አርዑቶሙ።
4. ዘይነብር፡ውስተ፡ሰማይ፡ይሥሕቆሙ፤
ወእግዚአብሔር፡ይሣለቅ፡ላዕሌሆሙ።

---

5. ’akkṓ kamazə̄ hāṭə’ā́nə-sá ’akkṓ kamazə̄
dā’əmū́ káma mar'ā́t zai̯ᵊgəhəfṓ nafā́s ’əmgáṣa módr̥. [1]
6. waba’ə́nta-zə̄ ’īyətnassú’ū rasī’ā́n ’əmdáin
wa’īhāṭə’ā́n wə́sta mə́kra ṣādəqā́n.
7. ’ə́sma yā’ámmər ’əgzī’ābᵉhā́r fənōtṓmū laṣādəqā́n
wafənōtṓmū-sá laḥātə’ā́n təṭáffə’.

2.

tənbīt ba’ə́nta krəstós.

1. lamənt ’angalā́gū ’ahᵉzā́b
wahə́zbə-nī́ nabā́bū kantṓ.
2. watansə́’ū nagā́sta mə́dr̥
wamalā’ə́ktə-nī́ tagābū́’ū məslāhómū həbū́ra
lá’ᵊla ’əgzī’ābᵉhā́r walā́’ᵊla masīhū́.
3. nəbā́ttək ’əmən'ā́na ma’āsərihómū
wanəgáddəf ’əmlā’əl'ā́na ’ar’ūtṓmū.
4. zai̯ᵊnábbər wə́sta samā́i̯ i̯səhəqómū
wa’əgzī’ābᵉhā́r i̯sálləq [2]) lā’ᵊlāhómū.

1) MS. *mədr.* 2) So MS.; l. *yəssā́llaq.*

5. ሶበ፡ይነቦሙ፡በመዓቱ፤ወበመዓቱ፡የሀውኮሙ።
6. አንሰ፡ተሠየምኩ፡ንጉሠ፡በላዕሌሆሙ፤
በጽዮን፡በደብረ፡መቅደሱ።
7. ከመ፡እንግር፡ትእዛዞ፡ለእግዚአብሔር፤
እግዚአብሔር፡ይቤለኒ፡ወልድየ፡አንተ፤
ወአነ፡ዮም፡ወለድኩከ።
8. ሰአል፡እምኔየ፡ወእሁበከ፡አሕዛበ፡ለርስትከ፤
ወምኵናኒከኒ፡እስከ፡አጽናፈ፡ምድር።
9. ወትሬዕዮሙ፡በበትረ፡ኀጺን፤
ወከመ፡ንዋየ፡ለብሓ፡ትቀጠቅጦሙ።
10. ወይእዜኒ፡ነገሥት፡ለብው፤
ወተገሠጹ፡ኵልክሙ፡እለ፡ትኴንንዋ፡ለምድር።
11. ተቀነዩ፡ለእግዚአብሔር፡በፈርሀት፤
ወተሐሠዩ፡ሎቱ፡በረዓድ።
12. አጽንዑዋ፡ለጥበብ፡ከመ፡ኢይትመዓዕ፡
እግዚአብሔር፡
ወኢትትሐጐሉ፡እምፍኖተ፡ጽድቅ።
13. ሶበ፡ነደት፡ፍጡነ፡መዓቱ፤

---

5. sṓba ịnabbṓmū bama'ātū́ wabama'ātū́ yahauwəkṓmū.
6. 'án-sa tasayámkū nəgū́sa balā'^{ə}lāhṓmū
baṣəwṓn badábra maqdasū́.
7. kama 'ə́ngər [1]) tə'əzāzṓ la'əgzī'āb^{e}hā̂r
'əgzī'āb^{e}hā̂r yəb^{i}ālānnī waldə́ya 'ánta
wa'ána yṓm waladkū́ka.
8. sá'al 'əm^{e}nə́ya 'əhūbâkka 'ah^{e}zāba larəstə́ka
wamək^{u}nānịka-ní 'ə́ska 'aṣnā́fa mə́dr̥.
9. watərə'əy^{u}ṓmū babátra haṣī́n
wakáma nəwā́ya lābhā́ təqaṭaqqəṭṓmū.
10. wayə'əz^{i}ā̂-ní nagást labbū́wū
watagasáṣū [2]) kulləkə́mmū 'əlla tək^{ui}ānnənū́wā lamə́dr̥.
11. taqānáyū la'əgzī'āb^{e}hā̂r bafərhā́t
watahāsáyū lōtū́ bara'ā́d.
12. 'aṣnə'ū́wā laṭəbā́b káma 'īyətma'ā́' 'əgzī'āb^{e}hā̂r
wa'ītəthāg^{u}ā́lū 'əmfənṓta ṣə́dq.
13. sṓba náddat fəṭū́na ma'ātū́

1) MS. : auch *'ánger.* 2) L. *tagassáṣū.*

በፁዓን፡ኵሎሙ፡እለ፡ተወከሉ፡ቦቱ።

3.

በእንተ፡አቢሳሎም።በእንተ፡ክርስቶስ።

1. እግዚኦ፡ሚ፡በዝኁ፡እለ፡ይሣቅዩኒ፤
በዙኃን፡ቆሙ፡ላዕሌየ።
2. በዙኃን፡ይብልዋ፡ለነፍስየ፤
ኢያድኅነኪ፡አምላክኪ።
3. አንተሰ፡እግዚኦ፡ምስካይየ፡አንተ፤
ክብርየ፡ወመልዕለ፡ርእስየ።
4. ቃልየ፡ኀበ፡እግዚአብሔር፡ጸራኅኩ፤
ወሰምዐኒ፡እምደብረ፡መቅደሱ።
5. አንሰ፡ሰከብኩ፡ወኖምኩ፤
ወተንሣእኩ፡እስመ፡እግዚአብሔር፡አንሥአኒ።
6. ኢይፈርህ፡እምአእላፍ፡አሕዛብ፤
እለ፡ዐገቱኒ፡ወቆሙ፡ላዕሌየ።
7. ተንሥእ፡እግዚኦ፡አምላኪየ፡ወአድኅነኒ፤
እስመ፡አንተ፡ቀሠፍኮሙ፡ለኵሎሙ፡እለ፡
ይጻርሩኒ፡በከንቱ።

---

bəṣū'án kullómū 'əlla tawak[k]álū bōtū.

3.

ba'ənta 'ab^{i}ās^{i}ālōm . ba'ənta krəstós.

1. 'əgzī'ó mí bázhū 'əlla ịsāqqəyúnī
bəzūhán qómū lā'^{ə}ləya.
2. bəzūhán yəb^{i}ālúwā lanafsəya ·
'īyādəhənáččī 'amlākəčī.
3. 'ánta-sá 'əgzī'ó məskāyəya 'ánta
kəbrəya wamal'əla rə'əsəya.
4. qāləya hába 'əgzī'ābəhār ṣaráh^{e}kū
wasam'ánnī 'əmdâbra maqdasū.
5. 'án-sa sakábkū wan^{u}ómkū
watansā'^{ə}kū 'ə́sma 'əgzī'āb^{ə}hār 'ansə'ánnī.
6. 'īy^{e}fárrəh 'əm ā'^{ə}láf 'ah^{e}záb
'ə́lla 'āgatúnī waq^{u}ómū lā'^{ə}ləya.
7. tánsə' 'əgzī'ó 'amlāčəya wa'ādhənánnī
'əsma 'ánta qasafkómū lakullómū 'əlla yəṣṣārrarúnī bakantū.

ስነኒሆሙ፡ለኃጥኣን፡ሰበርከ።
8. ዘእግዚአብሔር፡አድኅኖ፤ላዕለ፡ሕዝብከ፡
በረከትከ።

4.

ትንቢት፡በእንተ፡ማኒ።

1. ሶበ፡ጸዋዕኩዎ፡ለእግዚአብሔር፡ሰምዐኒ፡ጽድቅየ፤
ወእምንዳቤየ፡አርሐበ፡ሊተ።
2. ተሣሀለኒ፡ወስምዐኒ፡ጸሎትየ።
3. ደቂቀ፡እጓለ፡እመሕያው፡እስከ፡ማእዜኑ፡ታከብዱ፡
ልበክሙ፤
ለምንት፡ታፈቅሩ፡ከንቶ፡ወተኀሡ፡ሐሰተ።
4. አእምሩ፡ከመ፡ተሰብሐ፡እግዚአብሔር፡በጻድቁ፤
እግዚአብሔር፡ይሰምዐኒ፡ሶበ፡ጸራኅኩ፡ኀቤሁ።
5. ተምዑ፡ወኢተአብሱ፤
ወዘትሔልዩ፡በልብክሙ፡ውስተ፡ምስካቢክሙ፡
ይትዐወቅሙ።

---

sənanīhómū lahāṭə'án sabárka.
8. za'əgzī'ābᵊhár 'ādhənó lā'ᵊla həzbóka ⟨wa⟩barakatəka.

4.

tənbít ba'ənta mánī.

1. sóba ṣawā'ᵊkúwō la'əgzī'ābᵊhár sam'ánnī ṣədqəya
wammandābⁱáya 'arhába líta.
2. tasāhalánnī wasam'ánnī[1]) ṣalᵘōtəya.
3. daqíqa 'gᵘāla-mma-həyáu̯ 'əska ma'azⁱá-nú tākabbədū ləbba-
kəmmū
lamənt[ə] tāfaqqərū kantó watahássū hassáta.
4. 'āⁱmərū káma tasabbəha 'əgzī'ābᵊhár baṣādəqú
'əgzī'ābᵊhár i̯samm ə'ánnī sóba ṣaráhᵊkū habⁱáhū.
5. tamə'ū wa'īta'abbəsū
wazatəhⁱálləyū baləbbakəmmū wəsta məskābīkəmmū yət'ā-
waqqəmmū.

1) So MS.; l. *wasəm'ánnī*.

6. ሡዑ፡መሥዋዕተ፡ጽድቀ፡ወተወከሉ፡
በእግዚአብሔር።
7. ብዙኃን፡እለ፡ይቤሉ፡መኑ፡ያርእየነ፡ሠናይቶ፤
ተሀውቀ፡በላዕሌነ፡ብርሃነ፡ገጽከ፡እግዚኦ።
8. ወወደይከ፡ትፍሥሕተ፡ውስተ፡ልብነ፤
እምፍሬ፡ስርናይ፡ወወይን፡ወቅብእ፡በዝኀ።
9. በሰላም፡ቦቱ፡እሰክብ፡ወእነውም።
10. እስመ፡አንተ፡እግዚኦ፡በተስፋ፡ባሕቲትከ፡
አኋደርከኒ።

5.

ትንቢት፡በእንተ፡ትሩፋን።

1. ቃልየ፡አፅምእ፡እግዚኦ፡ወለቡ፡ጽራኅየ።
2. ወአፅምአኒ፡ቃለ፡ስእለትየ፤
ንጉሥየኒ፡ወአምላኪየኒ።
3. እስመ፡ኀቤከ፡እጼሊ።
እግዚኦ፡በጽባሕ፡ስምዐኒ፡ቃልየ።
4. በጽባሕ፡እቀውም፡ቅድሜከ፡ወኣስተርኢ፡ለከ።
5. እስመ፡ኢኮንከ፡አምላከ፡ዘዐመፃ፡ያፈቅር፡

---

6. sū́ʼū maswā́ʼ^{e}ta ṣədq watawak[k]ālū baʼəgzīʼāb^{e}ḥā́r.
7. bəzūḥā́n ʼəlla yəb^{i}ālū mánnū yārəʼəyā̆nna sannāi̯tṓ
taʼáuqa balāʼəl^{i}ā́na bərhā́na gaṣə́ka ʼəgzīʼṓ.
8. wawadáika təfsə́ḥ^{e}ta wósta ləbbə́na
ʼəmfər^{i}ā́ sərnā́i̯ wawáin waqə́bʼə bázha.
9. basalā́m b^{u}ōtū́ ʼəsákkəb waʼənáuwəm
ʼəsma ʼā́nta ʼəgzīʼṓ batasfā́ baḥtītə́ka ʼaḥ^{e}därkánnī.

5.

tənbī́t baʼə́nta tərūfā́n.

1. qālə́ya ʼáṣməʼ əgzīʼṓ walábbū ṣərāḥə́ya.
2. waʼaṣməʼánnī qā́la səʼəlatə́ya
nəgūsə́ya-nī́ waʼamlākə́ya-nī́.
3. ʼə́sma hab^{i}ā́ka ʼəṣ^{i}ā́llī
ʼəgzīʼṓ baṣəbáḥ səmʼánnī qālə́ya.
4. baṣəbáḥ ʼəqáuwəm qədəm^{i}ā́ka waʼāstarə́ʼī láka.
5. ʼə́sma ʼīkṓnka ʼamláka zaʻāmáṣā yāfáqqər

ወኢየኀድሩ፡እኩያን፡ምስሌከ።

6. ወኢይነብሩ፡ዐማፅያን፡ቅድመ፡አዕይንቲከ፡
ጸላእከ፡እግዚኦ፡ኵሎሙ፡ገበርተ፡ዐመፃ፤
ወትገድፎሙ፡ለኵሎሙ፡እለ፡ይነቡ፡ሐሰተ።

7. ብእሴ፡ደም፡ወጕሕላዌ፡ያስቈርር፡እግዚአብሔር።

8. ወአንሰ፡በብዝኀ፡ምሕረትከ፡እበውእ፡ቤትከ፤
ወእሰግድ፡ውስተ፡ጽርሐ፡መቅደስከ፡በፈሪሆትከ።

9. እግዚኦ፡ምርሐኒ፡በጽድቅከ፤
ወበእንተ፡ጸላእትየ፡አርትዕ፡ፍኖትየ፡ቅድሜከ።

10. እስመ፡አልቦ፡ጽድቅ፡ውስተ፡አፉሆሙ፤
ወልቦሙኒ፡ከንቱ።

11. ከመ፡መቃብር፡ክሡት፡ጕርዔቶሙ፤
ወጸልሐው፡በልሳናቲሆሙ።

12. ኰንኖሙ፡እግዚኦ፡ወይደቁ፡በውዴቶሙ፤
ወበከመ፡ብዝኀ፡ሕብሎሙ፡ስድዶሙ፤
እስመ፡አምረሩከ፡እግዚኦ።

13. ወይትፈሥሑ፡ብከ፡ኵሎሙ፡እለ፡ይትዌከሉከ፤
ለዓለም፡ይትሐሠዩ፡ወተኀድር፡ላዕሌሆሙ።

---

wa’īy^{ə}haddərū ’əkkūyān məsl^{i}āka.

6. wa’īy^{ə}nabbərū ’ammāṣəyān qədma ’a’^{ə}yəntīka
ṣalā’^{ə}ka ’əgzī’ō kullōmū gabârta ’āmaṣā
watəgaddəfōmū lakullōmū ’əlla inábbū hassāta.

7. bə’əs^{i}ā dām wag^{u}əhəlāw^{i}ā yāsq^{u}órrər ’əgzī’āb^{ə}hâr.

8. wa’ānsa babəzha məhratəka ’əbáuwə’ b^{i}ātáka
wa’əsággəd wósta ṣərha maqdasəka bafarīhōtəka.

9. ’əgzī’ō mərhánnī baṣədqəka
waba’ónta ṣalā’^{ə}təya ’ártə’ fənōtəya qədəm^{i}āka.

10. smá ’albō ṣədq wósta ’afūhōmū
[wa]ləbbōmū-nī kantō [1]).

11. káma maqābər kəsūt g^{u}arā’ītōmū
waṣalháwū baləsānātīhōmū.

12. k^{u}annənōmū ’əgzī’ō wai^{ə}dáqū bawəd^{i}āt(t)ómū
wabakáma bəzha həblōmū sədəddōmū
’ósma ’āmrarūka ’əgzī’ō.

13. wayətf^{i}āssəhū bəka kullōmū ’əlla yətw^{i}ākkalūka
la’ālam yəthassáyū watahāddər lā’əl^{i}āhōmū.

1) So MS.; l. *kantū*.

ወይትማኅሑ፡ብከ፡ኵሎሙ፡እለ፡የፈቅሩ፡ስመከ።
14. እስመ፡አንተ፡ትባርኮ፡ለጻድቅ፤
እግዚኦ፡ከመ፡ወልታ፡ሥሙር፡ከለልከኒ።

6.

ትንቢት፡በእንተ፡አቤሴሎም።

1. እግዚኦ፡በመዐትከ፡ኢትቅሥፈኒ፤
ወበመቅሠፍትከ፡ኢትገሥጸኒ።
2. ተሣሀለኒ፡እግዚኦ፡እስመ፡ድዉይ፡አነ፤
ወፈውሰኒ፡እስመ፡ተሀውከ፡አዕጽምትየ።
3. ወነፍስየኒ፡ተሀውከት፡ፈድፋደ፤
ወአንተኒ፡እግዚኦ፡እስከ፡ማእዜኑ።
4. ተመየጥ፡እግዚኦ፡ወባልሓ፡ለነፍስየ፤
ወአድኅነኒ፡በእንተ፡ምሕረትከ።
5. እስመ፡አልቦ፡በውስተ፡ሞት፡ዘይዜከረከ፤
ወበሲኦል፡መኑ፡የአምነከ።
6. ሰራሕኩ፡በመንድበየ፡
ወአኀፅብ፡ኵሎ፡ሌሊተ፡ዐራትየ፤

---

wayətm^{i}ākkəhū bəka kullṓmū 'əlla yāfaqqərū səmáka.
14. smà 'ánta təbárrəkṓ laṣádəq
'əgzī'ṓ káma waltá səmūr kalalkánna.

6.

tənbít ba'ənta 'ab^{i}ās^{i}ālòm.

1. 'əgzī'ṓ bama'ātəka 'ītəqsəfânnī
wabamaqsaftəka 'ītəgassəṣánnī.[1]
2. tasāhalânnī 'əgzī'ṓ 'əsma duwū̯i 'ána
wafauwəsânnī[2] 'əsma taháuka 'a'^{ə}ṣəmtəya.
3. [wa]nafsəya-ní taháukat fadfáda
wa'ánta-ní 'gzī'ṓ 'əska ma'az^{i}ā-nū́.
4. tamáyaṭ 'əgzī'ṓ wabāləhā lanafsəya
wa'ādhənânnī ba'ənta məhratəka.
5. 'əsma 'albṓ bawəsta mṓt zayəz[z]^{i}ākkerákka
wabasī'ōlə-ní mannū́ ya'ammənákka.
6. ⟨'əsma⟩ saráh^{a}kū baməndāb^{i}āya
wa'ahấṣṣəb kullṓ l^{i}ālíta 'ārātəya ·

1) MS. *'ītəgassəsánnī.* 2) Wie *wafag^{u}əsánnī.*

ወበአንብዕየ፡አርሐስኩ፡ምስካብየ።
7. ወተሀውከት፡እመዐት፡ዐይንየ፤
ወበለይኩ፡በኀበ፡ኵሎሙ፡ጸላእትየ።
8. ረሐቁ፡እምኔየ፡ኵልክሙ፡ገበርተ፡ዐመፃ፤
እስመ፡ሰምዐኒ፡እግዚአብሔር፡ቃለ፡ብካይየ።
9. ወሰምዐኒ፡እግዚአብሔር፡ስእለትየ፤
ወተወክፈ፡እግዚአብሔር፡ጸሎትየ።
10. ለይትኀፈሩ፡ወይትሐሰሩ፡ኵሎሙ፡ጸላእትየ፤
ለይግብኡ፡ድኅሬሆሙ፡ወይትኀፈሩ፡ፍድፋደ፡
ወፍጡነ።

7.

በእንተ፡አኪጦፌል፡ወበእንተ፡ኩሲ።

1. እግዚኦ፡አምላኪየ፡ብከ፡ተወከልኩ፡ኢትግድፈኒ፤
ወአድኅነኒ፡እምኵሎሙ፡እለ፡ሮዱኒ፡ወባልሐኒ።
2. ከመ፡ኢየምስጥዋ፡ከመ፡አንበሳ፡ለነፍስየ፤
እንዘ፡አልቦ፡ዘያድኅን፡ወዘይባልሕ።
3. እግዚኦ፡አምላኪየ፡እመሰ፡ከመዝ፡ገበርኩ፤
ወእመኒ፡ቦ፡ዐመፃ፡ውስተ፡እደውየ።

---

waba'anbə'əya 'arháskū məskābəya.
7. watahäukat 'əmma'ắt 'ainəya
wabaláikū bahába kullṓmū ṣalā'^{e}təya.
8. raḥáqū 'əmən'ā̆ya kulləkəmmū gabā̆rta 'āmaṣā́
'əsma sam'ánnī 'əgzī'āb^{e}hā̆r qā̆la bəkāyəya.
9. wasam'ánnī 'əgzī'āb^{e}hā̆r sə'əlatəya
watawákfa 'əgzī'āb^{e}hā̆r ṣal^{u}ōtəya.
10. layəthafárū wayəh^{e}sárū kullṓmū ṣalā'^{e}təya
layəgbú'ū dəhrā̆hṓmū wayəthafárū fadfáda fəṭúna.

7.

ba'ənta 'aćīṭōf'ā̆l waba'ənta kūsí.

1. 'əgzī'ṓ 'amlāćəya bəka tawakkálkū 'ītəgdəfā̆nnī
wa'ādhənā̂nnī 'əmkullṓmū 'ə́lla r^{u}ōdúnī wabāl^{e}hánnī.
2. kama 'īyəmsəṭúu̯ā káma 'anbasá lanafsəya
'ə́nza 'albṓ zayādəhən wazai̯əbālləh.
3. 'əgzī'ṓ 'amlāćəya 'ə́mma-sá kama-zā́ gabárkū
wa'ə́mma-ní bō 'āmaṣā́ wəsta 'ədawəya.

4. ወእመኒ፡ፈደይክዎሙ፡ለእለ፡ይፈድዩኒ፡እኩየ፤
ለየውድቁኒ፡ጸላእትየ፡ዕራቅየ።
5. ወይዴግና፡ፀሬዊ፡ለነፍስየ፡ወይርከባ፤
ወይኪዳ፡ውስተ፡ምድር፡ለሕይወትየ።
ወያኅስሮ፡ውስተ፡መሬት፡ለክብርየ።
6. ተንሥእ፡እግዚኦ፡በመዐትከ፤
ወተለዐል፡መልዕልቶሙ፡ለጸላእትየ።
7. ተንሥእ፡እግዚኦ፡አምላኪየ፡በሥርዐት፡ዘአዘዝከ።
ወማኅበረ፡አሕዛብ፡የዐውዱከ፤
8. ወበእንተዝ፡ተመየጥ፡ውስተ፡አርያም።
እግዚአብሔር፡ይኴንኖሙ፡ለአሕዛብ።
9. ፍታሕ፡ሊተ፡እግዚኦ፡አምላኪየ፡በከመ፡ጽድቅከ፤
ወይኩንኒ፡በከመ፡የዋሃትየ።
10. የኀልቅ፡እከዮሙ፡ለኃጥኣን፤
ወታረትዖሙ፡ለጻድቃን፤
ይፈትን፡ልበ፡ወኵልያተ፡እግዚአብሔር።
11. አማን፡ይረድአኒ፡እግዚአብሔር፤
ዘያድኅኖሙ፡ለርቱዓነ፡ልብ።

---

4. wa'əmma-ní fadaikuwómū la'əlla i̯faddəyúnī 'əkkúya
läyāu̯dəqúnī ṣalā'^{ə}təya 'ərāqəya.
5. wayəd^{i}äggənnā ṣaráwì lanafsəya wayərkábbā
wayəćiddā wəsta mədr̥ lahə[i]watəya.
wayahsérrō wəsta mar^{i}ät lakəbrəya.
6. tánsə' əgzī'ō bama'ātəka
watalá'al mal'əltómū laṣalā'^{ə}təya.
7. tánsə' 'əgzī'ō 'amlāćəya basər'át za'azzázka
wamah^{ə}bára 'ah^{ə}záb ya'auwədákka.
8. waba'ónta-zō tamáyaṭ wəsta 'aryám
'əgzī'āb^{ə}hár yek^{ui}ānnənómū la'ah^{ə}záb.
9. fətah líta 'əgzī'ō 'amlāćəya bakáma ṣədqəka
wai̯^{ə}kūnânnī bakáma yau̯^{a}hatəya.
10. yahálləq 'əkayómū lahāṭə'án
watarattə'ómū laṣādəqán
i̯fáttən ləbba wak^{u}əl^{i}yáta 'əgzī'āb^{ə}hár.
11. 'amán i̯raddə'ánnī ['əgzī'āb^{ə}hār]
zayādəhənómū larətū'ána ləbb.

12. እግዚአብሔር፡መኰንኒ፡ጽድቅ፤
ኃያል፡ወመስተሀግስ፤
ወኢየመጽእ፡መንሱተ፡ኵሎ፡አሚረ።
13. ወእመሰ፡ኢተመየጥክሙ፡ሰይፎ፡ይመልኅ፤
ቀስቶኒ፡ወተረ፡ወአስተዳለወ።
14. ወአስተዳለወ፡ቦቱ፡ሕምዘ፡ዘይቀትል፤
ወአሕጻሁኒ፡ለእለ፡ይነዱ፡ገብረ።
15. ናሁ፡ሐመ፡በሀመፃ፤
ፀንሰ፡በጻዕር፡ወወለደ፡ኃጢአተ።
16. ገበ፡ከረየ፡ወደሐየ፤
ወይወድቅ፡ውስተ፡ግብ፡ዘገብረ።
17. ወይገብእ፡ጻማሁ፡ዲበ፡ርእሱ፤
ወትወርድ፡ሀመፃሁ፡ዲበ፡ድማሑ።
18. እገኒ፡ለእግዚአብሔር፡በከመ፡ጽድቁ፤
ወእዜምር፡ለስመ፡እግዚአብሔር፡ልዑል።

8.

ትንቢት፡በእንተ፡ክርስቶስ።

1. እግዚኦ፡እግዚእነ፡ጥቀ፡ተሰብሐ፡ስምከ፡በኵሉ፡
ምድር፤

---

12. ’əgzī’āb^əhā́r makᵘannóna ṣədq
haiyā́l wamasta’ággəs
wa’īyāmáṣṣə’ mansū́ta kullṓ ’amíra.
13. [wa]’ə́mma-sá ’ītamayaṭkə́mmū saifṓ i̯málləh
qastṓ-ní watára wa’āstadaláwa.
14. wa’āstadaláwa bōtū́ hə́mza zai̯ᵊqáttəl
[wa]’ahṣāhū́-ní [la]’ə́lla i̯näddū gábra.
15. nāhū́ hámma ba’āmaṣā́
ṣánsa baṣā́’ᵊr wawaláda haṭī’ā́ta.
16. gə́bba karáya wadaháya
wai̯ᵊwáddəq wə́sta gəbb zagábra.
17. wai̯ᵊgábbə’ ṣāmāhū́ díba rə’əsū́
watāwárrəd ’āmaṣāhū díba dəmáhū.
18. ’əgánnī lagzī’āb^əhā́r bakáma ṣədqū́
wa’əzⁱā́mmər lasəma ’gzī’āb^əhā́r lə’ū́l.

8.

tənbī́t ba’ə́nta krəstós.

1. ’əgzī’ṓ ’əgzī’ə́na ṭə́qqa tasabbə́ha səmə́ka bakullū́ mə́dr.

2. እስመ፡ተለዐለ፡ዕበየ፡ስብሓቲከ፡መልዕልተ፡
ሰማያት።
3. እምአፈ፡ደቂቅ፡ወሕፃናት፡አስተዳሎከ፡ስብሐተ፡
በእንተ፡ጸላኢ፤
ከመ፡ትንሥቶ፡ለጸላኢ፡ወለገፋዒ።
4. እስመ፡ንሬኢ፡ሰማያተ፡ግብረ፡አጻብዒከ፤
ወርኀ፡ወከዋክብተ፡ዘለሊከ፡ሣረርከ።
5. ምንትኑ፡ውእቱ፡ሰብእ፡ከመ፡ትዝክሮ፤
ወምንትኑ፡እጓለ፡እመሕያው፡ከመ፡ተሐውጾ።
6. ሐቀ፡አሕጸጽኮ፡እመላእክቲከ፤
ክብረ፡ወስብሐተ፡ከለልኮ።
ወሤምኮ፡ዲበ፡ኵሉ፡ግብረ፡እደዊከ፤
7. ወኵሎ፡አግረርከ፡ሎቱ፡ታሕተ፡እገሪሁ።
አባግዐኒ፡ወኵሎ፡አልህምተ።
8. ወአዕዋፈ፡ሰማዬኒ፡ወዓሣተ፡ባሕር፤
ወዘኒ፡የሐውር፡ውስተ፡ፍኖተ፡ባሕር።
9. እግዚኦ፡እግዚእነ፡ጥቀ፡ተሰብሐ፡ስምከ፡በኵሉ፡
ምድር።

---

2. ’ósma tala’ála ’əbáya səbhātíka mal’ə́lta samāyát.
3. ’əm’áfa daḉíq wahəṣānát ’āstadalóka səbháta ba’ə́nta ṣalá’ì
káma tənsə́ttō laṣalá’ì walagafá’ì.
4. ’əsma nərⁱā́’ī samāyáta gəbra ’aṣābə’íka
wárha wakawākə́bta zalalīka sārárka.
5. mə́ntə-nū́ wə’ə́tū sáb káma təzkə́rrō
wamə́ntə-nú ’gᵘāla-mma-həyā́u̯ káma tahawə́ṣṣō.
6. hə́qqa ’ahṣáṣkō ’əmmalā’əktíka
kə́bra wasəbháta kalálkō.
wasⁱā́mkō wə́sta[1]) kullū́ gə́bra ’ədawíka
7. wakullṓ ’agrárka lōtū́ táhᵊta ’əgarīhū́.
’abāgə́’a-ní wakullṓ ’alhə́mta.
8. wa’ā’ᵊwáfa samáyə-ní wa’āsáta báhr̥
wazaní yaháuwər[2]) wə́sta fənṓta báhr̥.
9. ’əgzī’ṓ ’əgzī’ə́na ṭə́qqa tasabbə́ha səmə́ka bakullū́ mə́dr̥.

1) L. *dība.* 2) Wie *yahággᵘur.*

9.

በእንተ፡ግፉዕ፡ወተገፋዒ።

1. እገኒ፡ለከ፡እግዚኦ፡በኵሉ፡ልብየ፤
ወእነግር፡ኵሎ፡ስብሓቲከ።
2. እትፌሣሕ፡ወእትሐሠይ፡ብከ፤
ወእዜምር፡ለስምከ፡ልዑል።
3. ሶበ፡ገብኡ፡ጸላእትየ፡ድኅሬሆሙ፤
ይደውዩ፡ወይትሐጐሉ፡እምቅድመ፡ገጽከ።
4. እስመ፡ገበርከ፡ሊተ፡ፍትሕየ፡ወበቀልየ፤
ወነበርከ፡ዲበ፡መንበርከ፡መኰንነ፡ጽድቅ።
5. ገሠጽኮሙ፡ለአሕዛብ፡ወተሐጐሉ፡ረሲዓን፤
ወደምሰስከ፡ስሞሙ፡ለዓለመ፡ዓለም።
6. ፀርሰ፡ተገምረ፡በኲናት፡ለዝሉፉ።
ወአህጉሪሆሙኒ፡ነሠትከ፤
7. ወትስዐር፡ዝክሮሙ፡ኅቡረ።
ወእግዚአብሔር፡ይነብር፡ለዓለም፤
8. ወአስተዳለወ፡መንበሮ፡ለኰንኖ።
ወውእቱ፡ይኴንና፡ለዓለም፡በጽድቅ፤

9.

ba'ónta gəfū́' watagafā́'ī.

1. 'əgánnī láka 'əgzī'ṓ bakullū́ ləbbóya
wa'ənággər kullṓ səbḥātīka.
2. 'ətf^iā́ssaḥ wa'əthássai bóka
wa'əz^iā́mmər lasəmóka lə'ū́l.
3. s^uóba gáb'ū ṣalā'^ətóya dəhrāhṓmū
yədwáyū wayəthag^uálū 'əmqədma gaṣóka.
4. 'ósma gabárka líta fəthóya wabaqalóya
wanabárka díba manbaróka mak^uannóna ṣədq.
5. gasaṣkṓmū la'ah^ezáb watahág[^u]lū rasī'án
wadamsáska səmṓmū la'āláma 'álam.
6. ṣárə-sá tagámrū bak^uīnā́t lazəlūfū́
wa'ahgūrīhṓmū-ní nasátka.
7. watasə́'ər zəkrṓmū həbū́ra
[wa]'əgzī'āb^ehā́r i̯nábbər la'ālám.
8. wa'astadaláwa manbarṓ lak^uannənṓ
wawə'ətū yək^uiā́nnənā́ la'ālam baṣədq

ወይኴንኖሙ፡ ለአሕዛብ፡ በርትዕ።
9. ወኮኖሙ፡ እግዚአብሔር፡ ምስካዮሙ፡ ለነዳያን፤
ወረዳኢሆሙ፡ ውእቱ፡ በጊዜ፡ ምንዳቤሆሙ።
10. ወይትዌከሉ፡ ብከ፡ ኵሎሙ፡ እለ፡ ያፈቅሩ፡ ስመከ፤
እስመ፡ ኢተኀደጎሙ፡ ለእለ፡ የኀሡከ፡ እግዚኦ።
11. ዘምሩ፡ ለእግዚአብሔር፡ ዘየኀድር፡ ውስተ፡ ጽዮን፤
ወንገርዎሙ፡ ለአሕዛብ፡ ምግባሮ።
12. እስመ፡ ተዘከረ፡ ዘይትኀሠሥ፡ ደሞሙ፤
ወኢረስዐ፡ ዐውያቶሙ፡ ለነዳያን።
13. ተሣሀለኒ፡ እግዚኦ፡ ወርኢ፡ ዘከመ፡ የሐሙኒ፡
ጸላእትየ፤
14. ዘየሌዐለኒ፡ እምአናቅጸ፡ ሞት።
ከመ፡ እንግር፡ ኵሎ፡ ስብሓቲሁ፤
በአናቅጺሃ፡ ለወለተ፡ ጽዮን፤
15. ወንትፌሣሕ፡ በአድኅኖትከ፡
ጠግዑ፡ አሕዛብ፡ በጌጋዮሙ፡ ዘገብሩ፤
16. ወበይእቲ፡ መሥገርት፡ እንተ፡ ኀብኡ፡ ተሠግረ፡
እግሮሙ።
17. ያአምር፡ እግዚአብሔር፡ ገቢረ፡ ፍትሕ፤

---

wayək^{ui}ā́nnənṓmū la'ah^{e}záb barə́t'ə.
9. wak^{u}ōnṓmū 'əgzī'āb^{e}hā́r məskāyṓmū lanadāyā́n 1)
warädā'īhṓmū wə'ə́tū bagī́z^{i}ā́ məndāb^{i}āhṓmū.
10. wayətw^{i}ā́kkálū bə́ka kullṓmū 'ə́lla yāfaqqə́rū səmáka
'ə́sma 'ītahaddəgṓmū la'ə́lla yahassū́ka 'əgzī'ṓ.
11. zammə́rū lagzī'āb^{e}hā́r zayaháddər wə́sta ṣə́wōn
wanəgrəwṓmū la'ah^{e}záb məgbārṓ.
12. 'əsma tazakkára zayəthássas damṓmū.
wa'īrás'a 'auyatṓmū lanadāyā́n. 2)
13. tasāhalā́nnī 'əgzī'ṓ warə́'ī zakáma yahammū́nī ṣalā'^{e}tə́ya
14. zayāl^{i}ä'əlā́nnī 'əm'anāqə́ṣa mṓt.
káma 'ə́ngər [kullṓ] səbhātīhū́
ba'anāqəṣīhā́ lawalátta ṣə́wōn.
15. wanətf^{i}ā́ssah ba'ādhənōtə́ka
ṭág^{u}'ū 'ah^{e}záb bagā́gāyṓmū zagábrū
16. wabayə'ə́tī masgárt 'ənta háb'ū taságra 'əgrṓmū.
17. yā'ámmər 'əgzī'āb^{e}hā́r gabī́ra fəth

1) MS.: *lanədāi̯ā́n.* 2) MS.: *lanədā'ā́n.*

ወበግብረ፡እደዊሁ፡ተሠግረ፡ኃጥእ።
18. ይግብኡ፡ኃጥኣን፡ውስተ፡ሲኦል፤
ወኵሎሙ፡አሕዛብ፡እለ፡ይረስዕዎ፡
ለእግዚአብሔር።
19. እስመ፡አኮ፡ለዝሉፉ፡ዘይትረሳዕ፡ነዳይ፤
ወኢያሐጕሉ፡ትዕግሥቶሙ፡ነዳያን፡ለዓለም።
20. ተንሥእ፡እግዚኦ፡ወኢይጽንዕ፡እጓለ፡እመሕያው፤
ወይትኰነኑ፡አሕዛብ፡በቅድሜከ።
21. ሢም፡እግዚኦ፡መምህረ፡ሕግ፡ላዕሌሆሙ፤
ወያእምሩ፡አሕዛብ፡ከመ፡እጓለ፡እመሕያው፡
እሙንቱ።
22. ለምንት፡እግዚኦ፡ቀምከ፡እምርሑቅ፤
ወትትዔወር፡በጊዜ፡ምንዳቤየ።
23. በትዕቢቱ፡ለኃጥእ፡ይውዒ፡ነዳይ፡
ወይሠገሩ፡በውዴቶሙ፡እንተ፡ሐለዩ።
24. እስመ፡ይትዌደስ፡ኃጥእ፡በፍትወተ፡ነፍሱ፤
ወዐማፂኒ፡ይትባረክ፡
25. ወሐኮ፡ኃጥእ፡ለእግዚአብሔር።
ወኢይትኀሠሦ፡በከመ፡ብዝኃ፡መዐቱ፤

---

wabagə́bra 'ədawīhū taságra hāṭə'.
18. yəgbə́'ū hāṭə'án wə́sta sí'ōl
wakullōmū 'ah^{e}záb 'əlla i̯rassə'úwō lagzī'āb^{e}hăr.
19. 'ə́sma 'akkṓ lazəlūfū zayətrássa' nadā́i̯
wa'īyahaggúlū tə'əgəstṓmū nadāyā́n la'ălám.
20. tánsə' əgzī'ṓ wa'īyə́ṣna' əg^{u}āla-mma-həyā́u̯
wayətk^{u}annánū 'ah^{e}záb baqədəm^{i}ăka.
21. sím 'əgzī'ṓ mamhə́ra həg lā'əl^{i}āhṓmū
wayā'^{i}mərū 'ah^{e}záb kama 'g^{u}āla-mma-həyā́u̯ 'əmū́ntū.
22. lamə́nt 'əgzī'ṓ q^{u}ṓmka 'əmrəhū́q
watət'^{i}āuwar bagī́z^{i}ā́ məndāb^{i}āya.
23. batə'əbītū lahāṭə́' yəu'ī nadā́i̯
wayəssaggárū bawəd^{i}ātṓmū 'ənta halláyū.
24. 'əsma yətw^{i}āddas hā́ṭə' bafət^{u}ōta näfsū́
wa'ammāṣí-ní yətbárrak.
25. wahakṓ hā́ṭə' lagzī'āb^{e}hăr
wa'īyəthàssasṓ bakáma bə́zha ma'ātū́

26. ወአልቦ፡እግዚአብሔር፡በቅድሜሁ።
ወርኩስ፡ኵሉ፡ፍናዊሁ፡
27. ወንሡት፡ኵናኔከ፡በቅድሜሁ፤
ወይቀንዮሙ፡ለኵሎሙ፡ጸላእቱ።
28. ወይብል፡በልቡ፡ኢይትሀወክ፤
ለትውልደ፡ትውልድ፡ኢይረክበኒ፡እኩይ።
29. ምሉእ፡አፉሁ፡መርገም፡ወጽልሑት፤
ወታሕት፡ልሳኑ፡ጻማ፡ወሕማም።
30. ይጸንሕ፡ወይነሁ፡ምስለ፡ብዑላን፡
ከመ፡ይቅትሎ፡ለንጹሕ፡በጽሚት፤
31. ወአዕይንቲሁኒ፡ኀበ፡ነዳይ፡ያስተሐይጻ።
ይጸንሕ፡ወይትኀባእ፡ከመ፡አንበሳ፡ውስተ፡ግብ፡
32. ወይጸንሕ፡ከመ፡ይምስጦ፡ለነዳይ፤
ወይመስጦ፡ለነዳይ፡ወይስሕቦ፡
33. ወያኀስሮ፡በመሥገርቱ።
ይትቀጻዕ፡ወይወድቅ፡ሶበ፡ቀነዮ፡ለነዳይ።
34. ወይብል፡በልቡ፡ይረስዐኒ፡እግዚአብሔር፤
ወሜጠ፡ገጾ፡ከመ፡ኢይርአይ፡ለግሙራ።

---

26. wa’albō ’əgzī’ābᵉhā́r baqədəmⁱā́hū.
warəkū́s kúllū̀ fənawī́hū.
27. wanəsū́t kᵘənnānⁱā́ka baqədəmⁱā́hū
wai̯ᵉqannəyṓmū lakullṓmū ṣalā́’ᵊtū.
28. wayəblə baləbbū́ ’īyətháuwak
latəu̯lə́da təu̯lə́d wa’īyᵉrakkəbánnī ’əkkū́i̯.
29. məlū́’ ’afūhū́ márgam waṣəlhū́t
[wa]tā́hᵉta ləssā́nū ṣāmā́ wahəmā́m.
30. i̯ṣánnəh wai̯ᵉnə́’ū mə́sla bə’ūlā́n
káma yəqtə́llō lanəṣū́h baṣəmmī́t
31. wa’a’ᵊyəntīhū́-nī́ hába nadā́i̯ yāstahayə́ṣṣā.
i̯ṣánnəh wayəthábba’ káma ’anbasā́ wə́sta gəbb
32. [wa]i̯ᵉṣánneh káma yemsə́ṭṭō lanadā́i̯
[wa]i̯ᵉmassəṭṓ lanadā́i̯ wai̯ᵉsəhəbṓ.
33. wayahassərṓ bamasgartū́
yətqaṣṣa’ wai̯ᵉwáddəq sṓba qanayṓ lanadā́i̯.
34. wayəblə baləbbū́ [i̯]ras’ánnī ’əgzī’ābᵉhā́r.
wamⁱā́ṭa gaṣ[ṣ]ṓ káma [’ī]yə́r’ai lagəmūrā́.

35. ተንሥእ፡እግዚኦ፡አምላኪየ፡ወትትሌዐል፡እዴከ፤
ወኢትርስዖሙ፡ለነዳያን።
36. በእንተ፡ምንት፡አምዕዖ፡ኃጥእ፡ለእግዚአብሔር፤
እስመ፡ይብል፡በልቡ፡ኢየትኅሠሠኒ።
37. ትሬኢኑ፡ከመ፡ለሊከ፡ትኔጽር፡ጻማ፡ወመዐተ፤
ወከመ፡ትመጥዎ፡ውስተ፡እዴከ፤
38. ላዕሌከኑ፡እንከ፡ተገድፈ፡ነዳይ፤
ወአንተኑ፡ረዳኢሁ፡ለእጓለ፡ማውታ።
39. ቀጥቅጥ፡መዝራዕቶ፡ለኃጥእ፡ወለእኩይ፤
ወትትኀሠሥ፡ኀጢአቱ፡በእንቲአሁ፡ወትትረከብ።
40. ይነግሥ፡እግዚአብሔር፡ለዓለመ፡ዓለም፤
ወይትሐጐሉ፡አሕዛብ፡እምድር።
41. ፍትወቶሙ፡ለነዳያን፡ሰምዐ፡እግዚአብሔር፤
ወሕሊና፡ልቦሙኒ፡አፅምአት፡እዝኑ።
42. ፍትሑ፡ለነዳይ፡ወለእጓለ፡ማውታ፤
ከመ፡ኢይድግሙ፡እንከ፡እጓለ፡እመሕያው፡አዕበዮ፡
አፉሆሙ፡በዲበ፡ምድር።

---

35. tánsə' 'əgzī'ō 'amlāćəya watətlⁱā'al 'ədⁱāka.
wa'ītərsə'ómū lanadāyán.
36. ba'ónta mónt 'ām'ə'ó hāṭə' la'əgzī'ābᵊhār
'ósma yəblə baləbbū 'īyəthassasánnī.
37. tərⁱā'ī-nū káma lalīka tənⁱāṣṣər ṣāmā wama'áta
wakama təmaṭṭúwō wósta 'ədⁱāka
38. lā'ᵊlⁱāka-nū 'ónka tagádfa nadāi̯
wa'ánta-nū radā'īhū la'əgᵘāla māu̯tā.
39. qáṭqəṭ mazrā'ᵊtō lahāṭə' wala'əkkūi̯
watəthássas haṭī'atō [1]) ba'əntī'áhū watətrákkab.
40. i̯nággəs 'əgzī'ābᵊhār la'ālāma 'ālam
wayəthaggᵘálū 'ahᵊzáb 'əmmədr̥.
41. fətwatómū lanadāyán sám'a 'əgzī'ābᵊhār
wahəllīná ləbbómū-ní 'aṣmá'at 'əznū.
42. fəthū lanadāi̯ wala'əgᵘāla māu̯tā
káma 'īyərgómū [1]) 'ənka 'əgᵘāla-mma-həyáu̯ 'ā'ᵊbóyō
'āfūhómū badíba mədr̥.

1) So MS.

10.

በእንተ፡ሳኦል።

1. በእግዚአብሔር፡ተወከልኩ፡እፎ፡ትብልዋ፡
ለነፍስየ፤
አዐይል፡ውስተ፡አድባር፡ከመ፡ዖፍ።
2. እስመ፡ናሁ፡ኃጥኣን፡ወሰቁ፡ቀስቶሙ፡
ወአስተዳለዉ፡አሕጻቲሆሙ፡ውስተ፡
መጕንጳቲሆሙ፤
ከመ፡ይንድፉዎ፡ለርቱዐ፡ልብ፡በጽሚት።
3. እስመ፡ናሁ፡ዘአንተ፡ሠራዕከ፡እሙንቱ፡ነሠቱ፤
ወጻድቅሰ፡ምንተ፡ገብረ።
4. እግዚአብሔር፡ውስተ፡ጽርሐ፡መቅደሱ፡
እግዚአብሔር፡ውስተ፡ሰማይ፡መንበሩ፤
5. ወአዕይንቲሁኒ፡ኀበ፡ነዳይ፡ይኔጽሩ፡
ወቀራንብቲሁኒ፡የሐቶ፡ለእጓለ፡እመሕያው።
6. እግዚአብሔር፡የሐትቶ፡ለጻድቅ፡ወለኃጥእ፤
ወዘሰ፡አፍቀረ፡ለዐመፃ፡ጸልአ፡ነፍሱ።
7. ይዘንም፡መሣግር፡ላዕለ፡ኃጥኣን፤

10.

baʾənta sāʾōl.

1. baʾəgzīʾābᵊhā̆r tawakkálkū ʾəffṓ təblúwā lanafsə́ya
'aʾáiyil wəsta ʾadbā̆r káma ʾṓf.
2. ʾəsma nā̆hū hāṭəʾā́n wasáqū qastṓmū
waʾāstadaláwū ʾahᵊṣātīhṓmū wə́sta məgᵘənəpātīhṓmū
káma yəndəfúwō larətū́ʾa ləbb baṣəmmít.
3. ʾə́sma nā̆hū zaʾánta sarā́ʾᵊka ʾəmūntū́ nasátū
[wa]ṣādə́qə-sá mə́nta gábra.
4. ʾəgzīʾābᵊhā̆r wə́sta ṣə́rha [1]) maqdasū́
ʾəgzīʾābᵊhā̆r wə́sta samā́i̯ manbarū́.
5. waʾaʾᵊyəntīhū́-ní hába nadā́i̯ yənⁱā̆ṣṣərā
waqarānəbtīhū́-nī yăhā́ttō laʾəgᵘāla-mma-həyā́u̯.
6. ʾəgzīʾābᵊhā̆r yăhā̀ttətṓ laṣā́dəq walahā́ṭəʾ
[wa]zá-sá ʾafqarā́ laʾāmaṣā́ ṣálʾa nā̆fsū.
7. i̯zánnəm masā́gər láʾᵊla hāṭəʾā́n

1) MS.: *sərha.*

እሳት፡ወተይ፡መንፈስ፡ሀውሎ፡መክፈልተ፡
ጸዋዖሙ።
8. እስመ፡ጻድቅ፡እግዚአብሔር፡ወጽድቀ፡አፍቀረ፤
ወርትዕሰ፡ታርእዮ፡ገጾ።

11.

በእንተ፡ሕዝቅያስ፡በእንተ፡ሳምኒት፡ዘመን።
1. አድኅነኒ፡እግዚኦ፡እስመ፡ኀልቀ፡ኄር፤
ወውሕደ፡ሃይማኖት፡እምእጓለ፡እመሕያው።
2. ከንቶ፡ይትናገሩ፡አሐዱ፡ምስለ፡ካልኡ፤
በከናፍረ፡ጕሕሉት፡ልበ፡ወበልብ፡ይትናገሩ።
3. ይሠርዎን፡እግዚአብሔር፡ለከናፍረ፡ጕሕሉት፤
ወለልሳን፡እንተ፡ታዐቢ፡ነቢበ።
4. እለ፡ይብሉ፡ናዐቢ፡ልሳናቲነ፡ወከናፍሪነኒ፡ኀቤነ፡
እሙንቱ፤
መኑ፡ውእቱ፡እግዚእነ።
5. በእንተ፡ሕማሞሙ፡ለነዳያን፡
ወበእንተ፡ገዐሮሙ፡ለሙቁሓን፤
ይእዜ፡እትነሣእ፡ይቤ፡እግዚአብሔር፤

’əsā̆t watái manfás[a] ’áulō makfálta ṣuwa’ómū.
8. ’əsma ṣā̆dəq ’əgzī’ābᵊhā̆r waṣə́dqa ’afqára
warə́t’ə-sá tarə’əyṓ gaṣṣṓ.

11.

ba’ə́nta həsqə́yas ba’ə́nta sāmənī́t záman.
1. ’adhənánnī ’əgzī’ṓ ’əsma hálqa ḫā̆r
wawə́həda hāi̯mānṓt ’əm’əgᵘāla-mma-həyā́u̯.
2. kantṓ yətnaggárū ’ahā̆dū mə́sla kā̀lə’ū́
bakanā́fᵊra gᵘəhᵊlū́t lə́bba wabaləbb ⟨’ī⟩yətnaggárū.
3. yəsʿā̆rruwṓn ’əgzī’ābᵊhā̆r lakanā́fᵊra gᵘəhlū́t
walaləssā̆n ’ə́nta tā’ábbī nabī́ba.
4. ’əlla yə́blū nā’ábbī ləssānātī́na wakanāfᵊrī́na-ní habʿā̆na ’əmūntū́
mánnū̀ wə’ə́tū ’əgzī́’ᵊna. [1])
5. ba’ə́nta həmāmṓmū lanadāyā́n
waba’ə́nta ga’arṓmū lamūqūhā́n
yə’əzʿā̆ ’ətnássa’ yəbʿā̆ ’gzī’ābᵊhā̀r.

1) So MS.

6. ኧረሲ፡መድኀኒተ፡ወኣገሀድ፡ቦቱ።
7. ቃለ፡እግዚአብሔር፡ቃል፡ንጹሕ፤
ከመ፡ብሩር፡ጽሩይ፡ወንጡፍ፡ወፋቱን፡እምድር፡
ዘአጽረይዎ፡ምስብዒተ።
8. አንተ፡እግዚኦ፡ዕቀበነ፤
ወተማኅፀነነ፡እምዛቲ፡ትውልድ፡ወእስከ፡ለዓለም።
9. ዐውደ፡የሐውሩ፡ረሲዓን፤
ወበከመ፡ዕበየ፡ልዕልናከ፡ሠራዕኮሙ፡ለደቂቀ፡
እጓለ፡እመሕያው።

12.

በእንተ፡አቤሴሎም።

1. እስከ፡ማእዜኑ፡እግዚኦ፡ትረስዐኒ፡ለግሙራ፤
እስከ፡ማእዜኑ፡ትሜይጥ፡ገጸከ፡እምኔየ።
2. እስከ፡ማእዜኑ፡ኣነብር፡ሐዘነ፡ውስተ፡ነፍስየ፡
ወትጼዕረኒ፡ልብየ፡ኵሎ፡አሚረ፤
3. እስከ፡ማእዜኑ፡ይትዔበዮ፡ጸላእትየ፡ላዕሌየ።
ነጽረኒ፡ወስምዐኒ፡እግዚኦ፡አምላኪየ፤

---

6. wa'ər^{i}ássī madhānīta wa'āgóhəd bōtū́.
7. qā́la 'əgzī'āb^{ə}hā́r qā́l nəṣū́h
káma bərū́r ṣərū́i̯ [wa]nəṭū́f wafə̄tū́n 'əmmədr̥
za'āṣrayúwō məsbə'ī́ta.
8. 'ánta 'əgzī'ṓ 'əqabánna
watamah^{ə}ṣanánna 'əmzā́tī təu̯lə́d 'éska la'ālám.
9. 'áuda yāhauwə́rū rasī'ā́n
wabakáma 'əbáya lə'ələnnā́ka sarā'^{ə}kṓmū ladaćīqa
'g^{u}āla-mma-həyā́u̯.

12.

ba'ə́nta 'ab^{i}āsālóm.

1. 'ə́ska mā'əz^{i}ā́-nū́ 'əgzī'ṓ tərassə'ánnī lagəmūrā́
'ə́ska mā'əz^{i}ā́-nū́ təmáiyiṭ gaṣṣáka 'əmən^{i}ā́ya.
2. 'ə́ska mā'əz^{i}ā́-nū́ 'ānábbər hazána wə́sta nafsə́ya
watəṣ^{i}ā́'ərānnī ləbbə́ya kullṓ 'amī́ra.
3. 'əska mā'əz^{i}ā́-nū́ yət'^{i}ābbáyū ṣalā'^{ə}tə́ya lā'^{ə}lə́ya
naṣṣəránnī wasəm'ánnī 'əgzī'ṓ 'amlāćə́ya.

4. አብርሆን፡ለአዕይንትየ፡ከመ፡ኢይኑማ፡ለሞዊት።
ወከመ፡ኢይበሉኒ፡ጸላእትየ፡ሞእናሁ፤
5. ወእለሰ፡ይሣቅዩኒ፡ይትፌሥሑ፡ለእመ፡ተሀወኩ።
ወአንሰ፡በምሕረትከ፡ተወከልኩ፡
6. ይትፌሥሐኒ፡ልብየ፡በአድኅኖትከ፤
እሴብሖ፡ለእግዚአብሔር፡ዘረድአኒ፡
ወእዜምር፡ለስመ፡እግዚአብሔር፡ልዑል።

ወንጌል፡ዘማርቆስ።

1.

1. ቀዳሚሁ፡ለወንጌለ፡ኢየሱስ፡ክርስቶስ፡ወልደ፡እግ
2. ዚአብሔር። — በከመ፡ጽሑፍ፡ውስተ፡መጽሐፈ፡
ኢሳይያስ፡ነቢይ፡ናሁ፡እፌኑ፡መልአክየ፡ቅድመ፡
3. ገጽከ፡ዘይጺይሕ፡ፍኖተከ። — ቃለ፡ዐዋዲ፡ዘይሰ
ብክ፡በገዳም፡ወይብል፡ጺሑአ፡ፍኖቶ፡ለእግዚአብ
4. ሔር፡ወዐርዩ፡መጽያሕቶ። — ወሀሎ፡ዮሐንስ፡ያጠ
ምቅ፡በገዳም፡ወይሰብክ፡ጥምቀተ፡ከመ፡ይኔስሑ፡

---

4. ’abrə̀hṓn la’a’ᵊyəntə́ya káma ’īyənū́mā lamawī́t.
wakáma ’īyᵊbalū́nī ṣalā’ᵊtə́ya mᵘō’ᵊnáhū.
5. [wa]’ə́lla-sá i̭sāqqəyū́nī yətf'ā́ssə́hū la’ə́mma tahawákkū
wa’ánsa baməhᵊratə́ka tawakkálkū
6. yətf'ā́ssəhánnī ləbbə́ya ba’ādhənōtə́ka
’əs'ā́bbəhṓ la’əgzī’ābᵊhā́r zarad’ánnī
wa’əz'ā́mmər lasə́ma ’əgzī’ābᵊhā́r lə’ū́l.

---

wanǵā́l za-marqṓs.

1.

1. qadāmī́hū lawanǵā́la ’iyasū́s krəstós walda ’əgzī’ābᵊhā́r. —
2. bakáma ṣəhū́f wə́sta maṣháfa ’īsāī́yās nabī́i̭ nāhū́ ’əf'ā́nnū
3. mal’akə́ya qə́dma gaṣṣə́ka zai̭ᵊṣáiyiḥ fənᵘōtáka. — qā́la ’awā́dī
zai̭ᵊsábbek bagadā́m wayəblə ṣīhū-’á fənṓtò lagzi’ā̀bᵊhā́r wa-
4. ’arrī́yū maṣyáhtō. — wahállō yōhánnəs yāṭámməq bagadā́m
wai̭ᵊsábbək ṭəmqáta káma i̭nassúhū wayəthā́ddag lṓmū haṭī’a-

5. ወይትኅደገ : ሎሙ : ኅጢአቶሙ ። — ወየሐውሩ :
ኅቤሁ : ኵሎሙ : ሰብአ : ይሁዳ : ወኢየሩሳሌም : ወየ
ጠምቆሙ : ለኵሎሙ : በፈለገ : ዮርዳኖስ : እንዘ :
6. ይትአመኑ : ኅጢአቶሙ ። — ወለብሱ : ለዮሐንስ :
ኮነ : እምጸጕረ : ገመል : ወቅናቱ : ዘአዲም : ውስተ :
ሐቌሁ : ወሲሳዩ : አንበጣ : ወመዐረ : ጸዳና ። —
7. ወሰበከ : ወይቤ : ይመጽእ : ዘይጸንዐኒ : እምድኅሬየ :
ዘኢይደልወኒ : እዱንን : ወእፍታሕ : ቶታነ : አሣእ
8. ኒሁ : እምእገሪሁ ። — ወአንሰ : ኣጠምቀክሙ : በ
ማይ : ወውእቱሰ : የጠምቀክሙ : በመንፈስ : ቅዱስ ።
9. — ወውእተ : አሚረ : መጽአ : ኢየሱስ : እምገሊላ :
ሀገረ : ናዝሬት : ወአጥመቀ : ዮሐንስ : በፈለገ : ዮር
10. ዳኖስ ። — ወወጺኦ : እማይ : ርእየ : ተርኅወ : ሰማይ :
ወወረደ : መንፈስ : ቅዱስ : ከመ : ርግብ : ወነበረ : ዲ
11. ቤሁ : ለኢየሱስ ። — ወመጽአ : ቃል : እምሰማይ : ዘይ
ብል : አንተ : ውእቱ : ወልድየ : ዘኣፈቅር : ወኪያከ :
12. 13. ሠመርኩ ። — ወአውፅኦ : መንፈስ : ገዳም ። — ወነ
በረ : ሐቅለ : አርብዓ : ዕለተ : ወአርብዓ : ሌሊተ : ወየ
ሜክሮ : ሰይጣን : ወነበረ : ምስለ : አራዊት : ወይትለአ

---

5. tṓmū. — wai̯ᵊháu̯ᵊrū habⁱā̆́hū̀ kullṓmū sab'a i̯hū́dā̀ wa'iyarūsā́-
lā̀m wayāṭamməqṓmū lakullṓmū bafalága yōrdānós 'ənza yet-
6. 'ammánū haṭī'atṓmū. — waləbsū́ layōhánnəs kṓna 'əmṣágᵘəra
gámal waqənā̀tū́ za'adī́m wə́sta haqᵘā̆́hū̀ wasīsā́yū̀ 'anƀaṭā́ wa-
7. maʿā̆́ra [1]) ṣā̀daná. — wasaƀáka wayəƀⁱā̆́: i̯máṣṣə' zai̯ᵊṣannə'ánnī
'əmdə̀brā̆́ya zai̯'ᵊdalləwánnī 'ā̆́dnən [2]) wa'ə́ftaḥ tᵘṑtā́na 'asā'ᵊ-
8. nī́hū̀ 'əm'əgarī̀hū́. — wa'ánsa 'āṭamməqak(k)ə́mmū bamā̆́i̯ wa-
9. wə'ə́tū-sá yāṭamməqak(k)ə́mmū bamánfas qəddū́s. — wawə'ə́ta
'amī́ra máṣa 'iyäsū́s 'əmgalī́lā hagára nāzᵊrⁱā̆́t wa'áṭmáqṑ yō-
10. hánnəs bafalága yōrdānós. — wawaṣī̆̀'ṓ 'əmmā̆́i̯ rə́'əya tarə́-
həwa samā̆́i̯ wawaráda mánfas qəddū́s kama rəgb wanabára
11. dībⁱā̆́hū laiyäsū́s. — wamáṣa qāl 'əmsamā̆́i̯ zayəbl̥ 'ánta wə'ə́tū
12. waldə́ya za'āfáqqər waćiyā̆́ka samárkū. — wa'au̯ṣə'ṓ mánfas
13. gadā̆́ma. — wanabára háqᵊla 'arbă'ā̆́ ʿəláta [3]) wa'arbă'ā̆́ lⁱālī́ta
wayāmⁱā̀kkərṓ sai̯ṭā́n wanabára mə́sla 'arāwī́t wayətla'ākúwō

1) So MS. 2) MS. *'ădnən* und *'ə̆dnən.* 3) So MS.

14. ክዎ፡መላእክት፡፡ — ወእምድኅረ፡ አኀዝዎ፡ ለዮሐ
ንስ፡መጽአ፡ኢየሱስ፡ገሊላ፡ወሰበከ፡ወንጌለ፡መን
15. ግሥተ፡እግዚአብሔር፡፡ — ወይቤ፡በጽሐ፡ጊዜሁ፡ወ
ቀርበት፡መንግሥተ፡ሰማይ፡ኔስሑ፡ወእመኑ፡በወን
16. ጌለ፡እግዚአብሔር፡፡ — ወእንዘ፡የኀልፍ፡መንገለ፡
ባሕረ፡ገሊላ፡ረከቦሙ፡ለስምዖን፡ወለእንድርያስ፡
እኁሁ፡የሠግሩ፡ውስተ፡ባሕር፡እስመ፡መሠግራን፡
17. እሙንቱ፡፡ — ወይቤሎሙ፡ኢየሱስ፡ንዑ፡ትልውኒ፡
18. ወአኔ፡እሬስየክሙ፡መሠግራነ፡ሰብእ፡፡ — ወኀደጉ፡
19. መሣግሪሆሙ፡ወተለውዎ፡ሶቤሃ፡፡ — ወኀሊፎ፡እም
ህየ፡ሕቀ፡ረከቦሙ፡ለያዕቆብ፡ወለዮሐንስ፡ደቂቀ፡
ዘብዴዎስ፡ወለሊሁኒ፡ምስሌሆሙ፡ውስተ፡ሐመር፡
20. የሠንዩ፡መሣግሪሆሙ፡፡ — ወጸውዖሙ፡ወኀደጉ፡
ዘብዴዎስሃ፡አባሆሙ፡ምስለ፡ዐሳቡ፡ውስተ፡ሐ
21. መር፡ወሖሩ፡ወተለውዎ፡፡ — [ወሖሩ፡] ቀፍርናሆም፡
ወቦኡ፡በሰንበት፡ምኵራበ፡ወአኀዘ፡ይምሀሮሙ፡፡
22. — ወአንከሩ፡ምህሮቶ፡እስመ፡ከመ፡መኰንን፡ይሜ
23. ህሮሙ፡ወአኮ፡ከመ፡ጸሐፍቶሙ፡፡ — ወሀሎ፡ብእሲ፡
ዘጋኔን፡እኩይ፡አኀዞ፡ውስተ፡ምኵራብ፡ወዐውየወ፡፡
24. — ወይቤ፡ምንት፡ብየ፡ምስሌከ፡ኢየሱስ፡ናዝራዊ፡

---

14. malā'ǝkt. — wa'ǝmdǝh°ra 'ahazúwō layōhánnǝs máṣa 'iyäsūs
15. galīlā [1]) wasabáka wanǵāla mangǝsta 'ǝgzī'āb°ḥār. — wayǝbⁱā
báṣ°ha ǵīzⁱāhū waqárbat mangǝsta samāi̯ nassúhū wa'ǝmánū
16. bawanǵāla 'ǝgzī'āb°ḥār. — wa'ǝnza yăhállǝf mangála báhra
galīlá rakabṓmū lasǝ́m'ōn wala'ǝndǝ́ryās 'ǝhūhū yāsaggǝ́rū
17. wǝsta báhr 'ǝ́sma masaggǝrán 'ǝmúntū. — wayǝbⁱālómū 'iya-
sūs nǝ'ū́ tǝl°wúnī wa'ána 'ǝrⁱāssiyak(k)ǝ́mmū masaggǝrāna sab.
18. wahadágū masāgǝrīhṓmū watalawúwō sōbⁱāhá. — wahalīfṓ
19. 'ǝmhǝ́ya hǝqqa rakabṓmū [2]) layā'ǝ́qōb walayōhánnǝs daḉiqa
zabdāᵘós walalíhū-ní mǝslāhṓmū wǝ́sta hamār yāsⁱännǝ́yū ma-
20. sāgǝrīhṓmū. — waṣauwǝ'ṓmū wahadágū zabdāᵘosǝ-há 'abbā-
21. hṓmū mǝ́sla 'assábū wǝ́sta hamār wahṓrū watalawúwō. —
[wahṓrū] qafrǝnáhōm wabṓ'ū basánbat mǝkᵘǝrāba wa'aháza yǝm-
22. harrṓmū. — wa'ankárū mǝhrᵘṓtō 'ǝ́sma kama makónnǝn yǝmⁱā-
23. hǝrṓmū wa'akkṓ kama ṣahaftṓmū. — wahállṓ bǝ'ǝsí zaganⁱān
24. 'ǝkkūi̯ 'ahàzṓ wǝ́sta mǝkᵘrāb wa'auyáwa. — wayǝbⁱā mǝnt

1) MS. fälschlich *'ǝmgalīlā.* 2) Im MS. sind die beiden Worte umgestellt.

መጻእከኑ ፡ ታጥፍአነ ፡ አእመርናከ ፡ መኑ ፡ አንተ ፡ ቅ
25. ዱሱ ፡ ለእግዚአብሔር ። — ወገሠጾ ፡ ኢየሱስ ፡ ወይ
26. ቤሎ ፡ ተፈፀም ፡ ወፃእ ፡ እምኔሁ ። — ወአስተሬገፆ ፡
ውእቱ ፡ ጋኔን ፡ እኵይ ፡ ወዐውየወ ፡ በዐቢይ ፡ ቃል ፡ ወወ
27. ፅአ ፡ እምኔሁ ። — ወደንገፁ ፡ ኵሎሙ ፡ ወይቤሉ ፡ በበ
ይናቲሆሙ ፡ ምንትኑ ፡ ዝንቱ ፡ ትምህርት ፡ ሐዲስ ፡ ዘ
በትእዛዙ ፡ ይኤዝዞሙ ፡ ለአጋንንት ፡ እኵያን ፡ ወርኵ
28. ሳን ፡ ወየወፅአሙ ፡ በቃሉ ። — ወተሰምዐ ፡ ነገሩ ፡ በኵ
29. ሉ ፡ በሓውርት ፡ ገሊላ ። — ወወፂአ ፡ እምኵራብ ፡ ቦአ ፡
ቤተ ፡ ስምዖን ፡ ወምስሌሁ ፡ እንድርያስ ፡ ወያዕቆብ ፡
30. ወዮሐንስ ። — ወሐማቱ ፡ ለስምዖን ፡ ትፈፅን ፡ ወነገ
31. ርዎ ፡ በእንቲአሃ ። — ወቀርበ ፡ ኀቤሃ ፡ ወአኀዘ ፡ እዴሃ ፡
ወአንሥኣ ፡ ወኀደጋ ፡ ፈፀንታ ፡ ሶቤሃ ፡ ወተንሥአት ፡ ወተ
32. ልእከቶሙ ። — ወመስዮ ፡ ጊዜ ፡ የዐርብ ፡ ፀሓይ ፡ አም
ጽኡ ፡ ኀቤሁ ፡ ኵሎ ፡ ድውያነ ፡ ወእለ ፡ አጋንንት ፡ እኵ
33. ያን ። — ወተጋብኡ ፡ ኀቤሁ ፡ ኵሉ ፡ ሀገር ፡ ኀበ ፡ አንቀጽ ።
34. — ወፈወሶሙ ፡ ለብዙኃን ፡ ድውያን ፡ ወሕሙማን ፡
ወአውፅአሙ ፡ ለብዙኃን ፡ አጋንንት ፡ ወኢየብሖሙ ፡
ይንብቡ ፡ እስመ ፡ አእመርዎ ፡ ከመ ፡ ውእቱ ፡ ክርስቶስ ።

---

bəya məslⁱā́ka 'iyā́sūs nāzᵊrā́wī maṣā́'ᵊkā-nū́ tāṭfə'ánna 'ā'ⁱmar-
25. nā́ka mánnū 'ánta qəddúsū la'əgzī'àbᵊhā́r. — waga[s]sáṣō 'iyā́-
26. sūs wayəbⁱā́lō tafáṣam waṣá' 'əmənⁱā́hū. — wa'astaragáṣō wə'ə́tū
gānⁱā́n 'əkkū́i̯ wa'auyáwa baʿabī́yə qā́l wawáṣa 'əmənⁱā́hū. —
27. wadangáṣū kullṓmū wayəbⁱā́lū babainātīhṓmū mə́ntə-nū́ zə́ntū
təmhə́rt haddī́s zabatə'əzā́zū[1]) yə'ⁱā́zzəzṓmū la'agānə́nt 'əkkᵘə-
28. yā́n warəkūsā́n wayāwaṣ(s)ə'ṓmū baqā̀lū́. — watasám'a nagarū́
29. bakullū́ bāhāwə́rta galī̀lā́. — wawaṣī'ṓ 'əmmukrā́b bṓ'a bⁱā́ta
30. sèm'ṓn wamaslⁱā́hū 'əndə́ryās wayā'ə́qōb wayōhánnəs. — wa-
31. hamā́tū lasə́m'ōn təfáṣṣən wanagarúwō ba'əntī̀'ahā́. — wa-
qárba habⁱā́hā wa'aháza 'ədⁱā́hā̀ wa'ansə'ā́ wahadága faṣantā́
32. sōbⁱā́hā watansé'at watalə'əkattṓmū. — wamasiyṓ gī́zⁱā́[2])
ya'árrəb ṣahā́i̯ 'amṣə́'ū habⁱā́hū́ kullṓ duu̯yā́na[3]) wa'ə́lla 'agā-
33. nə́nt 'əkkᵘəyā́n. — watagābə́'ū habⁱā́hū́ kullū́ hagâr hába 'an-
34. qā́ṣ. — wafauwasṓmū labəzūhā́n duu̯yā́n wahəmūmā́n wa'au-
ṣə'ṓmū labəzūhā́n 'agānə́nt wa'īyābəhṓmū yənbə́bū 'ə́sma 'ā'ⁱ-

1) MS. auch *zabasəlṭā́nū*. 2) MS. *sṓba*; *gī́zā́* ist durchgestrichen.
3) MS. auch *dugᵘyā́na*.

35. — ወበጽባሕ : ተንሥአ : ወአሌለየ : ጥቀ : ወወፂኦ :
36. ሖረ : ውስተ : ሐቅል :: — ወበህየ : ዴገንዎ : ስምዖን :
ወእለ : ምስሌሁ : ወረከብዎ : ወይቤልዎ : እንጋ : ኵሉ :
37. የኅሥሠከ :: — ወይቤሎሙ : መሎዑ : እንከ : ንሖር :
38. ካልኣተሂ : አህጉረ : ከመ : በህየኒ : እስብክ : — እስመ :
እንበይነ : ዝንቱ : ወፃእኩ : ወመጻእኩ : ወተፈነውኩ ::
39. — ወሖረ : ወሰበከ : በምኵራቦሙ : ወበኵሉ : ይ
ሁዳ : ወበሓውርቲሃ : ወገሊላ : ወያወፅእ : አጋንንተ ::
40. — ወመጽአ : ዘለምጽ : ኀቤሁ : ወአስተብረከ : ወአስተ
ብቍዖ : ወይቤሎ : እግዚኦ : እመ : ፈቀድከ : ትክል :
41. አንጽሖትየ :: — ወመሐሮ : ኢየሱስ : ወሰፍሐ : እዴሁ :
42. ወገሠሦ : ወይቤሎ : እፈቅድ : ንጻሕ :: — ወብሂሎ :
43. ከመዝ : ሐይወ : ለምጹ : ሶቤሃ :: — ወገሠጾ : ወፈነዎ ::
44. — ወይቤሎ : ዑቅ : ኢትንግር : ወኢለመኑሂ : ወሖር : ወ
አፍትን : ርእሰከ : ለካህን : ወአብእ : መባአከ : በእ
ንተ : ዘነጻሕከ : በከመ : ዘአዘዘ : ሙሴ : ከመ : ይኩን :
45. ስምዐ : ላዕሌሆሙ :: — ወወፂኦ : አኀዘ : ይስብክ :
ወይንግር : ብዙኀ : እስከ : ያነክሩ : ኵሉ : ሀገር : ወ
ስእነ : በዊአ : ሀገር : ክሡተ : አላ : አፍኣ : ገዳም : ይነ
ብር : ወይመጽኡ : ኀቤሁ : እምኵላሂ ::

---

35. marúwō kama wə'ətū krəstós. — wabaṣəbā́ḥ tánsə'a wa'al^{i}ā-
36. láya ṭə́qqa wawaṣī'ṓ hṓra wəsta haqḷ. — wabahə́ya d^{i}āganúwō
sə́m'ōn wa'ə́lla məsl^{i}ā́hū warakabúwō wayəb^{i}ālúwō 'əngā́ kullū́
37. yahāssəsákka. — wayəb^{i}ālṓmū malló'ū 'ə́nka nā́hōr kal'ā́ta-hī́
38. 'ah^{o}gū́ra káma bahəyā́-ní 'ə́sbək. — 'əsma 'ənbaina zə́ntū wa-
39. ṣā́'^{ə}kū wamaṣā́'^{ə}kū watafannáukū. — wahṓra wasabáka bamə-
k^{u}rābṓmū wabakullū́ ihūdā́ wabăhāwə̀rtīhā́ wagalīlā́ wayā-
40. wā́ṣṣə' 'agānə́nta. — wamā́ṣa zalámṣ hab^{i}ā́hū wa'astabrā́ka
wa'astabq^{u}'ṓ wayəb^{i}ā̀lṓ 'əgzī'ṓ 'ə̀mma-sā́ faqā́d^{ə}ka təkḷ 'ānṣə-
41. hōtə́ya. — wamahārṓ 'Īyàsū́s wasáfha 'ədā́hū́ wagàsasṓ wa-
42. yəb^{i}ālṓ 'əfáqqəd nə́ṣah. — wabəhīlṓ kamázə haiwa lamṣū́ sō-
43. bā́hā̀. — wagàs[s]aṣṓ wafannawṓ. — wayəb^{i}ālṓ 'ū́q 'Ītə́ngər
44. wa'Īlamannū́hī wàhṓr wa'áftən rə'əsóka [1] lakā́hən wa'ā́bə'
mab'áka ba'ə́nta-zà naṣáh^{ə}ka bakáma za'azzáza mūs^{i}ā́ káma
45. yə́kūn sə́m'a lā'^{ə}līhṓmū [2]. — wawaṣī'ṓ 'aháza yə́sbək wayə́ngər
bəzū́ha 'ə́ska yānakkə́rū kullū́ hagā́r wasə́'əna bawī́'a hagā́r
kəsū́ta 'allā́ 'àf'ā́ gadā́m inábbər wai^{ə}maṣṣə́'ū hab^{i}ā́hū 'əmkullāhā́.

1) So MS.; besser *re'əsáka.* 2) So MS.; wohl verhört für *-l'āhómū.*

2.

1. ወቦአ፡ካዕበ፡ሀገረ፡ቀፋርናሆም፡ጕንድዮ፡ወሰምዑ፡
2. ከመ፡ሀሎ፡ውስተ፡ቤት። — ወተጋብኡ፡ብዙኃን፡እስ
ከ፡ኢያገምሮሙ፡መካን፡ወኢኀበ፡ኆኅት፡ወይነግር
3. ሙ፡ቃሎ፡ለእለ፡መጽኡ፡ኀቤሁ። — ወአምጽኡ፡ዱ
ዉየ፡መፃጕዐ፡ወይጸውርዎ፡በዐሬት፡አርባዕቱ፡ዕደ
4. ው። — ወሶበ፡ስእኑ፡አብኦቶ፡ኀበ፡ሀሎ፡ኢየሱስ፡
ነሠቱ፡ጠፈረ፡ወአውረድዎ፡ምስለ፡ዐሬቱ፡ዘዲቤሁ፡
5. ይሰክብ፡ውእቱ፡መፃጕዕ። — ወርእየ፡ኢየሱስ፡
ሃይማኖቶሙ፡ይቤሎ፡ለውእቱ፡መፃጕዕ፡ወልድየ፡ተ
6. ኀድገ፡ለከ፡ኀጢአትከ። — ወሀለዉ፡ጸሐፍት፡ይነ
7. ብሩ፡ወሐለዩ፡በልቦሙ። — ወይቤሉ፡ለምንት፡ከ
መዝ፡ይነብብ፡ፅርፈተ፡ወመኑ፡ዘይክል፡ኀዲገ፡ኀጢ
8. አት፡ዘእንበለ፡አሐዱ፡እግዚአብሔር። — ወአእመ
ሮሙ፡ኢየሱስ፡በመንፈሱ፡ከመ፡ከመዝ፡ይሔልዩ፡
ወይቤሎሙ፡ለምንት፡ከመዝ፡ትሔልዩ፡በልብክሙ።
9. — ምንት፡ይቀልል፡እምብሂሎቱ፡ለዝንቱ፡መፃ
ጕዕ፡ተኀድገ፡ለከ፡ኀጢአትከ፡ወእምብሂሎቱ፡ተን
10. ሥእ፡ወንሣእ፡ዐሬተከ፡ወሑር፡በእገሪከ። — ከመ፡

2.

1. wabᵘóʼa kāʼᵊba hagára qäfränáhom gᵘandəyō wasámʼū káma
2. hallṓ wə́sta bⁱät. — watagā́bʼū bəzūhā́n ʼə́ska ʼīyāgammərṓmū
makā́n waʼīhába hōhə́t wai̯ᵊnag(g)ərṓmū qālṓ laʼə́lla mā́ṣū ha-
3. bⁱā́hū. — waʼamṣə́ʼū duuyā́na[1]) maṣāgᵘə́ʼa wai̯ᵊṣauwərúwō baʼā-
4. rā́t ʼarbāʼᵊtū ʼədáu. — wasṓba sə́ʼənū ʼaḃəʼōtṓ hába hállō ʼiya-
sū́s ⟨wa⟩nasátū ṭafára waʼauradúwō mə́sla ʼarā́tū zadībⁱā́hū
5. i̯sákkəb wəʼə́tū maṣā́gᵘə́ʼ. — warə́ʼəya[2]) ʼiyasū́s hāi̯mānōtṓmū
yəbⁱā́lṓ lawəʼə́tū maṣāgᵘə́ʼ waldə́ya tahádga láka haṭīʼātə́ka. —
6. wahalláwᵘ ṣaháft ⟨wa⟩i̯nabbə́rū wahalláyū baləbbṓmū. — wa-
7. yəbⁱā́lū lamə́nt kamázə i̯nábbəb ṣərfáta wamánnū zayəkl̯ ha-
8. dī́ga haṭīʼā́t zaʼənbála (a)hā́dū ʼəgzīʼā́bᵊhā́r. — waʼāʼⁱmarṓmū
ʼiyasū́s bamánfasū kama kamázə yəhⁱā́lləyū wayəbⁱā́lṓmū la-
9. mə́ntə kamázə təhⁱā́lləyū baləbbəkə́mmū. — məntə i̯qálləl ʼəm-
bəhīlṓtū lazə́ntū maṣā́gᵘəʼ tahádga laka haṭīʼātəka waʼəmbe-
10. hīlṓtū tā́nsəʼ wanə́saʼ ʼarā́taka wáhūr baʼəgarī́ka. — káma

1) MS. auch *dugᵘyā́na*; l. *dəwúya*. 2) L. *rəʼəyṓ*.

ታእምር፡ከመ፡ብውሕ፡ሎቱ፡ለወልዳ፡እጓለ፡እምሕ
11. ያው፡ይኅድግ፡ኀጢአተ፡በዲበ፡ምድር። — ወካዕበ፡
ይቤሎ፡ለውእቱ፡ድውይ፡ለከ፡እብለከ፡ተንሥእ፡
12. ወንሣእ፡ዐራትከ፡ወእቱ፡ቤትከ። — ወተንሥአ፡
ሶቤሃ፡ወነሥአ፡ዐራቶ፡በቅድሞሙ፡ኵሎሙ፡ወአእኰ
ትዎ፡ለእግዚአብሔር፡ወይቤሉ፡ግሙራ፡ኢርኢነ፡ዘ
13. ከመዝ። — ወእምዝ፡ሖረ፡ካዕበ፡መንገለ፡ባሕር፡
ወሖረ፡ኀቤሁ፡ኵሎሙ፡አሕዛብ፡ወመሀሮሙ። —
14. ወኀሊፈ፡እምህየ፡ርእዮ፡ለሌዊ፡መጸብሓዊ፡ወልዶ፡
አልፌዮስ፡እንዘ፡ይነብር፡ኀበ፡ምጽባሕ፡ወይቤሎ፡
15. ትልወኒ፡ወተንሥአ፡ወተለዎ። — ወእምዝ፡መስሐ፡
በቤተ፡ስምዖን፡ወብዙኃን፡ኃጥኣን፡ወመጸብሓን፡
ረፈቁ፡ምስሌሁ፡ወአርዳኢሁኒ፡ወብዙኃን፡እሙ
16. ንቱ። — ወተለው፡ጸሐፍት፡ወፈሪሳውያን፡ወርእዮ
ሙ፡ከመ፡ይበልዕ፡ምስለ፡ኃጥኣን፡ወመጸብሓን፡ይ
ቤልዎሙ፡ለአርዳኢሁ፡ለምንት፡ሊቅክሙ፡ይበልዕ፡
17. ምስለ፡ኃጥኣን፡ወመጸብሓን። — ወሰሚዖ፡ኢየሱስ፡
ይቤሎሙ፡ሕሙማን፡ይፈቅድዎ፡ለሀቃቤ፡ሥራይ፡ወ
አኮ፡ጥዑያን፡ኃጥኣነ፡መጻእኩ፡እጸውዕ፡ወአኮ፡
ጻድቃነ፤ርሱሓነ፡መጻእኩ፡እጸውዕ፡ወአኮ፡ንሱሓነ፡
18. ለንስሓ። — ወአርዳኢሁ፡ለዮሐንስ፡ወእሉሂ፡አር

---

tá'^{i}mər káma bəwə́h lótū lawalda 'g^{u}āla 'əmmahəyā́u̯ yə́hdəg
11. haṭī'áta badíba mədr̥. — wakā́'^{ə}ba yəb^{i}ā́lō lawə'ə́tū dəwə́i̯ láka
12. 'əblákka tánsə' wanə́sa' arātáka wa'ə́tū b^{i}ā́táka. — watansə́'a
sōbāhā́ wanás'a 'arātṓ baqə́dma kullṓmū wa'a'^{i}k^{u}atúwō la'əg-
13. zī'āb^{ə}hā́r wayəb^{i}ā́lū gəmūrā́ 'īrə'ā́na zakamázə. — wa'əmzə́
hṓra kā́'əba mangála bahr̥ wahṓra hab^{i}ā́hū́ kullṓmū 'ah^{ə}záb
14. wamaharṓmū. — wahalīfṓ 'mhə́ya rə'əyṓ lal^{i}ā́wī maṣabbəhā́wī
walda 'alfə^{i}ós 'ə́nza i̯nábbər hába məṣə̄bbáh wayəb^{i}ā́lṓ tələ-
15. wánnī watánsə'a watalawṓ. — wa'ə́mzə másha bab^{i}ā́ta səm'ṓn
wabəzūhā́n hāṭə'ā́n wamaṣabbəhā́n rafáqū məsl^{i}ā́hū wa'ardā-
16. 'īhū́-ní wabəzūhā́n 'əmū́ntū. — watalā́w^{u} ṣaháft wafārīsāw^{ə}yā́n
warə'əyṓmū káma i̯bállə' mə́sla hāṭə'ā́n wamaṣabbəhā́n yəb^{i}ā-
luwṓmū la'ardā'īhū́ lamənt līqəkə́mmū i̯bállə' məsla hāṭə'ā́n
17. wamaṣabbəhā́n. — wasamī'ṓ 'iyasū́s yəb^{i}ālṓmū həmūmā́n i̯faq-
qədúwō la'aqqāb^{i}ā́ sərā́i̯ wa'akkṓ ṭə'ūyā́n hāṭə'ā́na maṣā́'^{ə}kū
'əṣáuwə' wa'akkṓ ṣādəqā́na, rəsūhā́na maṣā́'^{ə}kū 'əṣáuwə' wa-

ዳኢሆሙ፡ ለፈሪሳውያን፡ ይነውኑ፡ ይጸውሙ፡ ወሖሩ፡
ወይቤልዎ፡ በእፎ፡ አርዳኢሁ፡ ለዮሐንስ፡ ይጸውሙ፡
ወአርዳኢሆሙኒ፡ ለፈሪሳውያን፡ ይጸውሙ፡ ወአርዳ
19. ኢከሰ፡ ኢይጸውሙ። — ወይቤሎሙ፡ ኢየሱስ፡ ይክ
ሉኑ፡ ደቂቁ፡ ለመርዓዊ፡ ጸዊመ፡ ወላህዎ፡ አምጣነ፡ ሀ
20. ሎ፡ መርዓዊ፡ ምስሌሆሙ። — ወባሕቱ፡ ይመጽእ፡ መ
ዋዕል፡ አመ፡ ይነሥእዎ፡ ለመርዓዊ፡ እምኔሆሙ፡ ወው
21. እተ፡ አሚረ፡ ይጸውሙ። — ወአልቦ፡ ዘይጠቅብ፡ ገ
ምደ፡ ዶርገሐ፡ ውስተ፡ ስጠጠ፡ ልብስ፡ ብሉይ፡ ወእ
መአኮሰ፡ ያነሥኦ፡ ወያነቅዖ፡ ጥቅበቶ፡ ወያዐብዮ፡ ለ
22. ስጠጡ። — ወአልቦ፡ ዘይወዲ፡ ወይነ፡ ሐዲሰ፡ ውስተ፡
ዝቅ፡ ብሉይ፡ እስመ፡ ያነቅዖ፡ ወይነ፡ ሐዲስ፡ ለዝቅ፡
ብሉይ፡ ወወይኑሂ፡ ይትከዐው፡ ወዝቁሂ፡ ይትሀጐል፡
ወለወይንሰ፡ ሐዲስ፡ ውስተ፡ ዝቅ፡ ሐዲስ፡ ይወድይዎ፡
23. ወይትዐቀቡ፡ በበይናቲሆሙ። — ወእምዝ፡ ካዕበ፡
ወፈረ፡ ኢየሱስ፡ በሰንበት፡ እንተ፡ መንገለ፡ ገራውህ፡
ወአርዳኢሁኒ፡ ምስሌሁ፡ ወአኃዙ፡ ይምሐው፡ ሰዊተ፡
24. ወይጸኢሑ፡ ሎቱ፡ ፍኖተ። — ወይቤልዎ፡ ፈሪሳውያን፡
ርኢ፡ ዘከመ፡ ይገብሩ፡ አርዳኢከ፡ በሰንበት፡ ዘኢይ

---

18. ’akkṓ nəs[s]ūhána lanəssəhā́. — wa’ardā’īhū́ layōhánnəs wa-
’əllūhī́ ’ardā’īhṓmū lafārīsāwᵉyā́n ḭkauwə́nū ḭṣauwə́mū wa-
hṓrū wayəbⁱālúwō ba’affṓ ’ardā’īhū́ layōhánnəs ḭṣauwə́mū wa-
’ardā’īhṑmū-ní lafārīsāwᵉyā́n ḭṣauwə́mū [wa’ardā’ī́ka-sá ’īyᵉ-
19. ṣauwə́mū]. — wayəbⁱālṓmū ’iyäsū́s yəklū̆-nū́ dac̣īqū́ lamar-
’ā́wī ṣawī́ma walāhᵘwṓ ’amtána[1]) hállō mar’ā́wī məslā̆hṓmū.
20. — wabahᵊtū́ ḭmáṣṣə’ mawā’ə́l ’áma ḭnassə’úwō lamar’ā́wī
21. ’əmənⁱāhṓmū wawə’ə́ta ’amī́ra ḭṣauwə́mū. — wa’albṓ zaiᵊṭaqqəb
gə́mda därgə́hā[2]) wə́sta səṭā́ṭa ləbs bəlū́ḭ wamma’kṓ-sá yānas-
22. sū̆’ṓ wayānaqqū̆’ṓ ṭəqbatṓ wayā’abbəyṓ lasəṭāṭū́. — wa’albṓ
zaiᵊwáddī wáina haddī́sa wəsta zəqqə bəlū́ḭ ’əsma yānaqqū̆’ṓ
wáina haddī́s lazəqqə bəlū́ḭ wawainū́-hī́ yətká’au wazəqqū́-hī́
yəthággᵘal walawáinə-sá haddī́s wəsta zəq haddī́s ḭwaddīḭwṓ
23. wayət’aqqábū babaināti̅hṓmū. — wa’əmzə́ kā́’ᵊba wafára ’iyä-
sū́s basánbat ’ənta mangála garā́wəh wa’ardā’īhū́-ní məslⁱā́hū
24. wa’ahā́zū yəmháṷᵘ sawī́ta waiᵊṣī́hū lᵘōtū́ fənṓta. — wayəbⁱā-
lúwō fārīsāwᵊyā́n rə́’ī zakáma ḭgabbə́rū ’ardā’ī́ka basànbát

1) L. *’amṭána.* 2) L. *dərgə́hā.*

25. ከውን፡ለገቢር። — ወይቤሎሙ፡ኢየሱስ፡ገሙራ፡
ኢያንበብክሙኑ፡ዘገብረ፡ዳዊት፡አመ፡ርኃበ፡ውእ
26. ቱኒ፡ወእለ፡ምስሌሁ። — ዘከመ፡ቦአ፡ቤተ፡እግዚ
አብሔር፡እንዘ፡አብያታር፡ሊቀ፡ካህናት፡ወበልዐ፡
ኅብስተ፡መሥዋዕ፡ዘኢይከውኖ፡ለበሊዕ፡ዘእንበለ፡
ዳእሙ፡ለካህናት፡ለባሕቲቶሙ፡ወወሀቦሙ፡ለእ
27. ለሂ፡ምስሌሁ፡ወበልዑ። — ወይቤሎሙ፡ሰንበትሰ፡
በእንተ፡ሰብእ፡ተፈጥረት፡ወአኮ፡ሰብእ፡በእንተ፡
28. ሰንበት። — ወእግዚአ፡ለሰንበት፡ወልደ፡እጓለ፡እ
መሕያው።

3.

1. ወቦአ፡ካዕበ፡ምኵራበ፡ወሀሎ፡ህየ፡ብእሲ፡ዘያብ
2. ሰት፡እዴሁ። — ወይትዐቀብዎ፡ለእመ፡ይፌውሶ፡በ
3. ሰንበት፡ከመ፡የስተዋድይዎ። — ወይቤሎ፡ለውእቱ፡
ብእሲ፡ዘፅውስት፡እዴሁ፡ተንሥእ፡ወቁም፡ማእ
4. ከለ። — ወይቤሎሙ፡ይከውንሁ፡በሰንበት፡ገቢረ፡
ሠናይ፡አው፡ገቢረ፡እኩይ፡አሕይዎ፡ነፍስኑ፡ወሚመ፡
5. ቀቲል። ወአርመሙ። — ወነጸሮሙ፡እንዘ፡ይትመዓዕ፡

---

25. zaiy^{e}káuwen lagabi̇́r. — wayəb^{i}ālṓmū 'iyäsū́s gəmūrā́ 'īyān-
babkəmmū-nū́ zagábra dāwi̇́t 'ama [1]) rə́həba wə'ətū-ní wa'əlla
26. məsl^{i}ā̂hū. — zakáma b^{u}ṓ'a b^{i}ā́ta 'əgzī'āb^{e}hā̆r 'ənza 'abyātā́r
lī́qa kāhənā́t wabál'a həbə́sta məsuwá' zaiy^{e}kàuwənṓ labalí'
zanbála dā̀'^{e}mū́ lakāhənā́t labahtītṓmū wawahabṓmū la'ə́lla-hí
27. məsl^{i}āhū́ wabál'ū. — wayəb^{i}ālṓmū sanbátə-sá ba'ə́nta sab ta-
28. fáṭrat wa'akkṓ sab ba'ə́nta sanbát. — wa'əgzī'ā́ lasánbat wal-
da-g^{u}āla-mmahəyā́u̯.

3.

1. wabṓ'a kā'^{e}ba mək^{u}rā́ba wahallṓ həyá bə'əsí zayábsat 'əd^{i}ā́hū.
2. — wayət'áqqabúwō la'ə́mma yəf^{i}ā̀uwəsṓ basanbā́t kama yāsta-
3. wādiyúwō. — wayəb^{i}ālṓ lawə'ə́tū bə'əsí zaṣəwwə́s 'əd^{i}ā́hū
4. tánsə' wáqūm mā'^{e}kála. — wayəb^{i}ālṓ[mū] i̯kàuwənə-hū́ basan-
bát gabī́ra sannā́i̯ 'ā́u̯ gabī́ra 'əkkū́i̯ 'ahəyəwṓ nā́bs [2])-nū́ wa-
5. mī́ma qatī́l wa'armámū. — wanagarṓmū [3]) 'ə́nza yətmá'a' wa-

1) MS. *'əmma.* 2) MS. auch *näbs.* 3) L. *wanaṣṣarṓmū.*

ወይቴክዝ፡ በእንተ፡ ዑረተ፡ ልቦሙ፡ ወይቤሎ፡ ለው
እቱ፡ ብእሲ፡ ስፋሕ፡ እዴከ፡ ወሰፍሐ፡ እዴሁ፡ ወሐ
6. ይወት፡ ከመ፡ ካልእታ። — ወወፂኦሙ፡ ፈሪሳውያን፡
ምስለ፡ ሰብአ፡ ሄሮድስ፡ ተማከሩ፡ ከመ፡ ይቅትልዎ።
7. — ወተገሕሠ፡ ኢየሱስ፡ ምስለ፡ አርዳኢሁ፡ መንገለ፡
ባሕር፡ ወተለውዎ፡ ብዙኃን፡ ጥቀ፡ እምገሊላ፡ እስከ፡
8. ይሁዳ። — ወእምኢየሩሳሌም፡ ወእምኢዶምያስ፡ ወ
ማዕዶተ፡ ዮርዳኖስ፡ ወእምጢሮስ፡ ወሲዶና፡ ወእም
ብዙኃን፡ አህጉር፡ መጽኡ፡ ኀቤሁ፡ ሰሚዖሙ፡ ኵሎ፡
9. ዘገብረ። — ወይቤሎሙ፡ ለአርዳኢሁ፡ ያጽንሑ፡ ሎቱ፡
10. ሐመረ፡ ከመ፡ ኢይገፍዕዎ፡ ሰብእ። — እስመ፡ ብዙ
ኃን፡ አሕየዎሙ፡ ወአስተብቍዕዎ፡ ከመ፡ ይገስስዎ፡
11. ኵሎሙ፡ ሕሙማን። — ወእለሂ፡ እኁዛን፡ አጋንንት፡
ርኩሳን፡ እምከመ፡ ርእይዎ፡ ይሰግዱ፡ ሎቱ፡ ወይጸርሑ፡
ወይብሉ፡ አንተ፡ ወእቱ፡ ወልደ፡ እግዚአብሔር። —
12. ወለብዙኃን፡ ይኄሥጾሙ፡ ከመ፡ ኢይረስይዎ፡ ገሃደ።
13. — ወዐርገ፡ ደብረ፡ ወጸውዐ፡ እለ፡ ፈቀደ፡ ውእቱ፡ ወሖ
14. ረ፡ ኀቤሁ። — ወረሰየ፡ ዐሠርተ፡ ወክልኤተ፡ ወሰመ
ዮሙ፡ ሐዋርያተ፡ ከመ፡ የሀሉ፡ ምስሌሁ፡ ወይፈንዎ

---

yət^{i}ākkəz ba'ə́nta 'ūráta ləbbṓmū wayəb^{i}ālṓ lawə'ə́tū bə'əsí
6. sə́fah 'əd^{i}ā́ka wasafha 'əd^{i}ā̀hű waháiwat kama kā̀lə'ətā́. — wa-
waṣī'ṓmū fārīsāw^{e}yā́n məsla sab'a hā̄rṓdəs tamākárū kama
7. yəqtəlúwō [1]). — watagə́həsa iyäsū́s mə́sla 'ardā̀i̯hū́ [2]) mangála
báhr̥ watalawúwō bəzūhā́n ṭə́qqa 'əmgālī̀lā́ 'əska i̯hūdā́. —
8. wa'əm 'īyarūsālā̄m wa'ə̣m yädūmäyā́s wamā'^{e}dṓta yōrdānós
wa'əm ṭīrós wasīdōnā́ wa'əmbəzūhā́n 'ah^{e}gū́r máṣū hab^{i}ā̄hű sa-
9. mī'ṓmū kullṓ zagábra. — wayəb^{i}ālṓmū la'ardā̀i̯hū́ [2]) yāṣnúhū [3])
10. lṓtū hamára káma 'īyəgfə'úwō säb. — 'əsma bəzūhā́n 'ahya-
wṓmu̯ wa'āstahaq^{u}ə'úwō káma yəksəsúwō kullṓmū həmūmā́n.
11. wa'ə́lla-hí 'əhūzā́n[a] 'agānə́nt rekūsā́n ⟨wa⟩'əmkama rə'əyúwō
i̯saggə́du l^{u}ṑtű wai̯^{e}ṣarrə́hū wayə́blū 'anta wə'ə́tū walda 'əg-
12. zī'āb^{e}hā́r. — walabəzūhā́n yəǵässəṣṓmū kama 'īy^{e}rässəyúwō
13. găhā́da. — wa'arga dábra waṣauwá'a 'ə́lla faqáda wə'ə́tū wa-
14. hṓrū hab^{i}ā́hū. — warassáya 'asárta wakəl'ā́ta wasamayṓmū
hawā̀r^{i}yā́ta kama yahállū məsl^{i}ā́hū wai̯^{e}fannuwṓmū yəsbə́kū.

1) MS. *yeqtalúu̯ō* 2) So! 3) MS. *yāsnúhū.*

15. ሙ፡ ይስብኩ። — ወአብሖሙ፡ ስልጣን፡ ያውፅኡ፡ አ
ጋንንተ፡ ርኩሳነ፡ ወይፈውሱ፡ ዱዉያነ፡ ወሣመ፡ ሀሠ
ርተ፡ ወክልኤተ፡ ወሰመዮሙ፡ በበአስማቲሆሙ። —
16. 17. ወሰመዮ፡ ለስምዖን፡ ጴጥሮስ። — ወለያዕቆብ፡
ወልደ፡ ዘብዴዎስ፡ ወለዮሐንስ፡ እኁሁ፡ ወሰመዮሙ፡
18. በአኔርጌስ፡ ደቂቀ፡ ነጐድጓድ፡ ብሂል። — ወእንድር
ያስ፡ ወፊልጶስ፡ ወበርተሎሜዎስ፡ ወማቴዎስ፡ ወቶ
ማስ፡ ወያዕቆብ፡ ወልደ፡ አልፌዎስ፡ ወተዴዎስ፡ ወስ
19. ምዖን፡ ቀናናዊ። — ወይሁዳ፡ አስቆሮታዊ፡ ዘአግብኦ፡
20. ወሀለወ። — ወበዊኦሙ፡ ቤተ፡ መጽኡ፡ ብዙኃን፡ አ
ሕዛብ፡ ካዕበ፡ እስከ፡ ኢያብሕዉ፡ ይብላዕ፡ እክለ።
21. — ወሰሚዖሙ፡ አዝማዲሆሙ፡ ሖሩ፡ የአኀዝዎ፡ እስ
22. መ፡ አብደ፡ ይቤልዎ። — ወጸሐፍትኒ፡ እለ፡ ወረዱ፡ እ
ምኢየሩሳሌም፡ ይቤሉ፡ በብዔልዜቡል፡ ወበመልአኮ
23. ሙ፡ ለአጋንንት፡ ያወፅኦሙ፡ ለአጋንንት። — ወጸው
ዖሙ፡ ኢየሱስ፡ ወመሰለ፡ ሎሙ፡ ወይቤሎሙ፡ እፎ፡
24. ይክል፡ ሰይጣን፡ አውፅኦቶ፡ ለሰይጣን። — ወመንግሥ
ትኒ፡ ዘበበይናቲሃ፡ ትትናፈቅ፡ ኢትቀውም፡ ይእቲ፡
25. መንግሥት። — ወእመኒ፡ ሰብአ፡ ቤት፡ ተናፈቁ፡ ኢት
26. ቀውም፡ ይእቲ፡ ቤት። — ወሰይጣንሂ፡ ለእመ፡ ተንሥ

---

15. — wa'abəhṓmū səlṭán yāu̯ṣə́'ū 'agānə́nta rəkūsắna wai̯^{ə}fauwə́sū
duu̯yắna[1]) was^{i}ắma 'asárta wakəl'ắta wasamayṓmū babba'as-
16. 17. mātīhṓmū. — wasamayṓ lasə́m'ōn p^{i}ắtros[2]). — walayā'ə́qōb
wálda zabdắos[3]) walayōhánnəs 'əhūhū́ wasamayṓmū ba'an^{i}ắr-
18. g^{i}ắs daḉíqa nag^{u}adg^{u}ád bəhī́l. — wa'əndə́ryās wafīlə́ppos wa-
bartal^{u}ōmắ^{u}os wamat^{i}ắ^{u}os wat^{u}ṓmās wayā'ə́qōb walda 'alfắ^{u}os
19. wataddắ^{u}os wasə́m'ōn qar^{i}ắnắwī. — [wai̯^{ə}hūdắ 'asqōrōtắwī]
20. za'agbə'ṓ wa'alawṓ. — wabawī'ṓmū b^{i}ắta máṣū bəzūhán 'ah^{ə}-
21. zắb kā'^{ə}ba 'əska 'īyābəhúwō yə́bla' 'ə́kla. — wasamī'ṓmū 'az-
22. mādīhṓmū hṓrū ya'ăhazúwō smá 'abda yəb^{i}ālúwō. — waṣaháf-
tə-ní 'əlla warádū 'əm 'īyarūsālắm yəb^{i}ālū babi^{i}ālzəbū́l waba-
23. mal'akṓmū la'agānə́nt yāwaṣṣə'ṓmū la'agānə́nt. — waṣauwə'ṓmū
'īyắsūs wamassála l^{u}ṓmū wayəb^{i}ālṓmū 'affṓ yəkḻ saiṭắn 'āuṣə-
24. 'ōtṓ lasaiṭắn. — wamangə́stə-ní zababainắtīhắ tətnáffaq 'īte-
25. qáuwəm yə'ə́tī mangə́st. — wa'ə́mma-ní sáb'a b^{i}ắt tanāfáqū
26. 'ītəqáuwəm yə'ə́tī b^{i}ắt. — wasaiṭắnə-hí la'əmma tansə́'a ba-

1) MS. auch *dəwūyắna* und *dəg^{u}ūyắna*. 2) L. *p^{i}ắṭros*. 3) MS. ... *ōs*.

ኣ፡በበይናቲሁ፡ወተናፈቀ፡ኢይቀውም፡መንግሥቱ፡
27. ኣላ፡ማኅለቅተ፡ይረክብ። — ወኣልቦ፡ዘይክል፡ቤተ፡
ኃያል፡በዊኣ፡ወበርብሮተ፡ንዋዮ፡ለእመ፡ኢቀደመ፡
ኣሲሮቶ፡ለውእቱ፡ኃያል፡ወእምዝ፡ይበረብር፡ቤቶ፡
28. ወንዋዮ። — ኣማን፡ኣማን፡እብለክሙ፡ኵሉ፡ኃጢ
ኣት፡ወፅርፈት፡ይትኀደግ፡ለኵሉ፡እጓለ፡እመሕያው።
29. — ወዘሰ፡ፀረፈ፡ዲበ፡መንፈስ፡ቅዱስ፡ኢይትኀደግ፡
ሎቱ፡ለዓለም፡ወይትኰነን፡በደይን፡ለዝሉፉ። —
30. 31. እስመ፡ጋኔን፡ርኩስ፡ኣኀዞ፡ይቤልዎ። — ወመጽኡ፡
እሙ፡ወኣኀዊሁ፡ወቆሙ፡ኣፍኣ፡ወለኣኩ፡ኀቤሁ፡
32. ይጸውዕዎ። — ወይነብር፡ሰብእ፡ብዙኃ፡ምስሌሁ፡
ወይቤልዎ፡ነዮሙ፡እምክኒ፡ወኣኀዊክኒ፡ኣፍኣ፡ይቀ
33. ውሙ፡ወየሐሥሡከ። — ወኣውሥኣ፡ወይቤሎ፡ለ
ዘነገሮ፡መኑ፡ውእቱ፡እምየ፡ወኣኀውየ፡ወነጸሮሙ፡
34. ለእለ፡ይነብሩ፡ኀቤሁ፡ዐውዶ። — ወይቤ፡ነዮሙ፡እ
35. ምየኒ፡ወኣኀውየኒ። — እስመ፡ኵሉ፡ዘይገብር፡ፈቃ
ደ፡ለኣቡየ፡ዘበሰማያት፡ውእቱ፡እምየኒ፡ወእኁየኒ፡
ወእኅትየኒ።

---

bainātīhū watanāfáqa ʾīyəqáuwəm mangəstū ʾallā mahláqta [1])
27. ịrákkəb. — waʾalbŏ zayekḷ b^{i}āta haiyāl bawīʾa wabarbərōta [2])
nəwāyŏ laʾə́mma ʾīqaddáma ʾasīrōtŏ lawəʾə́tū haiyāl waʾəmzə́
28. ịbarábbər b^{i}ātŏ wanəwāyŏ. — ʾamān ʾamān ʾəblakkə́mmū kullū
29. haṭīʾāt waṣərfát yəthāddag lakullū g^{u}āla-mma·həyáụ. — wazása
ṣaráfa d^{i}íba mánfas qəddūs ʾīyəthāddag l^{u}ōtū laʾālam wayət-
30. kónnan badāin lazəlūfū. — ʾəsma gān^{i}ān rəkūs ʾahazŏ yəb^{i}ā-
31. lúwō. — wamāṣū ʾəmmū waʾahàwībū waqōmū ʾafʾā walaʾákū
32. hab^{i}āhū ịsauwəʾúwō. — waị^{ə}nábbər sabʾ[ə] bəzūh məsl^{i}āhū wa-
yəb^{i}ālúwō nayōmū ʾəmmə́ka-ní waʾahawíka-ní ʾafʾā ịqauwə́mū
33. wayăhassəsūka. — waʾausə́ʾa wayəb^{i}ālŏ lazanagarŏ mánnū
wəʾə́tū ʾəmmə́ya waʾahawə́ya wanaṣ[ṣ]arŏmū laʾə́lla ịnabbə́rū ha-
34. b^{i}āhū ʾáudō. — wayəb^{i}ā⟨lō⟩ nayōmū ʾəmmə́ya-ní waʾahawə́ya-ní.
35. — smá kúllū zaị^{ə}gábbər faqādō laʾabūya zabasamāyāt wəʾə́tū
ʾəmmə́ya-ní waʾəhūya-ní waʾəh^{ə}tə́ya-ní.

1) MS. *mahlakta.* 2) MS. *wabarbarŏta.*

4.

1. ወአኅዘ፡ካዕበ፡ይምህሮሙ፡ለአሕዛብ፡በኀበ፡ባሕ
ር፡ወተጋብኡ፡ብዙኃ፡ሰብእ፡ኀቤሁ፡እስከ፡የዐርግ፡
2. ውስተ፡ሐመር፡፡ — ወኵሉ፡ሰብ፡ውስተ፡ምድር፡ይ
3. ከውን፡፡ — ወመሀሮሙ፡ወመሰለ፡ሎሙ፡ብዙኀ፡ወይ
4. ቤሎሙ፡እንዘ፡ይሜህሮሙ፡፡ — ስምዑ፡ወፈረአ፡ይ
ዝሬእ፡ዘይዘርእ፡ወእንዘ፡ይዘርእ፡ወቦ፡ዘወድቀ፡
ውስተ፡ፍኖት፡ወመጽኡ፡አዕዋፈ፡ሰማይ፡ወበልዕዎ፡፡
5. — ወቦ፡ዘወድቀ፡ውስተ፡ኰኵሕ፡ኀበ፡አልቦ፡መሬ
ት፡ብዙኀ፡ወፈጠነ፡በቈለ፡እስመ፡አልቦ፡ዕመቅ፡ለ
6. መሬቱ፡፡ — ወሠረቀ፡ፀሓይ፡አውዐዮ፤እስመ፡ኢኮነ፡
ዕሙቀ፡መሬቱ፡ወአልቦ፡ሥርው፡የብሰ፡በጊዜሁ፡፡ —
7. ወቦ፡ዘወድቀ፡ውስተ፡ሦክ፡ወደፈኖ፡ሦክ፡ወኢፈ
8. ረየ፡፡ — ወቦ፡ዘወድቀ፡ውስተ፡ምድር፡ሠናይ፡ወ
9. በቈለ፡ወልህቀ፡ወፈረየ፡፡ — ወወሀበ፡ፍሬ፡ቦ፡ዘ
ሠላሳ፡ወቦ፡ዘስሳ፡ወቦ፡ኀበ፡ምእት፡፡ ወዘቦ፡
10. እዝን፡ሰሚዐ፡ለይስማዕ፡፡ — ወእምዘ፡ተስእልዎ፡
በባሕቲቶሙ፡እሊአሁ፡ምስለ፡ዐሠርቱ፡ወክልኤቱ፡
11. አርዳኢሁ፡ምሳሌሁ፡ለዝንገር፡፡ — ወይቤሎሙ፡
ኢየሱስ፡ለክሙ፡ተውህበ፡ምሥጢረ፡ለመንግሥት፡

4.

1. wa’aháza kắ’ᵊba yəmharrṓmū la’ahᵊzắb bahába bahr̤ watagā-
2. bə́’ū bəzū́h sab habⁱā̆hū ’ə́ska yă’árrəg wə́sta hamā̆r. — wa-
3. kullū́ sab wə́sta mədr̤ ịkáuwən. — wamaharṓmū wamassála
4. lṓmū bəzū́ha wayəbⁱālṓmū ’ə́nza yəmⁱāhərṓmū. — səmú’ū wa-
fára-’ắ yə́zra’ zaịᵊzárrə’ wa’ə́nza ịzárrə’ wabṓ zawadqṓ wə́sta
5. fənᵘṓt wamáṣū ’aᵊwā́fa samāị wabal’úwō. — wabṓ zawadqṓ
wə́sta kᵘákᵘh hába ’albṓ marⁱā́t bəzúh wafəṭū́na baqᵘála smá
6. ’albṓ ’əmáq lamarⁱātū́. — wasarīqō ṣahāị ’àu’ayṓ ’ə́sma [1]) ’īkṓna
7. ’əmū́qa marⁱā̆tū́. wa’albṓ sə́ru yā̆bsa bagīzā̆hā. — wabṓ za-
8. wadqᵘṓ wə́sta sᵘṓk wadafanṓ sᵘṓk wa’īfaráya. — wabṓ [2]) za-
wadqᵘṓ wə́sta mədr̤ sannāị wabaqᵘála waləhᵊqa wafaráya. —
9. wawahába [3]) fərⁱā́ bō zasalā́sā wabṓ [2]) zasəssā́ wabṓ hába mə’ət
10. wazabṓ ’ə́zᵊn samī́’a layə́sma’. — wa’əmzə́ tasə’əlúwō babahtī-
tṓmū ’əlī’āhū́ mə́sla ’asártā̆-wakəl’ā̆tū ’ardà’īhū́ məssālⁱā̆hū la-
11. zənágar. — wayəbⁱālṓmū ’iyăsū́s lakə́mmū tauhə́ba məsṭīra [4])

1) MS. auch *sma.* 2) MS. auch *wabṓ.* 3) MS. auch *wawahāba.*
4) L. *məsṭīrā́.*

እግዚአብሔር፡ ወእለሰ፡ አፍአ፡ በምሳሌ፡ ኵሉ፡ ይ
12. ካውን፡ ሎሙ። — ካመ፡ ይርአዩ፡ ወኢየእምሩ፡ ወሰ
ሚዐ፡ ይስምዑ፡ ወኢይለብዉ፡ ወካመ፡ ኢይኔስሑ፡ ወ
ኢይሠሀሎሙ፡ ወኢይትኀደግ፡ ሎሙ፡ ኀጢአቶሙ። —
13. ወይቤሎሙ፡ ኢታአምሩኑ፡ ዘንተ፡ ምሳሌ፡ እፎኑመ፡
14. ታአምሩ፡ እንካ፡ አምሳለ። — ዘይዘርእሰ፡ ቃለ፡ እ
15. ግዚአብሔር፡ ይዘርእ። — ወእሉ፡ እሙንቱ፡ እለ፡ ው
ስተ፡ ፍኖት፡ ኀበ፡ ተዘርአ፡ ቃል፡ ወእምከመ፡ ሰምዑ፡
ቃለ፡ ይመጽእ፡ ሰይጣን፡ ወይነሥእ፡ እምልቦሙ፡ ሶቤሃ፡
16. ዘተዘርአ፡ ላዕሌሁ። — ወካዕበ፡ እሉ፡ እሙንቱ፡ ዘ
ውስተ፡ ኰኵሕ፡ ተዘርአ፡ እለ፡ ይሰምዑ፡ ቃለ፡ ወይ
17. ትዌከፍዎ፡ ሶቤሃ፡ በፍሥሓ። — ወአልቦሙ፡ ሥርው፡
ለጊዜሃ፡ ዳእሙ፡ እሙንቱ፡ ወእምከመ፡ ኮነ፡ ምንዳቤ፡
18. ወስደት፡ በእንተዝ፡ ነገር፡ የሀልዉ፡ ሶቤሃ። — ወእሉ፡
እሙንቱ፡ እለ፡ ውስተ፡ ሦክ፡ ተዘርአ፡ እለ፡ ይሰም
19. ዕዎ፡ ለቃል። — ወኃሊና፡ ዝንቱ፡ ዓለም፡ ወፍትወተ፡
ብዕል፡ ወባዕደኒ፡ ኵሉ፡ ፍትወተ፡ ያበውእዎ፡ ለቃል፡
20. ወበእንተዝ፡ ኢይፈሪ። — ወእሉ፡ እሙንቱ፡ እለ፡ ው
ስተ፡ ምድር፡ ሠናይ፡ ተዘርአ፡ እለ፡ ይሰምዕዎ፡ ለቃል፡

---

lamangə́sta ’əgzī’āb^{e}hā́r wa’ə́lla-sá ’af’á bamәssā́l^{i}ā̆ kullú i̯káu-
12. wən l^{u}ṓmū. — káma yər’áyū wa’īyā’^{i}mə́rū [1]) wasamí’a yəs-
mú’ū wa’īy^{e}labbúwū [2]) wakáma ’īy^{e}nassúhū [3]) wa’īyəssāhalṓmū [4])
13. wa’īyəthádag [5]) l^{u}ṓmū haṭī’atṓmū. — wayəb^{i}ā̆lṓmū ’īta’ammə́-
rū-nū́ zánta məssāl^{i}ā̆́ ’əffōnú-mma ta’ammə́rū ’ə́nka ’amsā́la. —
14. 15. zai̯^{e}zárrə’-sá qā́l[a] ’əgzī’āb^{e}hā́r i̯zárrə’. — wa’əllū́-mūntū́
’ə́lla wə́sta fənṓt haba tazár’a qā́l wa’əmkáma sám’ū qā́la i̯máṣṣə’
saiṭā́n wai̯^{e}nássə’ ’əmləbbṓmū sōb^{i}ā̆há zatazár’a lā’əl^{i}ā̆́hū. —
16. wakā́’^{e}ba ’əllū́-mūntū́ zawə́sta k^{u}ák^{u}h tazár’a ’əlla i̯sammə́’ū
17. qā́la wayətw^{i}äkkafúwō sōb^{i}ā̆há bafəssəhā́. — wa’albṓ[mū] sə́ru
lagī́z^{i}ā̆́hā dā’^{e}mū́ ’əmūntū́ wa’əmkáma kṓna məndā́b^{i}ā̆ wasəddát
18. ba’ə́nta-zə́ nagár ya’allúwū sōb^{i}ā̆há. — wa’əllū́-mūntū́ ’ə́llá
19. wə́sta s^{u}ṓk tazár’a ’ə́lla i̯sammə’úwō laqā́l. — wahəllī́nā zə́ntū
’ā́lam wafətwáta bə́’^{e}l wabá’^{e}da-ní kullṓ fətwáta yābauwə’úwō
20. laqā́l waba’ə́nta-zṓ ’īy^{e}fárrī. — wa’əllū́-mūntū́ ’ə́lla wə́sta mədr̥
sannā́i̯ tazár’a ’əlla i̯sammə’úwō laqā́l wayətw^{i}äkkafúwō wai̯^{e}-

1) MS. *wa’iyyā’márū.* 2) MS. *i̯sammú’ū wa’iyyäl^{i}ā̆bbúwū.* 3) MS. *’iyänassúhū:* 4) MS. *wa’iyəssahalṓmū.* 5) MS. *wa’iyyəthádag.*

ወይትዌከፋዮ፡ወይፈርዮ፡አሐዱ፡በሠላሳ፡ወአሐዱ፡
21. በስሳ፡ወአሐዱ፡በምእት። — ወይቤሎሙ፡ቦኑ፡እ
ንጋ፡ዘየኃቱ፡ማኅቶተ፡ታሕተ፡ከፈር፡አው፡ታሕተ፡
ዐሬት፡ዳእሙ፡ያነብሩዋ፡ዲበ፡ተቅዋማ፡ወታበርህ፡
22. ለኵሎሙ፡እለ፡ውስተ፡ቤት። — ወአልቦ፡ኅቡእ፡ዘ
23. ኢይትከሠት፡ወአልቦ፡ክዱን፡ዘኢይትሀወቅ። — ወ
24. ዘቦ፡እዝን፡ሰሚዐ፡ለይስማዕ። — ወይቤሎሙ፡ለብ
ው፡እንከ፡ዘትሰምዑ፡በውእቱ፡መስፈርት፡ዘሰፈር
25. ክሙ፡ይሰፈሩ፡ለክሙ፡ወይዌስኩክሙ። — እስመ፡
ለዘቦሰ፡ይሁብዎ፡ወይዌስክዎ፡ወለዘሰ፡አልቦ፡እ
26. ለሂቦ፡የሀይድዎ። — ወይቤሎሙ፡አኮኑ፡ከመዝ፡ት
መስል፡መንግሥተ፡ሰማያት፡ከመ፡ብእሲ፡ዘይዘርእ፡
27. ሠናየ፡ዘርአ፡ውስተ፡ገራህቱ። — ወነዊሞ፡ይትነሣእ፡
መዐልተ፡ወሌሊተ፡ወይትነሣእ፡ወይትሐወስ፡እስከ፡
በቈለ፡ምድረ፡ለሊሁ፡ወዘርኡ፡ይፈሪ፡ወይልህቅ።
28. — ወትሁብ፡ፍሬሃ፡ምድር፡ቀዳማዌ፡ሠዕረ፡ወእ
ምዝ፡ሰብለ፡ምሉአ፡ሰዊተ፡ወእምዝ፡ፍጹመ፡ሥ
29. ርናየ፡ውስተ፡ሰብሉ። — ወእምዝ፡ፍጹመ፡ሰብላተ፡
ወፈርየት፡ሶቤሃ፡ይፌኑ፡ማዕፀደ፡እስመ፡በጽሐ፡ማ
30. እረር። — ወይቤ፡በምንት፡አስተመስላ፡ለመንግሥተ፡

---

farrə́yū ’aḥā́dū basalā́sā wa’aḥádū basəssā́ wa’aḥádū bamə́’ət.
21. — wayəb^{i}ā̆lṓmū bṑ-nū́ ’əngā́ zayahā́ttū māh^{e}tṓta tāh^{e}ta kafâr
’ā́u̯ tāh^{e}ta ’ārā́t dā’^{ə}mū́ yānabbərúwā díba täq^{u}ā́mā watābárrəh
22. lakullṓmū ’ə́lla wə́sta b^{i}ā̆t. — wa’alƀṓ[1]) həƀū́’ za[i]yətkássat
23. wa’alƀṓ kədū́n za[i]yət’áuwaq. — wazaƀṓ ’əz^{e}n samí’a layə́sma’.
24. — wayəb^{i}ā̆lṓmū labbə́wū ’ə́nka zatəsammú’ū bawə’ə́tū mäsfârt
25. zasafarkə́mmū i̯saffə́rū lakə́mmū wayəw^{i}ässəkūkə́mmū. — smā́
lazaƀṓ-sá i̯hū̀búwō wayəw^{i}ässəkúwō walazá-sá ’alƀṓ ’ə́lla-hí-bō
26. yăhaiyədúwō. — wayəb^{i}ā̆lṓmū ’akkṓ-nū kàma-zə́ təmássəl man-
gə́sta samāyā́t káma bə’əsí zai̯^{e}zárrə’ sannā́ya zár’a wəsta ga-
27. rāh^{e}tū́. — wanawīmṓ yətnássa’ ma’álta wal^{i}ā̆líta wayətnássa’
wayəthā́uwas ’ə́ska baq^{u}ála mədrū́ lalīhū́ wazar’ū́ i̯fárrī wai̯^{e}-
28. lə́həq. — watə́hūb fərā̆hā́ mə́dr̥ qadāmā́w^{i}ā̆ ⟨’a⟩sā́’^{e}ra wa’əmzə́
sábla məlū́’a sawíta wa’əmzə́ fəṣṣū́ma sərnā́ya wə́sta sablū́. —
29. — wa’əmzə́ fəṣṣū́ma sablā́ta wafəryā̂ta sōb^{i}ā̆hā yəf^{i}ännū ma’^{e}-
30. ṣadṓ ’əsma baṣha mā’^{e}rár. — wayəb^{i}ā̆ bamə́nt ’āstamássəlā̀ la-

1) MS. auch *wa’albṓ*.

31. እግዚአብሔር፡ወምንተ፡ትመስል። — ትመስል፡ከመ፡
ሕጠተ፡ሰናፔ፡እንተ፡ዘርኣ፡ብእሲ፡ውስተ፡ምድር፡
ወትንእስ፡እምኵሉ፡አዝርእት፡ዘውስተ፡ምድር።
32. — ወእምከመ፡ዘርእዋ፡ትበቍል፡ወትልህቅ፡ወተ
ሀቢ፡እምኵሉ፡አኃምላት፡ወትገብር፡አዕጹቀ፡ሀበ
ይተ፡እስከ፡አዕዋፈ፡ሰማይ፡ያጸልሉ፡ታሕተ፡አዕጹ
33. ቂሃ። — ወበዘከመዝ፡አምሳል፡ይትናገሮሙ፡ቃሎ፡
34. በአምጣነ፡ይክሉ፡ሰሚዐ። — ወዘእንበለ፡ምሳሌሰ፡
ኢተናገሮሙ፡ወለባሕቲቶሙ፡ለአርዳኢሁ፡ይፌክር፡
35. ሎሙ፡ኵሎ። — ወይእተ፡አሚረ፡መስዮ፡ይቤሎሙ፡
36. ለአርዳኢሁ፡ንዕዱ፡ማዕዶተ። — ወኃደጎሙ፡ለአሕዛብ፡
ወነሥእዎ፡በሐመር፡ወቦ፡ካልኣትኒ፡አሕማር፡ምስ
37. ሌሆሙ። — ወመጽአ፡ሀውሎ፡ሀቢይ፡ነፋስ፡ወይሰ
ወጥ፡ማይ፡ውስተ፡ሐመር፡እስከ፡መልአ፡ማየ፡ሐ
38. መር። — ውእቱሰ፡መንገለ፡ከወላ፡ሐመር፡ተተርኢሶ፡
ኖመ፡ወአንቅህዎ፡ወይቤልዎ፡ሊቅ፡ኢናሐዝነኑ፡
39. እንዘ፡ንመውት። — ወተንሥአ፡ወገሠጸ፡ለማዕበለ፡
ባሕር፡ወአርመመ፡ሶቤሃ፡ወኃደገ፡ነፋስ፡ወኮነ፡ዛኅን፡
40. ሀቢይ። — ወይቤሎሙ፡ምንተ፡ትፈርሁ፡ወምንት፡የ

---

31. mangə́sta 'əgzī'āb^{ə}ḥấr wamə́nta təmássəl. — təmássəl kama
ḫəṭṭáta[1]) sanấp^{i}ā̃ 'ənta zar'ā́ bə'əsī́ wə́sta mədr̥ watənə́'əs 'əm-
32. kullū́ 'azrə́'ət zawə́sta mə́dr̥. — wa'əmkáma zar'úwā təbáq-
q^{u}əl watələ́həq wata'ábbī 'əmkullū́ 'aḫ^{ə}mālā́t watəgábbər 'a'^{ə}-
ṣū́qa 'abbáita 'ə́ska 'a'^{ə}wā́fa samā́i̯ yāṣallə́lū táḫ^{ə}ta 'a'^{ə}ṣū-
33. qī́hā. — wabazakamazḗ 'amsā́l yətnāggarṓmū[2]) qālṓ ba'am-
34. ṭā́na yə́klū samī́'a. — waza'ənbála məssal^{i}ā́-sá 'ītanāgarṓmū
35. walabaḥtītṓmū la'ardā́i̯hū̆ yəf^{i}ā́kkər l^{u}ṓmū kullṓ. — wayə'ə́ta
36. 'amī́ra masiyṓ yəb^{i}ālṓmū la'ardāi̯hū́ nə'ə́dū mā'^{ə}dṓta. — waḫā-
dagṓmū la'aḫ^{ə}zā́b wanas'úwō baḫamấr waƀṓ kal'ā́tə-nī́ 'aḫ^{ə}mā́r
37. məsl^{i}āḫṓmū. — wamáṣa 'āu̯lṓ 'abī́yə nafā́s wayəssáuwaṭ mā́i̯
38. wə́sta ḫámär 'ə́ska mál'a māya ḫamâr. — wə'ə́tū-sá[3]) mangála
kawā́la[4]) ḫámär tatar'īsṓ nṓma wanqəhúwō wayəb^{i}ālúwō lī́q
39. 'īnaḫazzənákka-nū́ 'ə́nza nəmáuwət. — watansə́'a wagàs[s]aṣṓ[5])
lama'^{ə}ƀála baḫr̥ wa'armáma sōb^{i}āhā́ waḫādága nafā́s wakṓn
40. záḫ^{ə}n 'abī́i̯. — wayəb^{i}ālṓmū mə́nta təfarrə́hū wamə́nt yādanag-

1) MS. *ḫəṭáṭa*. 2) MS. kurz *a* in 2. Silbe. 3) MS. hat *wə'ə́tū-sá* hinter *nṓma*. 4) L. *kawalā́*; vielleicht von mir verschrieben. 5) MS. *wagasàṣṓ*.

ደ፡ገጸኽሙ፡ ኦድኩማነ፡ ሃይማኖት፡ ዓዲኽሙ፡ ከመ
41. ዜ። — ወፈርሁ፡ ዐቢየ፡ ፍርሀተ፡ ወተባሀሉ፡ በበይና
ቲሆሙ፡ መኑ፡ እንጋ፡ ውእቱ፡ ዝንቱ፡ ዘይትኤዘዙ፡ ሎ
ቱ፡ ባሕርኒ፡ ወነፋስኒ።

5.

1. ወበጺሖሙ፡ ማዕዶተ፡ ባሕር፡ ኀበ፡ ብሔረ፡ ገርገሴኖን።
2. — ወወረዶሙ፡ እምሐመር፡ ተቀበሎ፡ ሶቤሃ፡ ብእሲ፡
ዘእኩይ፡ ጋኔን፡ ላዕሌሁ፡ ወፂኦ፡ እምነ፡ መቃብር። —
3. ወስእኑ፡ አጽንዖቶ፡ በመዋቅሕት፡ እንዘ፡ ዘልፈ፡ ይዌ
ቅሕዎ፡ ወየዐቅብዎ፡ ደቅ፡ ወአልቦ፡ ዘይክል፡ አድክ
4. ሞቶ። — ወመዋቅሕቲኒ፡ ይሰብር፡ ወይቀጠቅጥ፡ ዘ
5. ልፈ። — ወየዐውድ፡ ውስተ፡ መቃብር፡ ወውስተ፡ አድ
ባር፡ ወዘልፈ፡ የዐውዩ፡ ሌሊተ፡ ወመዐልተ፡ በውስተ፡ አ
ድባር፡ ወበውስተ፡ መቃብር፡ ወይገምድ፡ ሥጋሁ፡ በአ
6. እባን። — ወሶበ፡ ርእዮ፡ ለኢየሱስ፡ እምርሑቅ፡ ሮጸ፡
7. ወሰገደ፡ ሎቱ። — ወጸርኀ፡ በዐቢይ፡ ቃል፡ ወይቤሎ፡
ምንት፡ ብየ፡ ምስሌከ፡ ኢየሱስ፡ ወልደ፡ እግዚአብ
ሔር፡ ልዑል፡ አምሐልኩከ፡ በእግዚአብሔር፡ ሕየው፡

---

41. gəṣakkə́mmū 'ōdəkūmána hāi̯mānṓt 'ādīkə́mmū kamazə́. — wafárhū ʿabíya fərhā́ta watabăhálū babainātīhṓmū mannú 'əngá wə'ə́tū zəntú zayət'iäzzázū luōtú báhrə-ní wanafásə-ní.

5.

1. wabaṣīhṓmū mā'ədṓta [báhr haba bəhāra] gargasiānṓn[1]). —
2. wawarīdṓmū 'əmhámär taqabbalṓ sōbiāhá bə'əsí za'əkkū́i̯ gā-
3. niān lā'əliāhū waṣī'ṓ 'əmna maqā́bər. — wasə́'ənū 'aṣnə'ōtṓ bamawāqə́ht 'ənza zálfa i̯muoqqəhúwō waya'aqqəbúwō dáqq
4. wa'albṓ zayə́klə 'adkəmōtṓ. — wamawāqəhta-ní i̯sábbər wai̯e-
5. qaṭáqqəṭ zálfa. — waya'áuwəd wə́sta maqā́bər wawə́sta 'adbā́r wazálfa ya'awáiyū liālíta wama'álta bawə́sta 'adbā́r wabawə́sta
6. maqā́bər wayəgiā́mməd səgāhū́ bı'a'ebā́n. — wasṓba rə'əyṓ
7. la'iyäsū́s 'əmrəhū́q rṓṣa wasagáda luōtū́. — waṣarha ba'abīyə qā́l wayəbiālṓ mə́ntə bə́ya məsliā́ka 'iyäsūs walda 'gzī'ābehā́r lə'ū́l[2]) 'amhalkū́ka ba'əgzī'ābehā́r həyā́u̯ káma 'ītəsāqiānnī. —

1) MS. *báhra gargasiānṓn.* 2) MS. fast wie *ləwə́l.*

8. ከመ፡ ኢትሠቀዮኒ። — እስመ፡ ይቤሎ፡ ለውእቱ፡ ጋኔን፡
9. እኩይ፡ ፃእ፡ እምላዕሌሁ። — ወተስእሎ፡ ኢየሱስ፡
ወይቤሎ፡ መኑ፡ ስምከ፡ ወይቤሎ፡ ውእቱ፡ ጋኔን፡ እኩይ፡
10. ሌጌዎን፡ ስምየ፡ እስመ፡ ብዙኃን፡ ንሕነ። — ወአስተ
ብቍዖ፡ ብዙኃ፡ ከመ፡ ኢይስዶዶ፡ አፍአ፡ እምብሔር።
11. — ወቦ፡ ህየ፡ መራዕየ፡ አሕርው፡ ብዙኅ፡ ይትረዐዩ፡ መ
12. ንገለ፡ ደብር። — ወአስተብቍዕዎ፡ ብዙኃ፡ ወይቤልዎ፡
ፈንወነ፡ ውስተ፡ አሕርው፡ ከመ፡ ንባእ፡ ላዕሌሆሙ።
13. — ወአብሖሙ፡ ኢየሱስ፡ ከመ፡ ይባኡ፡ ላዕለ፡ አሕርው፡
ወወፂኦሙ፡ እሙንቱ፡ አጋንንት፡ ቦኡ፡ ላዕለ፡ አሕርው፡
ወአብዱ፡ መራዕየ፡ አሕርው፡ ወጸደፉ፡ ወቦኡ፡ ውስተ፡
14. ባሕር። — ወጐዩ፡ ኖሎት፡ ወዜነዉ፡ ለአህጉር፡ ወለአ
15. ዕጻዳት፡ ወወፅኡ፡ ይርአዩ፡ ዘኮነ። — ወርእዮሙ፡ መ
ጽኡ፡ ኀበ፡ ኢየሱስ፡ ወረከብዎ፡ ለዘጋኔን፡ ሌጌዎን፡ አ
ኀዞ፡ እንዘ፡ ይነብር፡ ወፈርህዎ፡ ወለውእቱሰ፡ ገብአ፡
16. ልቡ፡ ወልቡስ፡ ልብሰ፡ ዝኩ፡ ዘአኀዞ፡ ጋኔን። — ወዜ
ነውዎሙ፡ እለ፡ ርእዩ፡ ዘከመ፡ ኮነ፡ ዘጋኔን፡ ወዘበእ
17. ንተ፡ አሕርውኒ። — ወአኀዙ፡ ያስተብቍዕዎ፡ ከመ፡ ይ
18. ፃእ፡ እምደወሎሙ። — ወዐረጎሙ፡ ውስተ፡ ሐመር፡

---

8. 9. smá yəb^{i}ālṓ lawəʼətū gān^{i}ā̂n ʼəkkū́i̯ ṣáʼ ʼəmlāʼəl^{i}ā̂hū. — wa-
tasəʼəlṓ ʼiyäsū́s wayəb^{i}ā̂lṓ mánnū səmə́ka wayəb^{i}ā̂lṓ wəʼətū gā-
10. n^{i}ā̂n ʼəkkū́i̯ lā̂g^{i}ā̂wṓn səmə́ya ʼə́sma bəzūhā́n nə́h^{e}na. — waʼā-
11. stabq^{u}əʼṓ bəzū́ha káma ʼayəsdə́ddō ʼafʼá ʼəmb^{e}hā́r. — wabṓ
12. həyá marāʼə́ya ʼahrə́u̯ bəzū́h yətraʼáyū mangála dā̂br̥. — wa-
ʼastabq^{u}ʼúwō bəzū́ha wayəb^{i}ā̂lúwō fannəwánna wə́sta ʼahrə́u̯
13. káma nə́baʼ lāʼəl^{i}ā̂hṓmū. — waʼābəhṓmū ʼiyäsū́s káma i̯bā́ʼū
lā́ʼ^{e}la ʼahrə́u̯ wawaṣīʼṓmū ʼəmū́ntū ʼaganə́nt b^{u}ṓʼū lā́ʼ^{e}la ʼahrə́u̯
14. waʼábdū marāʼə́ya ʼahrə́u̯ waṣádfū wabṓʼū wə́sta báhr̥. — wa-
g^{u}áiyū nōlṓt waz^{i}ā̂náwū 1) laʼah^{e}gū́r walaʼaʼ^{e}ṣādā́t wawáṣū yər-
15. ʼáyū zakṓna. — warəʼəyṓmū máṣū haba ʼiyäsū́s warakabúwō
lazagān^{i}ā̂n lā̂g^{i}ā̂wṓn ʼahazṓ ʼənza i̯nábbər wafarhúwō walawə-
ʼə́tū-sá gábʼa ləbbū́ waləbū́s lə́bsa zəkū́ zaʼahazṓ gān^{i}ā̂n. —
16. [waz^{i}ā̂nawuwṓmū ʼəlla rə́ʼəyū zakama kṓna zagān^{i}ā̂n] 2) waza-
17. baʼə́nta ʼahrə́u̯^{u}-ní. — waʼaházū yāstabq^{u}ʼúwō káma yə́ṣaʼ ʼəm-
18. dawalṓmū. — waʼarīgṓmū wə́sta hámär ʼastabq^{u}ʼṓ wəʼətū za-

1) MS. *waz^{i}änáu̯ū.* 2) Fehlt im MS.

አስተብቍዖ፡ውእቱ፡ዘጋኔን፡ከመ፡ይሑር፡ምስሌሁ።
19. — ወኀለኦ፡ ኢየሱስ፡ ወይቤሎ፡ ሑር፡ ቤተከ፡ ኀበ፡
እሊአከ፡ ወንግር፡ ኵሎ፡ ዘኮነ፡ ዘገብረ፡ ለከ፡ እግዚ
20. አብሔር፡ ወዘከመ፡ ተሠሀለከ። — ወሖረ፡ ወአኀዘ፡
ይስብክ፡ ለዐሠርቱ፡ አህጉር፡ ኵሎ፡ ዘገብረ፡ ሎቱ፡ ኢ
21. የሱስ፡ ወአንከሩ፡ ኵሎሙ፡ እለ፡ ሰምዑ። — ወካ
ዕበ፡ ዐደወ፡ ኢየሱስ፡ በሐመር፡ ማዕዶተ፡ ወተጋብኡ፡
22. ብዙኃ፡ ሰብእ፡ ኀቤሁ፡ ኀበ፡ ሐይቀ፡ ባሕር። — ወሀሎ፡
ኀቤሁ፡ አሐዱ፡ ብእሲ፡ መጋቤ፡ ምኵራብ፡ ዘስሙ፡
ኢያኢሮስ፡ ወረከቦ፡ ለኢየሱስ፡ ወሰገደ፡ ሎቱ፡ ታሕተ፡
23. እገሪሁ። — ወብዙኀ፡ አስተብቍዖ፡ ወይቤ፡ ወለትየ፡
አልጸቀት፡ ትሙት፡ ወባሕቱ፡ ነዓ፡ ደይ፡ ወአንብር፡ እ
24. ዴከ፡ ላዕሌሃ፡ ወተሐዩ። — ወሖረ፡ ኢየሱስ፡ ምስለ፡
አርዳኢሁ፡ ወተለውዎ፡ ብዙኃን፡ ሰብእ፡ ወተጋፍዕዎ።
25. — ወመጽአት፡ ብእሲት፡ እንተ፡ ደም፡ ይውሕዛ፡ እ
26. ምዐሠርቱ፡ ወክልኤቱ፡ ክረምት። — ወብዙኀ፡ አሕ
መምዋ፡ እንዘ፡ ኢይፈውስዋ፡ ብዙኃን፡ ዐቀብተ፡ ሠ
ራይ፡ ወአስተዋፅአት፡ ኵሎ፡ ንዋያ፡ ወአኅለቀት፡ ወ
አልቦ፡ ዘበቍዓ፡ ዘእንበለ፡ ደእመ፡ ፈድፋደ፡ ዘአሕ
27. መማ፡ ወዘብእሳ። — ወሰሚዓ፡ በእንተ፡ ኢየሱስ፡

---

19. gān^{i}ān káma ịhúr məsl^{i}āhū. — wakal'ó 'iyäsús wayəb^{i}ālṓ húr
b^{i}ātáka hába 'əlī'áka wanəgər kullṓ zakṓna zagábra láka
20. 'əgzī'āb^{e}hār wazakama tasahālákka. — wahṓra wa'ahāza yəs-
bək la'asártū 'ah^{e}gūr kullṓ zagábra lṓtū 'iyäsús wa'ankárū
21. kullṓmū 'əlla sam'úwō. — wakā'^{e}ba 'adáwa 'iyäsús bahamār
mā'^{e}dṓta watagābə'ū bəzúh sab hab^{i}āhū haba haiqa báhṛ. —
22. wahállō hab^{i}āhū 'ahādū bə'əsí maggāb^{i}ā muk^{u}ráb zasəmū 'īyā-
'īrōs warakabṓ la'iyäsús wasagáda l^{u}ōtū táh^{e}ta 'əgarīhū. —
23. wabəzūha 'astabq^{u}'ṓ wayəb^{i}ā walatə́ya 'alṣáqat tə́mūt waba-
24. h^{e}tū na'á dái wa'ánbər 'əd^{i}āka lā'əl^{i}āhá watăháiyū. — wahṓra
'iyäsús mə́sla 'ardāịhū watalaúwō bəzūhán säb'[ə][1]) wataga-
25. fə'úwō. — wamáṣat bə'əsít 'ənta däm ịwəhəzá 'əm'asártū wa-
26. kəl'ātū kərámt. — wabəzūha 'ah^{e}mamúwā 'ənza[i]yəf^{i}āuwəsúwā
bəzūhán 'aqạ́bta sərāị wa'āstawaṣə́'at kullṓ nəwāyá wa'ah^{e}lá-
qat[2]) wa'albṓ zabaq^{u}'á za'ənbála dā'^{e}mū fadfáda za'ahmamá
27. wazabə'əsá. — wasamī'á ba'ə́nta yäsús másat wabṓ'at mā'^{e}-

1) [ə] fehlt im MS. 2) MS. *wa'ah^{e}lákat.*

መጽአት፡ወቦአት፡ማእከለ፡ሰብእ፡ወገሰሰት፡ጽንፈ፡
28. ልብሱ፡በድኅሬሁ። — እንዘ፡ትብል፡እምከመ፡ገሰ
29. ስኩ፡ጽንፈ፡ልብሱ፡አሐዩ። — ወሶበሃ፡ነጽፈ፡ነቅዐ፡
ደማ፡ወአንከረት፡ርእሳ፡ከመ፡ሐይወት፡እምደዌሃ።
30. — ወአእመረ፡ኢየሱስ፡ከመ፡ወፅአ፡ኀይል፡ብዙኅ፡
እምኔሁ፡ወተመይጠ፡ዲበ፡ሰብእ፡ወይቤሎሙ፡መኑ፡
31. ገሰሰኒ፡ጽንፈ፡ልብስየ፡በድኅሬየ። — ወይቤልዎ፡አ
ርዳኢሁ፡ትሬኢ፡ሰብእ፡ይትጋፍዑከ፡ወትብል፡መኑ፡
32. ገሰሰኒ፡ጽንፈ፡ልብስየ። — ወተመይጠ፡ከመ፡ይርአይ፡
33. ዘገሰሶ። — ወፈርሀት፡ይእቲ፡ብእሲት፡ወርዕደት፡
ጥቀ፡እስመ፡አእመረት፡ዘኮነ፡ላዕሌሃ፡ወሖረት፡ኀበ፡
ኢየሱስ፡ወሰገደት፡ሎቱ፡ወነገረቶ፡ኵሎ፡ጽድቀ።
34. — ወይቤላ፡ወለትየ፡ሃይማኖትኪ፡አሕየወተኪ፡እ
35. ትዊ፡በሰላም፡ወሕየዊ፡እምደዌኪ። — ወእንዘ፡ይ
ትናገር፡ምስሌሃ፡ከመዝ፡ናሁ፡መጽአ፡መጋቤ፡ምኵ
ራብ፡ወይቤልዎ፡ወለትከሰ፡ሞተት፡ወኢታጻምዎ፡
36. እንከ፡ለሊቅ። — ወሰሚዖ፡ኢየሱስ፡ዘንተ፡እንዘ፡
ይነግርዎ፡ለመጋቤ፡ምኵራብ፡ይቤሎ፡ኢትፍራህ፡ደ
37. እሙ፡ተአመን። — ወካልእ፡አልቦ፡ዘይተልዎ፡ዘእን
በለ፡ጴጥሮስ፡ወያዕቆብ፡ወዮሐንስ፡እኁሁ፡ለያዕ

---

28. kála sab wagasásat ṣə́nfa ləbsū́ badəhrā̃hū. — ’ənza tə́bl̥ ’əmká-
29. ma gasáskū ṣə́nfa ləbsū́ ’aḣáiyū. — wasōb^{i}āhā́ nā́ṣfa näq’á dämā́
30. wa’ankárat rə’əsā́ kama háiwat ’əmdawāhā́. — wa’ā$^{’i}$mára ’iyä-
sū́s ká̄ma waṣa hailə bəzúh ’əmən^{i}ā̃hū watamáiṭa díba sab wa-
31. yəb^{i}ālṓmū mannū gasasā̃nnī ṣənfa ləbsə́ya badəhr^{i}ā̃ya. — wa-
yəb^{i}ālúwō ’ardā́i̯hū tər^{i}ā̃’ī sab yətgāffə’ákka watəbl̥ mánnū
32. gasasā̃nnī ṣənfa ləbsə́ya. — watamáiṭa kama yə́r’ai zagasasṓ.
33. — wafárhat yə’ə́tī bə’əsī́t warə́’ədat ṭéqqa ’əsma ’ā$^{’i}$márat za-
kṓna lā’əl^{i}ā̃hā́ wahṓra[t haba][1]) ’iyäsū́s wasagádat l^{u}ōtū́ wana-
34. garáttō kullṓ ṣə́dqa. — wayəb^{i}ālā́ walatə́ya hāi̯mānōtéći ’ahya-
35. watáććī ’ətəwī́ basalā́m wahəyáwī ’əmdaw^{i}ā̃ćī. — wa’ə́nza yət-
nággar məsl^{i}āhā kamázə nāhū́ máṣa maggā́b^{i}ā̃ muk^{u}ráb wayə-
36. b^{i}ālúwō walatə́ka-sá mṓtat wa’ītāṣāməwṓ ’ə́nka lalíq. — wa-
samī’ṓ ’iyäsū́s zánta ’ənza i̯naggərúwō lamaggā́b^{i}ā̃ muk^{u}ráb
37. yəb^{i}ālō ’ītə́frah dā́’əmū ta’ámmän. — wakā́lə’ ’albó zai̯^{e}talləwṓ
za’ənbála pḗṭrōs[2]) wayā’ə́qōb wayohánnəs[2]) ’ə́hūhū́ layā’ə́qōb.

1) Fehlt im MS. 2) So MS.

38. ቀብ። — ወቦአ፡ ቤቶ፡ ለመጋቤ፡ ምኩራብ፡ ወረከ
ቦሙ፡ ይትሀወኩ፡ ወይበክዩ፡ ወየዐወይዉ፡ ብዙኀ፡
39. ወይጸርኁ። — ወይቤሎሙ፡ ለምንት፡ ትትሀወኩ፡
ወትበክዩ፡ ሕፃንሰ፡ ኢሞተት፡ አላ፡ ትነውም፡ ደእሙ፡
40. ተአመኑ፡ ይቤሎ፤ ወሠሐቅዎ። — ወእምዝ፡ ሰደደ፡
ኵሎ፡ ወነሥኦሙ፡ ለአቡሃ፡ ወለእማ፡ ለሕፃን፡ ወእለ፡
41. ምስሌሆሙ፡ ወቦአ፡ ኀበ፡ ሀለወት፡ ሕፃን። — ወአኀዘ፡
እዴሃ፡ ለሕፃን፡ ወይቤላ፡ ጣሊታ፡ ቁሚ፡ ተንሥኢ፡ ወለ
42. ትየ፡ ብሂል፡ በትርጓሜሁ። — ወተንሥአት፡ ሶቤሃ፡
ይእቲ፡ ወለት፡ ወአንሶሰወት፡ ወዐሠርቱ፡ ወክልኤቱ፡
43. ክረምታ፤ ወደንገፁ፡ ሶቤሃ፡ ዐቢየ፡ ድንጋፄ። — ወገሠ
ጸሙ፡ ለአቡሃ፡ ወለእማ፡ ብዙኀ፡ ኢይንግሩ፡ ወኢለመ
ኑሂ፡ ከመ፡ አልቦ፡ ዘየአምር፡ ወአዘዘ፡ የሁብዋ፡ ዘ
ትበልዕ።

---

38. — waƀṓ'a b^{i}ātō lamaggáb^{i}ā́ muk^{u}ráb warakaƀṓmū yəthauwákū
39. wai̯^{ə}bakkə́yū waya'awaiyúwū bəzū́ha wai̯^{ə}ṣarrúhū. — wayə-
b^{i}ālṓmū lamə́ntə təthauwákū watəbakkə́yū həṣánə-sá 'īmṓtat
40. 'allā́ tənáuwəm dā́'^{ə}mū ta'ámman yəb^{i}ālṓ wasahaqúwō. — wa-
'əmzə́ sadáda kullṓ wanas'ṓmū la'abūhā́ wala'əmmā́ lahəṣā́n
41. wa'əlla məsl^{i}āhṓmū waƀṓ'a haba halláwat həṣā́n. — wa'aháza
'əd^{i}ā́hā lahəṣā́n wayəb^{i}ālā́ ṭālī́tā qū́mī tánsə'ī [1]) walatə́ya bəhī́l
42. batərg^{u}ām'ā́hū. — wantansə́'at sōb^{i}āhā́ yə'ətī wälā́t wa'ansō-
sáwat [wa]'asártū wakəl'ā(t)tū́ kərámtā. wadangáṣū sōb^{i}āhā́
43. 'abī́ya dəngā́ṣ^{i}ā. — wagas[s]aṣṓmū la'abūhā́ wala'əmmā́ bəzū́ha
'īyəngə́rū [2]) wa'īlamannū́-hī́ káma 'alƀṓ zayā'ámmər wa'azzáza
yahabúwā zatəbállə'.

1) MS. *ṭāƀī́tā tánsə'ī waqū́mī.* 2) MS. *'iyəngə́rū.*

Geʿez-Studien.

Von

Enno Littmann.

Vorgelegt in der Sitzung vom 3. März 1917.

II.

Alphabet, Paradigmata der Verbal- und Nominalformen in Umschrift.

Die mir von Gabra-Mīkā'ēl Dabayū in Aksum diktierten Paradigmata sind nach den Tabellen in Dillmann's Äthiopischer Grammatik, 2. Auflage von C. Bezold, gegeben. Die Transkription ist dieselbe wie in Teil I dieser Studien; man vergleiche also, was dort in der Einleitung gesagt ist. Dazu ist hier nur noch Weniges hinzuzufügen.

Aus meinen Notizen geht hervor, daß Formen wie ይፌጸም (*i̥f'ā̊ṣṣəm*) und ይትገበእ (*yətgā̊bba'*, Indikativ) auch oft mit kurzem *ä*, bezw. *a* gesprochen werden. Dies ist aber nur selten besonders angemerkt worden.

Besondere Schwierigkeiten bereitet die Umschreibung des betonten *ə* vor *w* und *y*. Fast könnte man sagen, daß in einer Form wie ነገሮ nur ein *-ō* an die suffixlose Form ነገረ angehängt wäre, also *nagarū́ō*. Aber es ist wohl immer ein mehr oder minder starker Gleitlaut vorhanden. Daher finden sich in meinem MS. (s. u. S. 695) die Schreibungen *-ə́wō*, *-ū́wō*, *-ū́u̯ō* und *ə́u̯ō*; man könnte aber auch oft ebensogut *-ū́ᵘō* schreiben. Die zwischen *-ū́wō* und *-ə́wō* stehende Form *-úwō*, mit kurzem *u*, findet sich in den Texten von Teil I.

Während sonst die Schreibung *yə-*, bezw. *i̥*, für ይ- ziemlich durchgeführt ist, wie bereits in Teil I, S. 629, gesagt wurde, ist bei

einem Worte wie ይዩብብ doch das *yiįʿåbbəb* meines MS. beibehalten, da durch das Zusammentreffen der beiden *y* der 6. Vokal hier ganz zum *i* wird; meine Umschrift dieses Wortes ist auch nur ein Versuch die merkwürdige Lautfolge schematisch wiederzugeben.

In Teil I ist die Lautfolge *ā'ᵊ* außer bei dem Verbum *'ā'ⁱmara* als Einheitsform gegeben; vgl. dort Einleitung S. 631. Somit sind hier die Formen des MS. *'a'ⁱmára*, *'å'ⁱmər*, und *yå'ⁱmər* beibehalten, aber *'a'ⁱdūg* und sogar *'ahⁱgūr*, das wohl auf einem Schreibfehler beruht, sind zu *'a'ᵊdūg* und *'ahᵊgūr* verändert worden. Man halte dabei das im Teil I Bemerkte im Auge.

Da in der Aufzählung der Paradigmata alle Wörter in Pausa gesprochen wurden, sind hier auch die Accente manchmal anders angegeben als in Teil I; daher hier *įnūm*, *tənūm*. Bei dem schwebend gesprochenen Accent war es mir zuweilen schwierig, zwischen der Folge ´` und `´ zu unterscheiden. Hier finden sich in meinem MS. Inkonsequenzen. Darüber vergleiche man den Nachtrag. In der masoretischen Überlieferung des A. T., die ein gutes Gegenstück zu meinen Aufzeichnungen bildet, sind ja auch genug Inkonsequenzen vorhanden. Eine Parallele zu dem sogenannten Schᵉwā mobile würden Formen wie *nōmᵊka* bilden; vgl. unten die Verba mediae ወ und የ.

Da Gabra-Mīkā'ēl mir nur die auf den Tabellen gegebenen Formen vorlas, fehlen einzelne Formen, die bei Dillmann im Texte der Grammatik, aber nicht in den Tabellen verzeichnet sind; so u. a. die vollere Form der 2. Pers. Plur. fem. Perf. mit Suffixen, ሐቀፍክናሁ, Dillmann[2], S. 308. Aber in einigen wenigen Fällen fügte Gabra-Mīkā'ēl sie aus dem Gedächtnis ein; so *'əntəkᵘá* und *'əlləkᵘá*, von denen jedoch bei Dillmann[2] S. 294 nur die erstere Form angeführt ist. Möglicherweise ist *'əlləkᵘá* erst eine Neubildung.

Die Anordnung der Paradigmata habe ich hier gründlich umgestaltet, und zwar aus praktischen Gründen. Die Formen sind bei Dillmann nach den Tempora angeordnet; ich habe sie nach Verbalklassen gegeben, so daß man jedesmal eine ganze Verbalklasse übersehen kann und nicht immer auf verschiedenen Seiten nachzuschlagen braucht, um das ganze Paradigma eines Verbums zusammen zu haben. Für die Verbalstämme gebrauche ich die Bezeichnungen O_1 O_2 O_3 A_1 A_2 A_3 T_1 T_2 T_3 St_1 St_2 St_3, die ohne Weiteres verständlich sind; mit diesen Bezeichnungen habe ich auch im Unterricht bei den Anfängern die besten Erfolge gehabt.

Die Namen Verba mediae geminatae sowie die Bezeichnung „gutturalis“ habe ich aus dem einfachen Grunde beibehalten, weil

sie eingebürgert sind und kurz einen bestimmten Begriff bezeichnen. Die „Gutturalen“ umfassen die Laryngalen አ ዐ ሐ und das velare ኀ.

Der Name Gabra-Mīkā'ēl ist in den Anmerkungen zu G.-M. abgekürzt.

Das Alphabet.

ሀ *hallēta hā*	ለ *lā*	ዘ *zā*	
ሐ *hámär hā*	መ *mā*	የ *yā*	
ኀ *bəzūhā́n hā*	ረ *rā*	ደ *dā*	ኰ k^{u}*ā*
ሠ *nəgū́s sā*	ቀ *qā*	ገ *gā*	ቈ q^{u}*ā*
ሰ *'əsā́t sā*	በ *bā*	ጠ *ṭā*	ጐ g^{u}*ā*
አ *'alfa 'ā*	ተ *tā*	ጰ *p̣ā*	ኈ h^{u}*ā*
ዐ *'ainō 'ā*	ነ *nā*	ፈ *fā*	
ጸ *ṣəyón ṣā*	ከ *kā*	ፐ *pā*	
ፀ *ṣahā́i ṣā*	ወ *wā*		

In dieser Reihenfolge, und mit diesen Namen wurde mir das äthiopische Alphabet von Gabra-Mīkā'ēl diktiert.

Die alten Buchstabennamen sind hier völlig verschwunden. An ihre Stelle ist der Lautwert der betreffenden Zeichen mit einem Vokale getreten. Hier ist also ein Prinzip ganz durchgeführt, das sich bereits im Arabischen stark bemerkbar macht (ب *bā*, ت *tā*, ث *ṯā* u. s. w.) und das in den europäischen Alphabeten zwar ziemlich durchgängig, aber doch nicht so restlos wie hier zum Ausdruck gekommen ist.

Die Lautwerte einzelner altäthiopischer Buchstaben waren im Amharischen und somit in der durch das Amharische umgestalteten Aussprache des Äthiopischen zusammengefallen. Man hätte sie durch die alten Namen voll unterscheiden können; *hōi*, *ḥāut*, *harm* oder *'alf*, *'āin* wären ohne Weiteres erkennbar gewesen. So hörte ich einmal bei einer Vorlesung in der Azhar-Moschee, wie ein Dozent uns die Schreibung eines arabischen Wortes erklärte „*bis-sâ, lā bis-sîn*“; er sprach, wie die meisten städtischen Ägypter, ث und س beide wie *s* aus, hatte aber durch den Namen die Möglichkeit der Unterscheidung. In der Benennung der äthiopischen Buchstaben aber mußten die Buchstabennamen, die nun um des Prinzips willen gänzlich gleich lauteten, durch Zusätze genauer bezeichnet werden. Es ist leicht verständlich, daß für ሠ das Wort ንጉሥ

(*nəgûs*) gewählt wurde; denn von ihm ist in der Literatur und in der Unterhaltung viel die Rede. Für ጸ wählte man ጽዮን, weil Aksum, die heilige Stadt Äthiopiens, das abessinische Zion ist, weil die „Bundeslade", die Menelik I. von Jerusalem nach Aksum gebracht haben soll, „Zion" genannt wird, und schließlich weil die Jungfrau Maria, die dort zu Lande eine unbegrenzte Verehrung genießt und deren Kult in manchen Landesteilen auf den einer heidnischen Göttin zurückgehen muß, auch „Zion" heißt. Für die Wahl von ብዙኃን war wohl der Umstand entscheidend, daß dies Wort in den Psalmen, die ja von allen Teilen der Bibel dort am meisten gelesen werden und an denen die Anfänger das Lesen lernen, sehr oft vorkommt. Es ist eigentlich überflüssig zu sagen, daß *nəgûs sā* bedeutet „das *sā* von *nəgûs*" *ṣəyôn ṣā* „das *ṣā* von *ṣəyôn*", *bəzūhân hā* „das *hā* von *bəzūhân*" u.s.w. Ich erwähne dies nur, weil kürzlich in dem vortrefflichen Tigriña-Wörterbuch von Coulbeaux-Schreiber diese Benennung mißverstanden zu sein scheint; vgl. meine Besprechung im Literarischen Zentralblatt 1916, No. 18, Spalte 471.

Hier sei noch kurz darauf hingewiesen, daß in dem unten S. 700 angeführten Buche ፋጡን፡ምልምዴ፡ፊደል፡ወንጉሡ፡ዘለኅ፡ ግዕዝ das Alphabet in der gewohnten Reihenfolge gegeben wird; neben den durch Beiwörter unterschiedenen Buchstaben stehen dort die Wörter *hâllê, hamâr, nəgûs, 'əsât, bəzūhân, 'alêf, 'ain, ṣalôt, ṣahâi.*

Für die einzelnen Buchstaben gibt es nun auch noch Merkwörter, die alle mit *h*, dem ersten Buchstaben des Alphabets anfangen und den zu merkenden Buchstaben als dritten Radikal haben. Nur für *h* selbst, sowie für *w* und *y* sind Ausnahmen gemacht; in diesen drei Fällen tritt *l*, der zweite Buchstabe des Alphabets ein. Das war bei *h* selbstverständlich; bei *w* und *y* wäre es nicht nötig gewesen, aber bei diesen beiden ist] dann *h* wenigstens als zweiter Radikal gebraucht. Für die in der Aussprache zusammenfallenden Buchstaben (ሀ, ሐ, ኀ; ሠ, ሰ; አ, ዐ; ጸ, ፀ) gibt es nur je ein Merkwort. Die Merkwörter lauten nach Gabra-Mīkā'ēl folgendermaßen.

hā	*lahâha*	*nā*	*haimâna*
lā	*halâla*	*'ā*	*hâs'a*
mā	*halâma*	*kā*	*haṇâka*
sā	*hammâsa*	*wā*	*lahâwa*
rā	*hâsra* (*hâbra, haqqâra*)	*zā*	*habâza*
qā	*hâlqa*	*yā*	*ləhə́ya*
bā	*halâba*	*dā*	*harbâda*
ṭā	*hallâta*	*gā*	*hamâga*

ṭā	*hábṭa*	*ṣā*	*háṣṣa*
p̣ā	*harp̣áp̣a*	*fā*	*haláfa*

Für ፐ (*pā*) wurde kein Merkwort angegeben. — Man sieht sofort, daß der Gedanke, überall zu Anfang der Wörter den ersten Buchstaben des Alphabets zu haben, nur illusorisch ist; denn in der Mehrzahl der Fälle mußten Wörter mit ሐ oder ኀ — die ja freilich auch mit *h* gesprochen werden — zu Hülfe genommen werden, da die Anzahl der mit ሀ beginnenden Wörter im Äthiopischen ziemlich gering ist.

Über die Aussprache der einzelnen Laute ist nicht viel zu bemerken. Es ist längst bekannt, daß das sogenannte „eigentümliche Geräusch im Munde", mit dem ቀ, ጠ, ጸ, ጰ gesprochen werden, nichts weiter ist als der Kehlkopfverschlußlaut. Diese Laute haben eben eine doppelte Artikulation, eine im Munde und eine im Kehlkopf. Der Mundverschluß wird kräftig gesprengt, der Kehlkopfverschluß wird sofort danach gelöst. Man sollte also eigentlich *q'*, *ṭ'*, *ṣ'*, *p̣'* umschreiben. Der Einfachheit halber ist das Zeichen ' weggelassen. Ähnliche Laute kommen in kaukasischen und mittelamerikanischen Sprachen vor. Wenn sie verdoppelt werden, so wird der Mundverschluß länger angehalten, der Kehlkopfverschluß natürlich nur einmal gelöst. Demnach wären die doppelten *qq*, *ṭṭ*, *ṣṣ*, *p̣p̣* aufzulösen in *qq'*, *ṭṭ'*, *ṣṣ'*, *p̣p̣'*, aber nicht in *q'q'*, *ṭ'ṭ'* u. s. w. Wenn auch *ṣ* sehr kräftig artikuliert wird, so wird es doch nie zur Affrikata (*ts*); in populären Werken kann man immer noch lesen, daß das abessinische ጸ (ፀ) dem deutschen *z* entspräche.

Von ከ, ተ, ፐ ist zu bemerken, daß sie, wie *k* und *t* im Arabischen, leicht aspiriert ausgesprochen werden (k^h, t^h, p^h), also wie die entsprechenden norddeutschen Laute, nicht wie *k*, *t*, *p* im Französischen, Italienischen oder im Sächsischen.

Über die Aussprache dieser Laute sind besonders die Ausführungen Mittwoch's zu vergleichen in der Einleitung zu seinen „Proben aus amharischem Volksmunde", Mitt. d. Sem. für Oriental. Sprachen, Bd. X, II. Abt., Berlin 1907.

Starkes dreiradikaliges Verbum
(Transitiv).
Grundstamm (O_1).

Pers.	Num.	Perfectum	Imperfectum Indikativ	Imperfectum Jussiv	Imperativ
3. m.	Sing.	nägârä	i̯nággər	yə́ngər	
3. f.	„	nägârät	tənággər	tə́ngər	
2. m.	„	nägârka	tənággər	tə́ngər	nə̀gə́r
2. f.	„	nägârčī	tənaggə́rī	təngə́rī	nəgə́rī
1. c.	„	nägârkū	’ənággər	{’ə́ / ’ā́} ngər	
3. m.	Plur.	nägârū	i̯naggə́rū	yəngə́rū	
3. f.	„	nägârā	i̯naggə́rā	yəngə́rā	
2. m.	„	nägärkə́mmū	tənaggə́rū	təngə́rū	nəgə́rū
2. f.	„	nägârkən	tənaggə́rā	təngə́rā	nəgə́rā
1. c.	„	nägârna	nənággər	n {ā́ / ə́} ngər	

(Intransitiv).
Grundstamm (O_1).

Pers.	Num.	Perfectum	Imperfectum Jussiv	Imperativ
3. m.	Sing.	lâbsa	yə́lƀäs	
3. f.	„	lâbsät	tə́lƀäs	
2. m.	„	läƀâska	tə́lƀäs	ləƀâs
2. f.	„	läƀâsčī	təlƀâsī	ləƀâsī
1. c.	„	läƀâskū	’ə́lƀäs	
3. m.	Plur.	lâbsū	yəlƀâsū	
3. f.	„	lâbsā	yəlƀâsā	
2. m.	„	läƀäskə́mmū	təlƀâsū	ləƀâsū
2. f.	„	läƀâskən	təlƀâsā	ləƀâsā
1. c.	„	läƀâsna	nə́lƀäs	

Anm.: Im Jussiv ist *yə́lƀäs* und *yə́lƀäs* u. s. w. angegeben.

Abgeleitete Stämme.

	O_2	O_3	A_1	A_2	A_3
Perfectum	faṣṣáma	bāráka	’angára	’āfaṣṣáma	’ālāqása
Impf. Indik.	i̯f[i]âṣṣəm	i̯bárrək	yānággər	yāf[i]âṣṣəm	yāláqqəs
Impf. Jussiv	i̯fáṣṣəm	i̯bárək	yángər	yāfáṣṣəm	yāláqəs
Imperativ	fáṣṣəm	bárək	’ángər	’āfáṣṣəm	’āláqəs

	T₁		T₂	T₃
Perfectum	tanágra	tamasáṭa	tafaṣṣáma	tanāgára
Impf. Indik.	yətnággar	yətmássaṭ	yətf'ăṣṣam	yətnággar
Impf. Jussiv	yətnágar	yətmásaṭ	yətfáṣṣam	yətnágar
Imperativ	tanágar	tamásaṭ	tafáṣṣam	tanágar

	St₁	St₂	St₃
Perfectum	{'āstanfása / 'āstasagála}	'āstaṣannása	'āstanāgára
Impf. Indik.	yāstanáffəs	yāstaṣ'ănnəs	yāstanággər
Impf. Jussiv	yāstánfəs	yāstaṣánnəs	yāstanágər
Imperativ	'āstánfəs	'āstaṣánnəs	'āstanágər

Verba mediae geminatae.

Grundstamm (O₁). Intransitiv.

Pers.	Num.	Perfectum	Imperfectum Indikativ	Imperfectum Jussiv	Imperativ
3. m.	Sing.	nâddä	ịnáddəd	yə́ndȁd	
3. f.	„	nâddät	tənáddəd	tə́ndȁd	
2. m.	„	nädâdᵊka	tənáddəd	tə́ndȁd	nə̀dâd
2. f.	„	nädâdᵊćī	tənaddə́dī	təndâdī	nədâdī
1. c.	„	nädâdᵊkū	'ənáddəd	'ə́ndȁd	
3. m.	Plur.	nâddū	ịnaddə́dū	yəndâdū	
3. f.	„	nâddā	ịnaddə́dā	yəndâdā	
2. m.	„	nädâdᵊkə́mmū	tənaddə́dū	təndâdū	nədâdū
2. f.	„	nädâdᵊkən	tənaddə́dā	təndâdā	nədâdā
1. c.	„	nädâdᵊna	nənáddəd	nə́ndȁd	

Anm.: Die Formen *tənáddī*, *ịnáddū* u. s. w. waren dem Gewährsmann unbekannt. Für den Jussiv gab er auch *yə́ndəd* und *tə́ndəd* an.

Grundstamm (O₁). Transitiv.

Anm.: Bei der Aussprache von *b* und *ƀ* wurden starke Schwankungen beobachtet.

Pers.	Num.	Perfectum	Imperfectum, Jussiv	Imperativ
3. m.	Sing.	näƀăbä	yə́nbəb	
3. f.	„	naƀăbät	tə́nƀəb	
2. m.	„	näƀăbka	tə́nƀəb	nəbə́b
2. f.	„	näƀăbćī	tənƀə́ƀī	nə́bbī, nəƀə́ƀī
1. c.	„	näƀăbkū	{'ă / 'ə́}nƀəb	

Pers.	Num.	Perfectum	Imperfectum, Jussiv	Imperativ
3. m.	Plur.	näƀâƀū	yənƀə́ƀū	
3. f.	„	näƀâƀā	yənƀə́ƀā	
2. m.	„	näƀäbkə́mmū	tənƀə́ƀū	nə́bbū, nəƀə́ƀū
2 f.	„	näƀâbkən	tənƀə́ƀā	nə́bbā, nəƀə́ƀā
1. c.	„	näƀâbna	nə́nƀəb	

Abgeleitete Stämme.

	O_2	O_3	A_1	A_2
Perfectum	k^{u}ânnána	sārára	'āndáda	'āk^{u}ânnána
Impf. Indik.	yək^{ui}ấnnən	i̯sárrər	yānáddəd	yāk^{ui}ấnnən
Impf. Jussiv	i̯k^{u}ânnən	i̯sárər	yấndəd	yāk^{u}ấnnən
Imperativ	k^{u}ấnnən	sárər	'ándəd	'āk^{u}ấnnən

	T_1		T_2	T_3
Perfectum	tanábba	taħāsása	ta'azzáza	tanābába
Impf. Indik.	yətnábbab	yəthấssas	yət'^{i}ấzzaz	yətnấbbab
Impf. Jussiv	yətnábab	yəthấsas	yət'ázzaz	yətnấbab
Imperativ	tanábab	taħấsas	ta'ázzaz	tanấƀab

	St_1	St_3
Perfectum	'āstaħāsása	'āstaṣārára
Impf. Indik.	yāstaħássəs	yāstaṣárrər
Impf. Jussiv	yāstáhsəs	yāstaṣárər
Imperativ	'āstáhsəs	'āstaṣárər

Verba primae gutturalis.

Grundstamm (O_1).

Imperfectum

Pers.	Num.			
3. m.	Sing.	yă'ámmən.	Plur.	yă'ammə́nū
3. f.	„	tă'ámmən	„	yă'ammə́nā
2. m.	„	tă'ámmən	„	tă'ammə́nū
2. f.	„	tă'ammə́nī	„	tă'ammə́nā
1. c.	„	'ă'ámmən	„	nă'ámmən

Abgeleitete Stämme.

	O_2	A_1	A_2
Perfectum	haddása	'a'^{i}mára	'ā'arráya
Impf. Indik.	i̯h^{i}ấddəs	yā'ámmər	yā'^{i}ấrrī
Impf. Jussiv	i̯háddəs [1])	yấ'^{i}mər	yā'árrī
Imperativ	háddəs	'ấ'^{i}mər	'ā'árrī

1) So MS.; vielleicht verhört für yăháddəs.

	St_1	St_2	St_3
Perfectum	'āstahaqára / 'āstahᵒqára	'āsta'aggása	'āsta'ākáya
Impf. Indik.	yāstaháqqər	yāsta''ággəs	yāsta'ákkī
Impf. Jussiv	yāstáhᵒqər	yāsta'ággəs	yāsta'áčī
Imperativ	'āstáhᵒqər	'āsta'ággəs	

Verba mediae gutturalis.

Grundstamm (O_1).

Pers.	Num.	Perfectum	Imperfectum Indikativ	Imperfectum Jussiv	Imperativ
3. m.	Sing.	măhára	i̯mə́hər	yə́mhar	
3. f.	„	măhárät	təmə́hər	tə́mhar	
2. m.	„	măhárka	təmə́hər	tə́mhar	mắhár
2. f.	„	măhárčī	təməhə́rī	təmhárī	măhárī
1. c.	„	măhárkū	'əmə́hər	'ə́mhàr	
3. m.	Plur.	măhárū	i̯məhə́rū	yəmhárū	
3. f.	„	măhárā	i̯məhə́rā	yəmhárā	
2. m.	„	măharkə́mmū	təməhə́rū	təmhárū	măhárū
2. f.	„	măhárkən	təməhə́rā	təmhárā	măhárā
1. c.	„	măhárna	nəmə́hər	nə́mhàr	

Anm.: Der abessinische Gewährsmann hat hier መሀረ und ምሐረ verwechselt; das kommt auch in Handschriften oft vor.

Abgeleitete Stämme.

	O_2	A_1	A_2	A_3
Perfectum	mahára	'adhána	'ālä'ála / 'āl'ála	'āwāháda
Impf. Indik.	i̯m'áhər	yādə́hən	yāl'á'əl	yāwáhəd
Impf. Jussiv	i̯mə́hər	yádhən	yālə́'əl	yāwáhəd
Imperativ	mə́hər	'ádhən	'ālə́'əl	'āwáhəd

	T_1	T_2	T_3
Perfectum	tagə́'əza / taga'áza	taṣa'ála / taṣə́'əla	tamāhála
Impf. Indik.	yətgá'az	yəṣ'á'al [1])	yətmáhal
Impf. Jussiv	yətgá'az	yəṣá'al [1])	yətmáhal
Imperativ	tagá'az	taṣá'al	tamáhal

	St_1	St_3
Perfectum	'āstar(a)háqa	'āstadāhára
Impf. Indik.	yāstarə́həq	yāstadáhər
Impf. Jussiv	yāstárhəq	yāstadáhər
Imperativ	'āstárhəq	'āstadáhər

1) Statt *yəṣ-* l. *yəṣṣ-*.

Verba tertiae gutturalis.

Grundstamm (O_1).

Pers.	Num.	Perfectum	Imperfectum Jussiv	Imperativ
3. m.	Sing.	sár'a	yə́sra'	
3. f.	„	sar'át	tə́sra'	
2. m.	„	sará^{ə}ka	tə́sra'	sərá'
2. f.	„	sará^{ə}čī	tə̀srə'ī́	sərə'ī́
1. c.	„	sará^{ə}kū	'ə́srà'	
3. m.	Plur.	sár'ū	yə̀srə'ū́	
3. f.	„	sár'ā	yə̀srə'ā́	
2. m.	„	sarà^{ə}kə́mmū	tə̀srə'ū́	sə̀rə'ū́
2. f.	„	sará^{ə}kən	tə̀srə'ā́	sə̀rə'ā́
1. c.	„	sará^{ə}na	nə́srà'	

Abgeleitete Stämme.

	O_2	O_3	A_1	A_2	T_1
Perfectum	nassə́ha	bāláha	'agbə́'a	'āṣabbə́ha	tamál'a
Impf. Indik.	i̭n^{i}ắssəh	i̭bắlləh	yāgábbə'	yāṣ^{i}ắbbəh	yətmálla'
Impf. Jussiv	i̭nássəh	i̭bắləh	yắgbə'	yāṣábbəh	yətmála'
Imperativ	nássəh	bắləh	'ắgbə'	'āṣábbəh	tamála'

	T_2	T_3
Perfectum	tafassə́ha	tagābə́'a
Impf. Indik.	yətf^{i}ắssah	yətgábba'
Impf. Jussiv	yətfássah	yətgắba'
Imperativ	tafássah	tagắba'

	St_1	St_2	St_3
Perfectum	'āstabq^{u}ə́'a / 'āstaqanə́'a	'āstafassə́ha	'āstagāḇə́'a [1]
Impf. Indik.	yāstabáqq^{u}ə'	yāstaf^{i}ắssəh	yāstagábbə'
Impf. Jussiv	yāstábq^{u}ə'	yāstafássəh	yāstagábə' [1]
Imperativ	'āstábq^{u}ə'	'āstafássəh	'āstagắḇə' [1]

---

1) So im MS.; Wechsel von *b* und *ḇ*.

Verba primae ወ.

Grundstamm (O₁).

Pers.	Num.	Imperfectum Indikativ					Jussiv	Imperativ		
3. m.	Sing.	i̯wálləd	yū́gər[1])	i̯lâd	yäház[2])	i̯ṣá'				
3. f.	„	təwálləd	tū́gər	təlâd	tăház	təṣá'				
2. m.	„	təwálləd	tū́gər	təlâd	tăház	təṣá'		u̯gə́r[3])	lâd	ṣá'
2. f.	„	təwallədī	tūgə́rī	təlâdī	tăházī	tə̀ṣă'ī́		u̯gə́rī	lâdī	ṣā'ī́[4])
1. c.	„	{'ä / 'ə} wálləd	'ū́gər	'ə̀lâd	'àház	'ə́ṣà'				
3. m.	Plur.	i̯walllə́dū	yūgə́rū	i̯lâdū	yäházū	i̯ṣă'ú				
3. f.	„	i̯wallə́dā	yūgə́rā	i̯lâdā	yäházā	i̯ṣă'á				
2. m.	„	təwallə́dū	tūgə́rū	təlâdū	taházū	təṣă'ú		u̯gə́rū	lâdū	ṣā'ú[4])
2. f.	„	təwallə́dā	tūgə́rā	təlâdā	taházā	təṣă'á		u̯gə́rā	lâdā	ṣā'á[4])
1. c.	„	nəwálləd	nū́gər	nə̀lâd	nä̀ház	nə́ṣà'				

Abgeleitete Stämme.

	O₂	A₁	A₂	T₁	T₂
Perfectum	walláṭa	'auláda	'āwaṭṭána	tawálda	tawassáka
Impf. Indik.	i̯wⁱâlləṭ	yāwálləd	yāwⁱâṭṭən	yətwállad	yətwⁱâssak
Impf. Jussiv	i̯wálləṭ	yáu̯ləd	yāwáṭṭən	yətwálad	yətwássak
Imperativ	wálləṭ	'áu̯ləd	'āwáṭṭən	tawálad	tawássak

	T₃	St₁	St₂	St₃
Perfectum	tawāláṭa	'āstauhása	'āstawakkála	'āstawāhába
Impf. Indik.	yətwállaṭ	yāstawə́həs	yāstawⁱâkkəl	yāstawáhəb[5])
Impf. Jussiv	yətwálaṭ	yāstáuhəs	yāstawákkəl	yāstawáhəb[6])
Imperativ	tawálaṭ	'āstáuhəs	'āstawakkəl	'āstawáhəb

---

1) Nach G.-M. bedeutet *yū́gər* „er werfe mit Steinen", *i̯gắr* „er zünde Weihrauch an". 2) Nach G.-M. existiert auch *yū́has, tū́has* u. s. w. 3) Statt *u̯gə́r* wurde auch *wəgə́r* notiert; G.-M. gab auch an *gắr* „streue Weihrauch", *gắrī̀, gắrū̀, gắrā̀*. 4) Das *ā* in *ṣā'í, ṣā'ú* und das erste *ā* in *ṣā'á* ist kurzes geschlossenes *a*. 5) MS. auch *yāstawáhəb*. 6 So MS.

Verba primae P.

Grundstamm (O_1).

Pers.	Num.	Imperfectum Indikativ	Num.	
3. m.	Sing.	yəyábbəs	Plur.	yəyabbə́sū
3. f.	„	təyábbes	„	yəyabbə́sā
2. m.	„	təyábbəs	„	təyabbə́sū
2. f.	„	təyabbə́sī	„	təyabbə́sā
1. c.	„	{'ä / 'ə} yábbəs	„	nəyábbəs

Abgeleitete Stämme.

	O_2	A_1	T_1	T_2
Perfectum	yabbába	'aibása	tayád'a	tayauwə́ha
Impf. Indik.	yii̯^{i}ā́bbəb	yāyábbəs	yətyádda'	yəty^{i}ā́uwəh
Impf. Jussiv	yəyábbəb	yā́i̯bəs	tayáda'	yətyáuwah
Imperativ	yábbəb	'ā́i̯bəs	yətyáda'	tayáuwah

Verba mediae Ⲱ.

Grundstamm (O_1).

Pers.	Num.	Perfectum	Imperfectum Indikativ	Imperfectum Jussiv	Imperativ
3. m.	Sing.	nṓma	i̯náuwəm	i̯nū́m	
3. f.	„	nṓmät	tənáuwəm	tənū́m	
2. m.	„	nṓm^{e}ka	tənáuwəm	tənū́m	nū́m
2. f.	„	nṓm^{e}ćī	tənauwə́mī	tənū́mī	nū́mī
1. c.	„	nṓm^{o}kū	'ənáuwəm	'ənū́m	
3. m.	Plur.	nṓmū	i̯nauwə́mū	i̯nū́mū	
3. f.	„	nṓmā	i̯nauwə́mā	i̯nū́mā	
2. m.	„	nōm^{e}kə́mmū	tənauwə́mū	tənū́mū	nū́mū
2. f.	„	nṓm^{e}kən	tənauwə́mā	tənū́mā	nū́mā
1. c.	„	nṓm^{e}na	nənáuwəm	nə̀nū́m	

Abgeleitete Stämme.

	O_2	A_1		A_2
Perfectum	kauwála	'aṣṓra	'āqáma	'āsauwána
Impf. Indik.	i̯ćā́uwəl	yāṣáuwər	yāqáuwəm	yās^{i}ā́uwən
Impf. Jussiv	i̯káuwəl	yā́ṣūr	yā́qəm	yāsáuwən
Imperativ	káuwəl	'ā́ṣūr	'ā́qəm	'āsáuwən

	T_1	T_2	T_3
Perfectum	taháuka (tahawáka)	tafauwása	tarāwáṣa
Impf. Indik.	yətháuwak	yetfⁱâuwas	yətrâuwaṣ
Impf. Jussiv	yəthâwak [1]	yətfáuwas	yətrā́waṣ
Imperativ	tahâwak [2]	tafáuwas	tarā́waṣ

	St_1	St_3
Perfectum	'āstabawóha	'āstamāwáqa
Impf. Indik.		yāstamáuwəq
Impf. Jussiv		yāstamáwəq
Imperativ		'āstamā́wəq

Verba mediae P.

Grundstamm (O_1).

Pers.	Num.	Perfectum	Imperfectum Indikativ	Imperfectum Jussiv	Imperativ
3. m.	Sing.	sⁱâma	i̯sáiyim	i̯sím [3]	
3. f.	"	sⁱâmät	təsáiyim	təsím	
2. m.	"	sⁱâmᵊka	təsáiyim	təsím	sím
2. f.	"	sⁱâmᵊćī	təsaiyímī	təsímī	símī
1. c.	"	sⁱâmᵊkū	'əsáiyim	'əsím	
3. m.	Plur.	sⁱâmū	i̯saiyímū	i̯símū	
3. f.	"	sⁱâmā	i̯saiyímā	i̯símā	
2. m.	"	sⁱầmkómmū	təsaiyímū	təsímū	símū
2. f.	"	sⁱầmkón	təsaiyímā	təsímā	símā
1. c.	"	sⁱâmᵊna	nəsáiyim	nəsím	

Abgeleitete Stämme.

	O_2	A_1	A_2	T_1
Perfectum	ṭaiyáqa	'aćâda	'aṭaiyáqa	tasáima
Impf. Indik.	*yəççâiyiq [4]	yākáiyid	yāçâiyiq	yəssáiyam
Impf. Jussiv	i̯ṭáiyiq	yáćīd	yāṭáiyiq	yəssáyam
Imperativ	ṭáiyiq	'áćīd	'āṭáiyiq	tasáyam

	T_2	T_3	St_2	St_3
Perfectum	taṭaiyáqa	takāyáda	*'āstahaiyasa [5]	'āstahāyáṣa
Impf. Indik.	yəççâiyaq	yətkáiyad	*yāstahⁱâiyis [6]	yāstaháiyiṣ
Impf. Jussiv	yəṭṭáiyaq	yətkáyad	yāstaháiyis	yāstaháyiṣ
Imperativ	taṭáiyaq	takáyad	*'āstaháiyis [5]	'āstaháyiṣ

1) Auch *yəthāwak.* 2) Auch *tahāwak.* 3) MS.: *i̯sⁱím* und ebenso mit *ⁱí* in mehreren Formen des Jussiv und des Impv. 4) Diese Form wurde versehentlich nicht diktiert. 5) MS.: mit einfachem *y* (nicht *iy*). 6) MS.: *yāstahⁱäiyis.*

Verba tertiae ወ.

Grundstamm (O_1).

Pers.	Num.	Perfectum	Imperfectum Indikativ	Imperfectum Jussiv	Imperativ
3. m.	Sing.	taláwa	i̥tállū	yə́tlū	
3. f.	„	taláwat	tətállū	tə́tlū	
2. m.	„	taláuka / talṓka	tətállū	tə́tlū	təlū́
2. f.	„	taláučī / talṓčī	tətallə́wī [1])	tətlúwī	telə́wī [2])
1. c.	„	taláukū / talṓkū	(’ə / ’ä) tállū	’ə́tlū	
3. m.	Plur.	taláwᵘ	i̥tallúwū	yətlúwū	
3. f.	„	taláwā	i̥tallə́wā	yətlə́wā	
2. m.	„	talaukə́mmū / talōkə́mmū	tətallúwū	tətlúwū	təlúwū [3])
2. f.	„	taláukən / talṓkən	tətallə́wā	tətlə́wā	tələ́wā
1. c.	„	taláuna / talṓna	nətállū	nə́tlū	

Pers.	Num.	Imperfectum Indikativ zugleich med. gutt.	Imperfectum Jussiv Intransitiv	Imperfectum Jussiv Med. Gutt.	Imperativ Intransitiv	Imperativ Med. Gutt.
3. m.	Sing.	i̥kə́’ū	yə́ftau	yə́k’au		
3. f.	„	təkə́’ū	tə́ftau	tə́k’au		
2. m.	„	təkə́’ū	tə́ftau	tə́k’au	fətáu (fətṓ)	kä’áu
2. f.	„	təkə’ə́wī	təftáwī	tək’áwī	fətáwī	kä’áwī
1. c.	„	(’ä / ’ə) kə́’ū	(’â / ’ə́) ftau	’ə́k’au		
3. m.	Plur.	i̥kə’úwū	yəftáwᵘ	yək’áwᵘ		
3. f.	„	i̥kə’ə́wā	yəftáwā	yək’áwā		
2. m.	„	təkə’úwū	təftáwᵘ	tək’áwᵘ	fətáwū	kä’áwū
2. f.	„	təkə’ə́wā	təftáwā	tək’áwā	fətáwā	kä’áwā
1. c.	„	nəkə́’ū	nə́ftau	nə́k’au		

1) MS.: auch *tətallúwī*. 2) MS.: auch *təlúwī*. 3) MS.: auch *telə́wū*.

Abgeleitete Stämme.

	O_2	O_3	A_1	A_2	A_3
Perfectum	fannáwa	lāháwa	'atláwa	'āzammáwa	'āṣāmáwa
Impf. Indik.	i̯f'ā́nnū	i̯láhū	yātállū	yāz'ā́mmū	yāṣámmū
Impf. Jussiv	i̯fánnū	i̯láhū	yátlū	yāzámmū	yāṣámū
Imperativ	fánnū	láhū	'átlū	'āzámmū	'āṣámū

	T_1	T_2	T_3
Perfectum	tafátᵘwa [1])	taṣaggáwa	tatāláwa
Impf. Indik.	yətfáttau(-ō)	yəṣṣ'ā́ggau(-ō)	yəttállau(-ō)
Impf. Jussiv	yətfátau(-ō)	yəṣṣággau(-ō)	yəttálau(-ō)
Imperativ	tafátau(-ō)	taṣággau(-ō)	tatálau(-ō)

	St_2	St_3
Perfectum	'āstasaffáwa	'āstafānáwa
Impf. Indik.	yāstas'ā́ffū	yāstafánnū
Impf. Jussiv	yāstasáffū	yāstafánū
Imperativ	'āstasáffū	'āstafánū

Verba tertiae P.

Transitiv.

Grundstamm (O_1).

		Perfectum	Imperfectum		Imperativ
Pers.	Num.		Indikativ	Jussiv	
3. m.	Sing.	karáya	i̯kárrī	yókrī	
3. f.	„	karáyat	təkárrī	tókrī	
2. m.	„	karáika	təkárrī	tókrī	kərí
2. f.	„	karáićī	təkarríyī	təkríyī	kəriyí
1. c.	„	karáikū	{'ä / 'ə}kárrī	{'ä / 'ó}krī	
3. m.	Plur.	karáyū	i̯karróyū	yəkróyū	
3. f.	„	karáyā	i̯karróyā	yəkróyā	
2. m.	„	karaikómmū	təkarróyū	tekróyū	kərəyú
2. f.	„	karàikón	təkarróyā	təkróyā	kərəyá
1. c.	„	karáina	nəkárrī	nókrī	

1) Das bei Dillmann gegebene Beispiel ተሀየወ (T_1) hielt G.-M. für T_2 und diktierte demgemäß ta'addáwa, yət'ⁱáddau(-ō), yet'áddau-(ō), ta'áddau-(ō).

Intransitiv.

Pers.	Num.	Perfectum	Imperfectum, Jussiv	Imperativ
3. m.	Sing.	'ábya	yə́'ᵊƀai	
3. f.	„	'ábyät	tə́'ᵊƀai	
2. m.	„	'abáika	tə́'ᵊƀai	'əƀái
2. f.	„	'abáićī	tə'ᵊƀáyi [1])	'əƀáyī
1. c.	„	'abáikū	'ə́'ᵊƀài	
3. m.	Plur.	'ábyū	yə'ᵊƀáyū	
3. f.	„	'ábyā	yə'ᵊƀáyā	
2. m.	„	'abaikə́mmū	tə'ᵊƀáyū	'əƀáyū
2. f.	„	'abàikə́n	tə'ᵊƀáyā	'əƀáyā
1. c.	„	'abáina	nə́'ᵊƀài	

Tertiae P und mediae gutturalis.

Pers.	Num.	Perfectum	Imperfectum, Jussiv	Imperativ
3. m.	Sing.	rə́'əya (ርእየ)	yə́r'ai (ይርዐይ)	
3. f.	„	rə́'əyät	tə́r'ai	
2. m.	„	rĭ'íka	tə́r'ai	rä'ái (ረዐይ)
2. f,	„	rĭ'íćī	tər'áyī	rä'áyī
1. c.	„	rĭ'íkū	{'ä, 'ə} r'ài	
3. m.	Plur.	rə́'əyū	yər'áyū	
3. f.	„	rə́'əyā	yər'áyā	
2. m.	„	rĭ'īkə́mmū	tər'áyū	rä'áyū
2. f.	„	rĭ'īkə́n	tər'áyā	rä'áyā
1. c.	„	rĭ'ína	nə́r'ài	

Primae Ф, mediae gutturalis und tertiae P.

Imperfectum

Pers.	Num.	Indikativ	Jussiv		Indikativ	Jussiv
3. m.	Sing.	i̯wə́'ī	yä'ái	Plur.	i̯wə'ə́yū [2])	ya'áyū
3. f.	„	təwə́'ī	tä'ái	„	i̯wə'ə́yā [3])	ya'áyā
2. m.	„	təwə́'ī	tä'ái	„	təwə'ə́yū	ta'áyū
2. f.	„	təwə'íyī	tä'áyī	„	təwə'ə́yā [3])	ta'áyā
1. c.	„	'əwə́'ī	'à'ái	„	nəwə́'ī	nä'ái

1) Im MS. ist die Spirantisierung von der 2. Perf. fem. Sing. an nicht bezeichnet. 2) MS.: *i̯wə'í'ū*. 3) MS.: auch *-'ä̊yā*.

Abgeleitete Stämme.

	O_2	O_3	A_1	A_2	A_3
Perfectum	sannáya	sāqáya	ʼastáya	ʼāsannáya	ʼāwākáya
Impf. Indik.	i̭sʼấnnī	i̭sấćći	yāsáttī	yāsʼấnnī	yāwấćći
Impf. Jussiv	i̭sánnī	i̭sấćī [1])	yấstī	yāsánnī	yāwấćī
Imperativ	sấnnī	sấćī	ʼấstī	ʼāsánnī	ʼāwấćī

	T_1	T_2	T_3
Perfectum	tahárya	tasannáya	tagānáya
Impf. Indik.	yətharrai	yəssʼānnai	yətgấnnai
Impf. Jussiv	yətharai	yəssánnai	yətgấnai
Imperativ	tahárai [2])	tasánnai	tagấnai

	St_1	St_2	St_3
Perfectum	ʼāstasráya	ʼāstarassáya	ʼāstasānáya
Impf. Indik.	yāstasárrī	yāstarʼāssī	yāstasấnnī
Impf. Jussiv	yāstásrī	yāstarássī	yāstasấnī
Imperativ	ʼāstásrī	ʼāstarássī	ʼāstasấnī

Mehrradikalige Verba.

Starkes Verbum.

	O_1	A_1	T_1	T_2	N_1
Perfectum	dangáṣa	ʼādangáṣa	tamandába	tasanāsála [3])	ʼāngᵘargᵘára
Impf. Indik.	i̭danággəṣ	yādanággəṣ	yətmanáddab	yəssanással	yāngᵘarággur
Impf. Jussiv	i̭dángəṣ	yādángəṣ	yətmándab	yəssanásal	yāngᵘárgur
Imperativ	dángəṣ	ʼādángəṣ	tamándab	tasanásal	ʼāngᵘárgur

Verba mit Gutturalen.

Secundae gutturalis.

	O_1	A_1	T_1
Perfectum	mahráka	ʼamāhṣána	tamāhṣána
Impf. Indik.	i̭mahárrək	yāmaháṣṣən	yətmaháṣṣan (yətmàkəʼáb)
Impf. Jussiv	i̭máhrək [4])	yāmáhṣən	yətmáhᵊṣan
Imperativ	máhrək [4])	ʼāmáhṣən	tamáhᵊṣan

1) MS.: *i̭sáqi.* 2) MS.: auch *tahárai.* 3) Dillmann führt noch an als IV 1 አስተሰናአለ; dies las G.-M. jedoch *ʼāstasanāʼála.* 4) MS.: auch mit kurzem *á.*

Quartae gutturalis.

	O_1	A_1	T_1	N_1 (tertiae)
Perfectum	gaftә́'a	'āmagzә́'a	tamask^{u}ә́'a	'ānfar'ā́ṣa
Impf. Indik.	i̯gafáttә'	yāmagázzә'	yәtmasákk^{u}a'	yānfarә́'әṣ
Impf. Jussiv	i̯gáftә'	yāmágzә'	yәtmásk^{u}a'	yānfár'әṣ
Imperativ	gáftә'	'āmágzә'	tamásk^{u}a'	'ānfár'әṣ

Secundae et quartae gutturalis.

	O_1	A_1	T_1	N_1
Perfectum	bah^{u}bā́ha	'ārāhrә́ha	tarāh^{e}rә́ha	'ānsa'sә́'a
Impf. Indik.	i̯bah^{u}ā́bbәh	yarāhárrәh	yәtrahárrah	yānsa'ássә'
Impf. Jussiv	i̯báh^{u}buh	yarā́hrәh	yәtrā́h^{e}rah	yānsā́'^{e}sә'
Imperativ	báh^{u}buh	'ārā́hrәh	tarā́h^{e}rah	'ānsā́'^{e}sә'

Tertiae geminatae.

	O_1	A_1	T_1	T_3	N_1
Perfectum	damsása	'āmarsása	tazang^{u}ág^{u}a	taṭanāqáqa	'ānṭ^{u}ōlála
Impf. Indik.	i̯damássәs	yāmarássәs	yәzzanágg^{u}ag^u	yәṭṭanā́qqaq	yānṭ^{u}óllәl
Impf. Jussiv	i̯dámsәs	yāmársәs	yәzzáng^{u}ag^u	yәṭṭanā́qaq	yānṭ^{u}ṓlәl
Imperativ	dámsәs	'āmársәs	tazáng^{u}ag^u	taṭanā́qaq	*'ānṭ^{u}ṓlәl [1]

Secundae ā.

	O_1	A_1	T_1
Perfectum	māsána	'āmāsána	tamāsána
Impf. Indik.	i̯mā́ssәn	yāmā́ssәn	yәtmā́ssan
Impf. Jussiv	i̯mā́sәn	yāmā́sәn	yәtmā́san
Imperativ	mā́sәn	'āmā́sәn	tamā́san

Secundae ē.

	O_1	A_1
Perfectum	ǵǟgána (ጀገነ)	'aǵǟgána
Impf. Indik.	i̯ǵǟ́ggәn	yāǵǟ́ggәn
Impf. Jussiv	i̯ǵǟ́gәn	yāǵǟ́gәn
Imperativ	ǵǟ́gәn	'āǵǟ́gәn

Secundae ō.

	O_1	A_1	T_1
Perfectum	tōsáha	'ām^{u}ōqә́ha	tam^{u}ōqә́ha
Impf. Indik.	i̯t^{u}óssәh	yām^{u}óqqәh	yәtm^{u}óqqah
Impf. Jussiv	i̯t^{u}ṓsәh	yām^{u}ṓqәh	yәtm^{u}ṓqah
Imperativ	t^{u}ṓsәh	'ām^{u}ṓqәh	tam^{u}ṓqah

1) MS.: 'ānṭ^u {ȧ / ó} llәl.

Quartae ወ.

	O$_1$	A$_1$	T$_1$
Perfectum	sanqáwa	'āmansáwa	tamansáwa
Impf. Indik.	i̯sanáqqū	yāmanássū	yətmanássau
Impf. Jussiv	i̯sánqū	yāmánsū	yətmánsau
Imperativ	sánqū	'āmánsū	tamánsau

	T$_3$	St$_3$	N$_1$
Perfectum	tasanā'áwa	'āstasanā'áwa	'ānqā'^{ə}dáwa [1])
Impf. Indik.	yəssanā́'au }	yāstasanā́'ū	yānqă'áddū
Impf. Jussiv	yəssanā́'au }		yānqā́'^{ə}dū
Imperativ	tasanā́'au		'ānqā́'^{ə}dū

Quartae የ.

	O$_1$	A$_1$	T$_1$	T$_3$
Perfectum	g^{u}andáya	'ag^{u}andáya	taṣamháya	tasakātáya
Impf. Indik.	i̯g^{u}anáddī	yāg^{u}anáddī	yəṣṣamáhai	yəssakā́ttai
Impf. Jussiv	i̯g^{u}ándī	yāg^{u}ándī	yəṣṣámhai	yəssakā́tai
Imperativ	g^{u}ándī	'āg^{u}ándī	taṣámhai	tasakā́tai

Mehrfach schwach.

	O$_1$		A$_1$	T$_1$	N$_1$
Perfectum	ǵāgáya	l^{u}ōláwa	'āǵāgáya	tal^{i}āláya	'ānǵāgáya
Impf. Indik.	i̯ǵā́ǵǵī	i̯l^{u}óllū	yāǵā́ǵǵī	yət^{ə}l^{i}ā́llai	yānǵā́ǵǵī
Impf. Jussiv	i̯ǵā́ǵī	i̯l^{u}ólū	yāǵā́ǵī	yət^{ə}l^{i}ā́lai	yānǵā́ǵī
Imperativ	ǵā́ǵī	l^{u}ólū	'āǵā́ǵī	tal^{i}ā́lai	'ānǵā́ǵī

	O$_1$		A$_1$
Perfectum	ṣ^{i}äwáwa	'auyáwa	'aṣā̆náwa
Impf. Indik.	i̯ṣ^{i}ā́uwū	yä'āwá(i)yū	yāṣ^{i}ā́nnū
Impf. Jussiv	i̯ṣ^{i}ā́wū	yä'ā́w^{e}yū	yāṣ^{i}ā́nū
Imperativ	ṣ^{i}ā́wū	'ā́w^{e}yū	'āṣ^{i}ā́nū

	T$_1$	T$_3$	N$_1$
Perfectum	tab^{i}āzáwa	tazayānáwa	'āns^{u}ōsáwa
Impf. Indik.	yətb^{i}ā́zzau	yəzzayā́nnau	yāns^{u}óssū
Impf. Jussiv	yətb^{i}ā́zau	yəzzayā́nau	yāns^{u}ósū
Imperativ	tab^{i}ā́zau	tazayā́nau	'āns^{u}ósū [2])

1) MS. hat in diesem Paradigma versehentlich *k* statt *q*.
2) MS.: *'ānsósū*.

Pronomina.

Demonstrativpronomina.

a) „dieser".

		m.	f.	m.	f.
Sing.	Nom.	zə̄	zā	zə́ntū	zā́ttī
	Acc.	za	zā	zánta	zā́tta
Plur.	Nom.	'ə́llū̀	ə́llā̀	'əll^{u}ṓntū	'əllā́ntū
	Acc.	—	—	'əll^{u}ṓnta	'əllā́nta

b) „jener".

		m.	f.	m.	f.
Sing.	Nom.	zəkū́	'əntəkū́ [1])	zə́ktū̀	'əntā́ktī
	Acc.	zək^{u}á	['əntək^{u}á] [2])	zə́ktà	'əntā́kta
		c.		c.	
Plur.	Nom.	'alləkū́ ('əllŭkū́)		'əllə́k^{u}tū̀	
	Acc.	['əllək^{u}á] [2])		'əllə́k^{u}tà	

Relativpronomen.

Sing. m.	Sing. f.	Plur.
za	'ə́nta	'ə́lla

Fragepronomina.

	„wer?"	„was?"	„welcher?" Sing.		„welcher?" Plur.
Nom.	mánnū	mənt	'ái̯	Nom.	'ayā́t
Acc.	mánna	mə́nta		Acc.	'ayā́ta

Personalpronomina.

Pers.	Num.			
1. c.	Sing.	'ána	Plur.	nə́hna
2. m.	„	'ánta	„	'antə́mmū
2. f.	„	'ántī	„	'ántə̀n
3. m.	„	wə'ətū́. Acc.: wə'ətá	„	*'əmū́ntū [3]) oder wə'ət^{u}ṓmū
3. f.	„	yə'ətī́. Acc.: yə'ətá.	„	'əmā́ntū oder wə'ət^{u}ṓn

1) MS.: auch *'əntŭkū́*. 2) Diese beiden bei Dillmann nicht angeführten Formen wurden von G.-M. hinzugefügt. 3) Diese Form wurde versehentlich nicht diktiert.

Anhängung der Verbalsuffixa.

Perfectum. Singular.

Pers.	Num.	1. c.	2. m.	2. f.	3. m.	3. f.
3. m.	Sing.	nagaránnī	nagarákka	nagaráććī	nagarṓ	nagarā́
3. f.	„	nagaratánnī	nagaratákka	nagaratáććī	nagaráttō	nagaráttā
2. m.	„	nagarkánnī	—	—	nagárkṑ / nagarkā̀hū́	nagárkā̀ / nagarkā̀hā́
2. f.	„	nagarkə́nnī	—	—	nagarkíyyō [1]	nagarkíyyā [1]
1. c.	„	—	nagarkū́ka	nagarkū́ćī	nagarkə́wō [2]	nagarkə́wā [3]
3. m.	Plur.	nagarū́nī	nagarū́ka	nagarū́ćī	nagarū́wō	nagarū́wā
3. f.	„	nagarā́nī	nagarā́ka	nagarā́ćī	nagarā̀hū́	nagarā̀hā́
2. m.	„	nagarkəmmū́nī	—	—	nagarkəmmū́wō	nagarkəmmū́wā
2. f.	„	—	—	—	nagarkā̀hū́	nagarkā̀hā́
1. c.	„	—	nagarnā́ka	nagarnā́ćī	nagarnā̀hū́	nagarnā̀hā́

Plural.

Pers.	Num.	1. c.	2. m.	2. f.	3. m.	3. f.
3. m.	Sing.	nagaránna	nagarak(k)ə́mmū	nagarák(k)ə́n	nagarṓmū	nagarṓn
3. f.	„	nagaratánna	nagaratak(k)ə́mmū	nagaraták(k)ə́n	nagarattṓmū	nagaráttōn
2. m.	„	nagarkánna	—	—	nagarkṓmū	nagarkṓn
2. f.	„	nagarkə́nna	—	—	nagarkiyṓmū	nagarkíyyōn
1. c.	„	—	nagarkūkə́mmū	nagarkū̀kə́n	nagarkŭwṓmū	nagarkə́wōn [4]
3. m.	Plur.	nagarū́na	nagarūkə́mmū	nagarū̀kə́n	nagarŭwṓmū	nagarū́wṑn
3. f.	„	nagarā́na	nagarākə́mmū	nagarā̀kə́n	nagarāhṓmū	nagarā̀hṓn
2. m.	„	nagarkəmmū́na	—	—	nagarkəmmŭwṓmū	nagarkəmmū́wōn
2. f.	„	—	—	—	nagarkāhṓmū	nagarkā̀hṓn
1. c.	„	—	nagarnākə́mmū	nagarnā̀kə́n	nagarnāhṓmū	nagarnā̀hṓn

1) MS.: *iy* statt *yy*. 2) Hier auch *-ə́u̯wō*, *-úwō* und *-úu̯wō*. 3) Auch *-úwā*. 4) Auch *-úwṑn*.

Imperfectum. Singular.

Pers.	Num.	1. c.	2. m.	2. f.	3. m.	3. f.
3. m.	Sing.	i̯naggəránnī	i̯naggərákka	i̯naggəráććī	i̯naggərṓ	i̯naggərā́
3. f. 2. m.	„	tənaggəránnī	—	—	tənaggərṓ	tənaggərā́
2. f.	„	tənaggərə́nnī [1])	—	—	tənaggəríyyō	tənaggəríyyā
1. c.	„	—	'ənaggərákka	'ənaggəráććī	'ənaggərṓ	'ənaggərā́
3. m.	Plur.	i̯nag(g)ərū́nī	i̯nag(g)ərū́ka	i̯nag(g)ərū́ćī	i̯nag(g)ərū́wō [3])	i̯nag(g)ərū́wā [3])
3. f.	„	i̯nag(g)ərā́nī	i̯nag(g)ərā́ka	i̯nag(g)ərā́ćī	i̯nag(g)ərā̀hū́	i̯nag(g)ərā̀hā́
1. c.	„	—	nənaggərákkā	nənaggəráććī	nənàggərṓ	nənàggərā́

Plural.

Pers.	Num.	1. c.	2. m.	2. f.	3. m.	3. f.
3. m.	Sing.	i̯naggəránna	i̯naggərak(k)ə́mmū	i̯naggəràk(k)ə́n	i̯naggərṓmū	i̯naggərṓn
3. f. 2. m.	„	tənaggəránna	—	—	tənaggərṓmū	tənaggərṓn
2. f.	„	tənaggərə́nna [2])	—	—	tənaggəriyṓmū	tənaggəríyyōn
1. c.	„	—	'ənaggərak(k)ə́mmū	'ənaggəràk(k)ə́n	'ənaggərṓmū	'ənaggərṓn
3. m.	Plur.	i̯nag(g)ərū́na	i̯nag(g)ərūkə́mmū	i̯nag(g)ərū̀kə́n	i̯nag(g)əruwṓmū	i̯nag(g)ərū́wōn [3])
3. f.	„	i̯nag(g)ərā́na	i̯nag(g)ərākə́mmū	i̯nag(g)ərā̀kə́n	i̯nag(g)ərāhṓmū	i̯nag(g)ərāhṓn
1. c.	„	—	nənaggərak(k)ə́mmū	nənaggəràk(k)ə́n	nənaggərṓmū	nənàggərṓn

1) MS.: *tənaggərínnī.* 2) MS. *-ínna.* 3) MS. hat *-úu̯w-* statt *-úw-*.

Jussiv. 3. m. Sing.

	1. c.	2. m.	2. f.	3. m.	3. f.
Sing.	yəngəránnī	yengə́rka	yəngə́rčī	yəngə́rrō	yəngə́rrā
Plur.	yəngəránna	yəngərkə́mmū	yengə̀rkə́n	yəngərrṓmū	yəngə́rrōn

Imperativ.

Pers.	Num.	1. c.	3. m.	3. f.
2. m.	Sing.	nəgránnī	nəgə́rrō	nəgə́rrā
„	„	nəgránna	nəgərrṓmū	nəgə́rrōn
2. f.	„	nəg(ə)rə́nnī [1])	nəgríyyō	nəgríyyā
„	„	nəg(ə)rə́nna [2])	nəgriyṓmū	nəgríyyōn
2. m.	Plur.	nəg(ə)rū́nī	nəgrū́wō [3])	nəgrū́wā [3])
„	„	nəg(ə)rū́na	nəgruwṓmū	nəgrū́wōn [3])
2. f.	„	nəg(ə)rā́nī	nəgrā̀hū́	nəgrā̀hā́
„	„	nəg(ə)rā́na	nəgrāhṓmū	nəgrā̀hṓn

Genus- und Numerusbildung der Nomina.

I. Adjective und Partizipien.

	1. m.	1. f.	2. m.	2. f.
Sing.	həyā́u̯	həyā́u̯ᵉt	haddī́s	haddā́s
Plur.	həyāwā́n	həyāwā́t	haddīsā́n	haddāsā́t / haddīsā́t

	3. m.	3. f.	4. m.	4. f.
Sing.	fəṣṣū́m	fəṣṣə́mt	bā́qᵘə'	bāqᵘə́'ᵉt
Plur.	fəṣṣūmā́n	fəṣṣūmā́t	bā̀qᵘə'ā́n	bā̀qᵘə'ā́t

	5. m.	5. f.	6. m.	6. f.
Sing.	sannā́i̯	sannā́i̯t	madángəṣ	madangə́ṣt
Plur.	sannāyā́n	sannāyā́t	madangəṣā́n	madangəṣā́t

	7. m.	7. f.	8. m.	8. f.
Sing.	mafrə́i̯	mafrə́i̯t	mahā́rī̀	mahā̀rī́t
Plur.	mafrəyā́n	mafrəyā́t	mahā̀rⁱyā́n	mahā̀rⁱyā́t

9.

manfasā́wī̀	manfasā̀wī́t
manfasā̀u̯yā́n	manfasā̀u̯yā́t

---

1) MS.: *-ínnī.* 2) MS.: *-ínna.* 3) MS. hat *-ū́u̯w-* statt *-ū́w-*.

II. Die Pluralbildung der Substantive.

a) Äußere Pluralbildung.

α) Mit Maskulinendung des Plurals.

	1.	2.	3.
Sing.	'abd	hā̀ṭə'	mámhə̀r
Plur.	'abdā́n	hā̀ṭə'ā́n	mà mhərā́n

β) Mit Femininendung des Plurals.

	1.	2.	3.	4.	5.
Sing.	'azaqt	kᵘəlī́t	'ā́mät	zə́bṭat	mà qsáft
Plur.	'azaqā́t	kᵘəliyā́t	'ā̀matā́t	zəbṭatā́t	maqsaftā́t

	6.	7.	8.	9.	10.
Sing.	tə'əmə́rt	dammanā́	ṣəgā́	mə[s]sā́lⁱā	gabṓ
Plur.	tə'əmərtā́t	dammanā́t	ṣəgā́yā́t	mə[s]sā̀lⁱyā́t	gabawā́t

	11.	12.	13.	14.	15.
Sing.	zəq	həbr	delə̀qlə́q	gaṣ	qā́l
Plur.	zəqqā́t	həbrā́t	dələqləqā́t	gaṣṣā́t	qālā́t

	16.	17.	18.	19.	20.
Sing.	zamán	ṭəbáb	'ā́lam	mánkər	zənā́m
Plur.	zamanā́t	ṭəbabā́t	'ālamā́t	mankərā́t	zənā̀mā́t

	21.	22.	23.	24.
Sing.	ba'ā́l	səlṭā́n	tə'əzáz	məhrā́m
Plur.	ba'ālā́t	səlṭānā́t	tə'ezāzā́t	məhrāmā́t

	Amtsnamen 25.	Eigennamen 26.
Sing.	kā́hə̀n	maqarī́s
Plur.	kā̀hənā́t	maqarīsā́t

b) Innere Pluralbildung.

	Erste Bildung.		Zweite Bildung.			Dritte Bildung.	
Sing.	'ə́zn	'ab	dábr̥	lə́bs	fā̆lā́g	'ádg	hágar
Plur.	'əzā́n	'abáu	'adbā́r	'albā́s	'aflā́g	'a'ᵊdū́g	'ahᵊgū́r

	Vierte Bildung.	Fünfte Bildung			Sechste Bildung.		
Sing.	bā̆tr̥	nəsr̥	náqə'	lāhᵊm	ṣahāfī́	ṭabī́b	nəgū́s
Plur.	'abtə́r	'ansə́rt	'anqə́'ᵊt	'alhə́mt	ṣaháft	ṭabábt	nagást

1) So MS.; vielleicht Schreibfehler für *maqārī́s, -ārīsā́t.*

Siebente Bildung.

	1.	2.	3.	4.	5.
Sing.	sánsal	kᵘókab	däbtärā	tə'əmórt	másfən
Plur.	sanàsə́l	kawākə́bt	däbā́tə̀r	ta'ámmər / ta'amrā́t	masāfə́nt

	6.	7.	8.	9.	10.
Sing.	kəsā́d	haṣín	haṭī'ā́t	maṭbā́hᵉt	mánfas
Plur.	kəsā́u̯d	haṣāwə́nt	haṭāwə́'	maṭābə́h	manāfə́st

	11.	12.	13.	14.	15.
Sing.	'aṣbá'ᵊt	sákᵘanā̀	'arwⁱā́	gānⁱā́n	bagə́'
Plur.	'aṣābə́'	sakᵘánū	'arāwít	'agānə́nt	'abāgə́'

Anhängung der Nominalsuffixe.

a) An Singularstämme,

α) die auf *ā*, *ē*, *ō* auslauten:

Nom. u. Acc.	Sing.	ṣəgā́ya	ṣəgā́ka	ṣəgā́čī	ṣəgā̀hú	ṣəgā̀há
	Plur.	ṣəgā́na	ṣəgākə́mmū	ṣəgā̀kə́n	ṣəgāhómū	ṣəgā̀hón

β) die auf *ī* auslauten:

Nom.	Sing.	bə'əsíya	bə'əsíka	bə'əsíčī	bə'əsì̄hú[1])	bə'əsì̄há
	Plur.	bə'əsína	bə'əsīkə́mmū	bə'əsì̄kə́n	bə'əsīhómū	bə'əsì̄hón[1])
Acc.	Sing.	bə'əsíya	bə'əsⁱā́ka	bə'əsⁱā́čī	bə'əsì̄hú	bə'əsì̄há
	Plur.	—	bə'əsⁱākə́mmū	bə'əsⁱā̀kə́n	bə'əsīhómū	bə'əsì̄hón

γ) die konsonantisch auslauten:

Nom.	Sing.	sər'ātə́ya	sər'ātə́ka	sər'ātə́čī	sər'ā̀tú	sər'ā̀tá
	Plur.	sər'ātə́na	sər'ā̀tᵉkə́mmū	sər'ā̀tᵉkə́n	sər'ā̀tómū	sər'ā̀tón
Acc.	Sing.	sər'ātə́ya	sər'ātáka	sər'ātáčī	sər'ā̀tó	sər'ā̀tá
	Plur.	sər'ātána	sər'ā̀takə́mmū	sər'ā̀tákə́n	sər'ātómū	sər'ā̀tón

b) An Pluralstämme.

Nom. u. Acc.	Sing.	malā'əktə́ya	malā'əktíka	malā'əktíčī
	„	malā'əktīhú	malā'əktīhá	
	Plur.	malā'əktína	malā'əktīkə́mmū	malā'əktì̄kə́n
	„	malā'əktīhómū	mala'əktì̄hón.	

1) Bei diesen Formen fehlt im MS. der Vorton.

Nachtrag.

Die oben auf S. 632 und S. 676 angedeuteten Schwierigkeiten in der Accentfrage werden vielleicht ihre Lösung finden durch die Unterscheidung des musikalischen und expiratorischen Accents, auf die ich leider bei der Aufzeichnung der Texte nicht geachtet habe. Wo ich durch den Gravis einen „Vorton“ oder „Gegenton“, durch den Akut aber den Hauptton angegeben habe, bezeichnet möglicherweise der eine von beiden den musikalischen Hochton, der andere den expiratorischen Hauptdruck. Daß der musikalische Accent — προσῳδία, *accentus* bedeutet ja ursprünglich nichts anderes als diesen — namentlich bei einer für den gottesdienstlichen Vortrag bestimmten Sprache eine große Rolle spielt, ist sehr verständlich. J. Kolmodin sagt sogar in dem Vorberichte über seine Studienreise in Abessinien (Le Monde Oriental IV, 1910, S. 22 des Sonderdrucks), daß die orthoepische Tradition der Abessinier in erster Linie nur für die Wortmelodien Zeugnis ablegt, über den expiratorischen Accent aber keine sicheren Aufschlüsse geben kann; als Schwede hatte er für diese Dinge von vorn herein ein natürliches Verständnis. Andererseits besteht aber doch, wie Kolmodin mir im Sommer 1917 in Berlin mündlich mitteilte, ein Unterschied zwischen dem eigentlichen *nəbāb*, dem Vortrag in der Kirche, und dem getrennten Lesen der einzelnen Wörter, das eine Vorstufe zu ersterem ist: bei ersterem sei die Tonhöhe, bei letzterem die Expirationsstärke die Hauptsache. Wegen der Kürze der Zeit, die mir für meine Aufnahmen zur Verfügung stand, war es mir nicht möglich, beide Arten des Lesens auseinander zu halten. Meist las mein Lehrer jedes Wort für sich, hin und wieder aber faßte er auch mehrere Wörter in Sprechtakte zusammen; solche Wörter würden im Hebräischen durch Maqqēf-Striche verbunden werden.

Nun sind aber auch zwei kleine Werke eines Abessiniers erschienen, die sich mit diesen Fragen beschäftigen: መምህረ፡ ልሳነ፡ ግዕዝ። und ፋጡኝ፡ መልመጂ፡ ፊደል፡ ወንባብ፡ ዘልሳነ፡ ግዕዝ። von አባ፡ ተክለ፡ ማርያም፡ ወልደ፡ ሰምሃሬይ, beide in Rom በ፲ወ፱፻፲ዓመት፡ ምሕረት። In ihnen ist nur von einer Art Accent (እንዘት) die Rede, und zwar wird unterschieden zwischen እንዘት auf dem ersten, dem letzten und den mittleren Buchstaben eines Wortes; der Begriff der Silbe ist bei ihm unbekannt. Im Allgemeinen stimmt der von Takla-Mār-

yām angegebene Accent, sei es nun አልዕሎ (ʳ auf dem ersten Buchstaben) oder አንሮ (¯ auf einem mittleren Buchstaben) oder አጽንን (^ auf dem letzten Buchstaben) mit dem von mir durch den Akut bezeichneten Hauptton überein; in einzelnen Fällen trifft sein Accent aber mit dem von mir durch den Gravis bezeichneten „Vorton“ oder „Gegenton“ zusammen. Ob Takla-Māryām die Tonhöhe oder den Expirationsdruck bezeichnet, kann ich vorläufig noch nicht entscheiden, zumal er zwischen dem አግዕዝ, d. i. dem Lesen der einzelnen Wörter — am besten durch „Skandieren“ zu übersetzen — und dem ንባብ nur den einzigen Unterschied macht, daß bei ersterem langsam, bei letzterem schneller gelesen werde, und daß bei letzterem einzelne Wörter, wie Partikeln, Praepositionen, Wörter im „Status constructus“ u. s. w., ihren Ton verlieren. Er sagt im ፍጡን፡መልመዴ፡ S. ፳፫, Anm. ፪: ወንባብ፡ ኢኮነ፡ካልአ፡እም፡ተናግሮ፡ቃላት፡በጕጕአ፡በበ፡እኃዘቶሙ፡ዘበአግዕዝ፤እንዘ፡ፍጹማኒ፡ቃላት፡ትሌሊ፡ወለለ፡፬፡ነቍጣት፡ተሀርፋ።ወእንበይነዘ፡ዘለአግዕዝ፡ተጽሕፈ፡ይክውን፡ለንባብኒ። „Und *nəbāb* ist nichts Anderes als das Sprechen der Wörter in schnellem Tempo je mit ihren Accenten, die sie beim Skandieren haben; indem man die Sätze scheidet und bei den Satzenden (wörtlich „den vier Punkten“) ausruht. Abgesehen davon gilt das, was für das Skandieren geschrieben ist, auch für den Vortrag“.

Einige Male macht Takla-Māryām auch Angaben über Verschiedenheiten in der Accentlehre innerhalb der abessinischen Überlieferung. Stärkere Abweichungen finden sich bei ihm in der Bezeichnung der „Verdoppelung“ der Konsonanten (አጽንዖ); die Paradigmata im መምህረ፡ልሳነ፡ግዕዝ weichen öfters von den Texten, die er im ፍጡን፡መልመዴ፡ gibt, ab. Erst wenn die von E. Mittwoch und von J. Kolmodin umschriebenen Texte veröffentlicht sind, wird sich darüber ein Urteil fällen lassen. Hier sei nur bemerkt, daß das Wort እምነ bei Takla-Māryām *'əmənna*, bei Kolmodin (nach einer brieflichen Mitteilung) *'əmmənna* lautet, während Mittwoch (nach einer mündlichen Mitteilung) und ich *'əmna* aufgezeichnet haben; daneben steht bei mir aber *'əmənʿáhū*. Die Verdoppelung des *m* und des *n* ist natürlich sekundär. So ist es auch verständlich, wenn Mittwoch und ich durchgängig *-kə́mmū* geschrieben haben, während Kolmodin und Takla-Māryām *-kə́mū* bieten, eine Form, die ursprünglicher ist. So werden sich wohl noch manche Verschiedenheiten herausstellen, die zum Teil auf Unterschiede in der einheimischen Überlieferung zurückgehen.

Unter diesen Umständen ist es ratsamer, wenn die oben S. 627 in Aussicht gestellten Teile III und IV erst nach Erscheinen von Mittwochs und Kolmodins Texten verfaßt werden. Sie würden dann Teil IV und V dieser Ge'ez-Studien bilden; inzwischen hoffe ich in einem dritten Teile die von Takla-Māryām gegebenen Texte und die von ihm über den Accent gemachten Angaben zu verwerten.

Von Druckfehlern habe ich vorläufig oben S. 632, Z. 4 v. u. *yebl* (zu lesen *yəbl*) bemerkt.

Wiedererkennungsmärchen und Placidas-Legende.

Von

W. Bousset.

Vorgelegt in der Sitzung am 9. Juni 1917.

In meinem Artikel in den Nachrichten 1916 S. 469—551 untersuchte ich die Geschichte eines Wiedererkennungsmärchens. Ich glaubte, die Abhängigkeit der berühmten Placidas-Legende in ihrer mittleren Partie von dem Märchen erweisen zu können und kam von hier aus zu einer Auffassung von dem Verhältnis unserer ältesten Zeugen der Legende, der älteren griechischen und der älteren lateinischen Rezension, die mit derjenigen in Wilhelm Meyers Aufsatz in den Nachrichten 1915 S. 226—287 in einem teilweisen Gegensatz stand. Auf meine Darlegung antwortete W. Meyer zunächst in den Nachrichten 1916, S. 745—800. Er hielt an seiner Auffassung des Verhältnisses von L und G fest, und gelangte von seiner These aus zu der gegenteiligen Behauptung der Abhängigkeit des Märchens von einer sekundären, im 7. Jahrhundert entstandenen Fassung der Legende. Er vertrat seine Ansicht unter Vorlegung neuen und unter allen Umständen sehr wertvollen Materials. Ich antwortete ihm sofort brieflich, daß er mich in einer Reihe von Einzelheiten widerlegt habe, daß ich aber an meiner Auffassung im Großen und Ganzen meinte festhalten zu müssen. Mein Plan, die Untersuchung von neuem aufzunehmen, wurde dadurch bestärkt, daß mir Herr Bibliothekar Dr. W. Lüdtke mit außerordentlicher Freundlichkeit eine Fülle neuen, wertvollen Materials zur Verfügung stellte. Während ich beim Niederschreiben der Arbeit war, erhielt ich die Nachricht vom Tode des hochverehrten früheren Göttinger Kollegen. Mein erster Gedanke war, die Feder still bei Seite zu legen. Und wenn unsere Differenz

nur die Priorität von L oder G der Placidas-Legende beträfe, wäre ich sicher diesem Gedanken gefolgt. Jetzt aber hat unsere Auseinandersetzung so weite Kreise gezogen, daß die wichtigsten allgemeinen Fragen über Wanderungsverhältnisse des Märchens, das Verhältnis von Märchen und Legende mit hineingezogen sind. Auch lockte mich das von Wilhelm Meyer selbst beigebrachte Material zu erneuter Bearbeitung. Wie sehr ihn selbst diese Frage beschäftigte, zeigt der in seinen letzten Lebenstagen geschriebene, nach seinem Tode veröffentlichte zweite Artikel zu unserer Streitfrage in den Nachrichten 1917 S. 80—95, den ich nun gleichfalls in die Auseinandersetzung mit hineinzuziehen habe. So glaube ich auch im Sinne des Verstorbenen zu handeln, wenn ich das Problem noch einmal aufnehme. Ich hoffe die Auseinandersetzung mit der Ehrfurcht vor dem Tode und mit der persönlichen dankbaren Erinnerung an den großen und vorbildlichen Gelehrten und den älteren Kollegen, der mir so oft seit den Anfängen meiner Forschung ein freundlicher Berater und Förderer gewesen ist, verbinden zu können.

I.

Auch bei dieser nochmaligen Aufnahme der Debatte möchte ich vor allen andern Ausführungen den Hauptgesichtspunkt stark betonen, der mich schon bei der ersten Untersuchung leitete. Die Placidas-Legende ist, wie niemand verkennen kann, eine oberflächliche Zusammenklitterung dreier verschiedener Bestandteile, die alle zu einander nicht recht passen wollen. Namentlich gilt das von ihrem zweiten und dritten Teil. Der zweite Abschnitt, das Wiedererkennungsmärchen, ist durchaus auf ein glückliches Ende angelegt, er ist in der Tat „die spannende Geschichte von dem Niedergang und Aufstieg einer Familie“. Und daher mußte er etwa enden mit einem Schluß, wie ihn die unten zu besprechende aramäische Fassung der Erzählung erhalten hat: „Dann priesen sie Gott, der sie noch in dieser Welt vor dem Tode wieder vereinigt hatte“. Man ist geradezu verblüfft, wenn man nun erfährt, daß die Familie, die sich glücklich wieder zusammengefunden hat, insgesamt den Märtyrertod erleidet. Ein Redaktor, der diese zwei, so verschiedenen Welten entstammenden Motive mit einander verband, zeigt damit schon einen gewissen Mangel an künstlerischem Empfinden, so geschickt er auch im einzelnen erzählen mag. Man mag einwenden, daß der am Martyrium interessierte christliche Erzähler diesen Schluß als nicht störend, das Martyrium der Fa-

milie als Krönung ihres Geschicks empfunden habe. Aber man wird doch zugeben müssen, daß hier ein Geist aus einer andern Welt spricht, als der in welchem jenes einfache Märchen zu Hause ist.

Es kommt hinzu, daß wenigstens im griechischen Text der Legende jede Hindeutung auf das zukünftige Martyrium ihres Helden im Anfang, wo ihm sein Geschick geweissagt wird, fehlt. Und wenn im Lateiner diese offenbare Naht der Komposition durch den eingeschobenen Satz „donec pervenias ad martyrii triumphalem coronam“ verdeckt hat, so kann ich das nach wie vor trotz des Einspruchs von W. Meyer (757) nur für einen Beweis halten, daß L an diesem Punkt gegenüber G sekundär ist [1]).

Ähnlich, wenn auch nicht so schlimm, steht es mit dem Zusammenhang zwischen dem ersten und dem zweiten Teil der Legende. Hirschlegende und Anagnorismos sind zwei Erzählungen, die doch eigentlich rein gar nichts mit einander zu tun haben. Sie liegen auf das Ganze gesehen schon in anderer Höhenlage. Ich würde die eine Erzählung so wie sie vorliegt, eine Legende, die andere ein Märchen nennen. Sie sind nur äußerlich als Erlebnisse desselben (erdichteten) Helden zusammengebracht. Auch hier liegt eine deutliche Naht zwischen den beiden Geschichten. Es wird nämlich in der Legende erzählt, daß Placidas nach seiner Bekehrung durch die wunderbare Erscheinung des Hirsches und nach seiner Taufe noch einmal an den Ort gekommen sei, wo er den Hirsch zum ersten Mal erblickt, und daß er nun die Weissagung über sein künftiges Geschick erhält, durch welche das Wiedererkennungsmärchen eingeleitet wird. W. Meyer fand freilich hier die Darstellung der Legende gut motiviert [2]). Es sei menschlich und selbstverständlich, daß Placidas zum Ort seiner Bekehrung zurückkehre, so wie „zwei glücklich Vereinte den Ort aufsuchen, wo sie sich zuerst gesehen, oder zuerst geküßt haben“. Ich fürchte wirklich, daß hier denn doch ein wenig zu viel zwischen den Zeilen

---

1) W. Meyer will eine Andeutung auf das Martyrium freilich auch in G in der Wendung κομίζῃ τὸν στέφανον τῆς νίκης finden. Notwendig erscheint mir das nach dem Zusammenhang, in welchem eben nur von der Restitution der Familie die Rede ist, nicht. Wenn Wilhelm Meyer Recht hat, so würde ich urteilen, daß in G ein feiner, in Lat. ein gröberer Versuch vorliegt, die Naht der ursprünglichen Erzählung zu verdecken. M. E. liegt hier nur eine Reminiszenz an Jak. 1 12 vor (μακάριος ἀνήρ, ὃς ὑπομένει πειρασμόν, ὅτι δόκιμος γενόμενος λήψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς), die sich auch ganz allgemein auf den Lohn der Standhaftigkeit des Placidas im Leide beziehen läßt.

2) Ich sehe hier von unserer Differenz in der Beurteilung der Fassungen von G und L ab.

gelesen ist. In der einfachen Angabe des Lat., ubi apparuerat ei dominus Christus, vermag ich nichts davon zu entdecken; und sehe in alledem nur einen Redaktor, der den Placidas noch einmal an Ort und Stelle erscheinen läßt, damit nun durch die Weissagung zu dem Wiedererkennungsmärchen übergeleitet werden kann.

So würde ich die Placidas-Legende ansehen, auch wenn überhaupt keine Parallelen zu ihr vorliegen. Nun aber entspricht diesem Urteil der Tatbestand dieser Parallelen in ausgezeichneter Weise. Wir finden jene beiden Erzählungen, die Legende und das Märchen, die unser Redaktor zusammengewoben hat, beide als Sonderexistenzen in einer ungemein weitverzweigten Überlieferung[1]). Ja es ist geradezu erstaunlich, daß abgesehen von den direkten Bearbeitungen, Übersetzungen, Umdichtungen unserer Legende in der ganzen Masse der Parallelen im weiteren Sinn — mit einer oder zwei Ausnahmen[2]) — die beiden hier vereinten Glieder der Erzählung immer nur gesondert auftauchen.

---

1) Für die Hirschlegende, deren genauere Untersuchung aufzunehmen ich nicht in der Lage bin, verweise ich noch einmal auf die von mir im ersten Artikel S. 470 erwähnten Versuche des Nachweises indischen Ursprungs, die ich allerdings bis jetzt für gewagt halte, und besonders auf C. Pschmadt, die Sage von der verfolgten Hindin. Greifswald (Dissert.) 1911. Daß wir es hier mit einem weitverbreiteten Motiv der verfolgten Hindin, des verfolgten Hirsches zu tun haben liegt auf der Hand. (Ich verweise noch in aller Kürze auf die Grimmschen Märchen Nr. 9 „die 12 Brüder" [zum Schluß der Erzählung vgl. Pschmadt 101], Nr. 49 „die sechs Schwäne" [Anhang] und Nr. 60, Reklam-Ausgabe S. 295). Es würde die Frage zu erheben sein, ob nicht auch die speziellere Form, in welcher uns diese Erzählung in der Placidas-Legende entgegentritt (Pschmadt Typus II, 1. S. 45 ff.) vom Verfasser dieser Legende nicht komponiert, sondern nur übernommen sein könnte. Ich verweise im Vorübergehen auf eine Beobachtung. In G wie in L wird nämlich erzählt, daß der dem Placidas erscheinende Hirsch ein hellstrahlendes Kreuz auf seinem Geweih getragen habe und dazu das Bild des Erlösers mitten zwischen den Hörnern. (In G spricht dann der Erlöser durch den Hirsch, in L heißt es: (salvatoris), cuius vocem audivit). Die Verdoppelung des Motivs ist auffällig und wiederholt sich, soweit ich sehe, in keiner der selbständigen Parallelen (vgl. Pschmadt S. 48. 52. 54. 63 f.). Zugleich ist die Herkunft des Doppelmotivs in unserer Legende deutlich: Nicht nur das lichtstrahlende Kreuz, sondern das heilige Bild des Erlösers selbst erscheint dem Jäger. Die Placidas-Legende in GL — wir erhalten damit einen terminus a quo für ihre Abfassung — stammt aus der Zeit gesteigerter Bildverehrung. Ihre gegenwärtige Form ist also sicher sekundär. Es bleibt ja möglich, daß jene Parallelen (Hubertus, St. Meinulf, Felix und Valois) auf eine ältere Fassung unserer Legende zurückgehen könnten.

2) Vgl. meinen ersten Artikel S. 550.

Gewiß, das könnte ein Zufall sein. A priori läßt sich die Möglichkeit nicht bestreiten, daß sich die einzelnen Stücke unserer Legende, die so äußerlich mit einander verbunden waren, wieder abgelöst hätten und so weitergewandert wären. Aber es wäre ein merkwürdiger Zufall[1]), und ich meine, daß wer diesen postulieren will, sehr starke Gründe wird aufbieten müssen.

II.

Doch das überhebt uns ja nicht der Untersuchung im einzelnen, und diese muß also noch einmal aufgenommen werden. Ich hatte in meiner Abhandlung die Abhängigkeit der mittleren Partie der Placidas-Legende (des Wiedererkennungs-Märchens) von einem orientalischen Märchenkreis behauptet, dessen Glieder in armenischer, jüdischer, arabischer (1001-Nacht) und berberischer Überlieferung vorliegen. Auch W. Meyer erkannte an, daß diesen Erzählungen trotz aller Variationen im einzelnen ein noch deutlich erkennbares gemeinsames Urbild zu Grunde liege, das mit der Placidas-Erzählung eng verwandt und vergleichbar sei. Er drehte jedoch seinerseits (mit Monteverdi) das Abhängigkeitsverhältnis um, leitete diesen ganzen Typus aus dem Mittelstück des Placidas ab und suchte ihn als Abwandlung von dorther zu begreifen.

Ich möchte im folgenden zunächst dagegen nachweisen, daß sich mit großer Wahrscheinlichkeit gerade für das sekundärste Stück jener Erzählungsfamilie eine Datierung nachweisen läßt, die für W. Meyers Konstruktion zum mindesten eine erhebliche Schwierigkeit bedeutet.

Es handelt sich um die jüdische Erzählung Nr. 4 meiner Sammlung, die uns in einem interessanten Abschnitt der jüngeren (ägyptischen) Rezension von 1001-Nacht aufbewahrt ist. Dieser trägt dort die Überschrift Igtirâr, die trügerische Welt, und enthält einen Kranz gleichartiger kleiner Erzählungen, die zumeist aus einem ausgesprochen jüdischen Milieu stammen. Ich bin darauf schon in meinem ersten Aufsatz eingegangen und habe an der Hand von Gasters und Perles' verdienstvollen Nachweisen darauf aufmerksam gemacht, wie Parallelen zu einer ganzen Reihe dieser Erzählungen

1) Andrerseits liegen zahlreiche Beispiele derartiger Legendenklitterungen vor. Reitzenstein verweist mich auf die neuen Nachweise von L. Radermacher Hippolytus und Thekla (Sitz.-Ber. d. Akad. d. Wissensch., Wien 1916, Bd. 182, 3), über die Komposition der Thekla-Akten. Ferner auf die Arbeit Rabbows über Martinian, Wiener Studien II, 1895, S. 253ff. Vgl. dazu Reitzenstein, Hist. Lausiaca und Monachorum S. 256.

bereits in der mischnaisch-talmudischen Literatur des Judentums begegnen (S. 483—487 [1])).

Für die Bestimmung des Alters unserer Sammlung ist es ferner beachtenswert, daß sich in ihr (neben einer Erzählung von Alexander dem Großen, mit dessen Gestalt sich das Judentum mit Vorliebe beschäftigte) eine Anekdote von dem Sassaniden Chosroes Anūshirwān findet. Geschichten, die von den Chosroiden handeln, tauchen zwar auch sonst in 1001-Nacht auf, z. B. in der Anekdotensammlung in der Übersetzung von Henning VIII 46 (von Anūschirwān), VIII 50 (von dessen Enkel). Aber hier stehen sie doch nur vereinzelt unter einer Reihe von Anekdoten von Herrschern aus der Omajaden- und Abassiden-Dynastie, die in unserer Sammlung gänzlich fehlen. Es finden sich allerdings weiter in unserer Sammlung zwei spezifisch islamische Bekehrungslegenden, deren eine in die Zeit des zweiten Khalifen Omars und der Belagerung von Damaskus verlegt ist. Ganz ohne islamische Abstempelung ist also diese Sammlung jüdischer Geschichten nicht vom Islam übernommen. Aber es scheint doch manches dafür zu sprechen, daß hier eine ältere jüdische Anekdoten-Sammlung in der Frühzeit des Islam von diesem übernommen ist, um dann später in die große Sammlung von 1001-Nacht aufgenommen zu werden [2]).

Für diese Vermutung läßt sich nun ein äußeres Zeugnis erbringen. Es ist das Verdienst Victor Chauvins, dessen einschlägigen Artikel [3]) ich noch nicht kannte, als ich meinen ersten Artikel in dieser Frage veröffentlichte, darauf hingewiesen zu haben [4]). Ein arabisches Werk „Al tibr al masbuk“ (Ausgabe von 1306) schreibt ausdrücklich die erste Erzählung (Legende vom König und Tod) in unserer Reihe dem aus dem Judentum stammenden Islamiten Wahb ibn Munabbih zu. Von diesem Wahb ibn Munabbih wird ferner sehr häufig ein Werk, „Liber rerum Israeliticarum“ (Chau-

---

1) Ich mache hier nebenbei auf die interessante Parallele, die sich zu Nr. 11 (Ein Schmied, der die Gabe hat feurige Kohlen anfassen zu können) in Rufins Hist. Monach. c. 15 (Apelles) findet, aufmerksam. Vgl. jetzt auch die Parallelen zu unserer Sammlung bei J. bin Gorion, der Born Judas 1917, 114. 117. 355.

2) Es wäre sogar, wie ich jetzt sehe, möglich, daß die islamischen Bekehrungsgeschichten Ummodelungen von jüdischen Tendenzerzählungen gewesen sein könnten, die natürlich bei ihrer Aufnahme in 1001-Nacht umgewandelt werden mußten. Die erste derselben, der moslemische Held und die Christin, hat eine merkwürdige Parallele in der jüdischen Geschichte „eine Bekehrung“; Born Judas S. 128.

3) Vgl. Bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de Liège VI 1899: La récension égyptienne des Mille et une nuits.

4) Chauvin p. 31 u. 59.

vin: Choses d'Israel) zitiert. Chauvin ist nun der Ansicht, daß es sich bei jener Notiz des Al tibr al masbuk nur um dieses Werk des Wahb ibn M. handeln könne, und stellt deshalb bei seinem Versuch der Rekonstruktion desselben sämtliche achtzehn Erzählungen unserer 1001-Nacht-Sammlung in dieses ein (p. 59 ff.). Wahb ibn Munabbih ist nach der Überlieferung 90 Jahre alt im Jahre 728[1]) oder etwas später gestorben; er war selbst Konvertit oder Sohn eines zum Islam übergetretenen Juden, Verfasser zahlreicher Werke, unter denen das eben erwähnte vielfach zitiert wird (Chauvin 50—53). Da er schwerlich seine Schriften im höchsten Alter geschrieben hat, so wird jene Sammlung jüdischer Erzählungen, als deren Auszug Chauvin die Sammlung in 1001-Nacht betrachtet, etwa um 700 existiert haben. Das stimmt alles so gut zu dem Befund unserer Sammlung selbst, daß ich nicht anstehe, Chauvins Kombination für zum mindesten recht wahrscheinlich zu halten.

Ist das aber richtig, so würde W. Meyers Konstruktion der Abhängigkeitsverhältnisse für die Zeugen unserer Überlieferung, wie er sie S. 767 entwickelt, bereits von starken, ja unüberwindlichen Schwierigkeiten bedrückt sein. Nach seinen Ansätzen soll nämlich die ursprüngliche lateinische Fassung der Legende etwa im 5./6. Jahrhundert entstanden sein, die Urform dann vor 700 eine Umarbeitung, wahrscheinlich zunächst in griechischer Sprache (G) erfahren haben. Aus diesem griechischen Text habe sich dann die mittlere Partie losgelöst, und sich, wiederum verwandelt, „durch verschiedene Länder Asiens bis nach Indien verbreitet“.

Nun repräsentiert aber die jüdische Erzählung der 1001-Nacht der ganzen Anlage nach fast das jüngste und sekundärste Glied der in Betracht kommenden Familie. Denn in dieser stellen die beiden jüdischen Erzählungen (Nr. 3 und 4 meiner Liste) bereits einen besondern Untertypus dar (Motiv des Versprechens, niemals einen Eid abzulegen, dadurch herbeigeführte Verarmung des Helden). Und im Vergleich mit der Erzählung Nr. 3 ist wiederum die in 1001-Nacht erhaltene (Nr. 4) weniger ursprünglich (gänzliches Verschwinden des Flußübergangs, des Charakteristikums unserer ganzen Erzählungsreihe, Ersatz durch das geläufige Motiv des Schiffbruchs).

Zwischen der Placidaslegende und unserer jüdischen Erzählung würden also nach der Konstruktion von W. Meyer folgende Etappen liegen: 1) lat. Legende im 5./6. Jahrhundert, 2) griechische Umarbeitung (vor 700), 3) Loslösung der mittleren Partie der Le-

1) Vgl. auch Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur, I 65.

gende, 4) Umarbeitung zu dem Märchen, wie es in dem Archetypus der orientalischen Gruppe vorliegt, 5) Entstehung des jüdischen Typus, 6) Sekundäre Umarbeitung dieses Typus, 7) Aufnahme der so entstandenen Geschichte in ein Sammelwerk, das wenn Chauvins Kombination richtig ist, aus dem ersten Jahrhundert des islamischen Zeitalters stammt. Ich meine, da wird der zur Verfügung stehende Zeitraum für alle diese Wanderungen und Wandelungen sehr knapp, selbst wenn man den Zeitansatz für die griechische Umarbeitung der Legende möglichst nahe an den terminus a quo (Zeit der Abfassung von L) heranrücken würde. Denn andrerseits wird man, nach dem was oben S. 706 Anm. 1 über den terminus a quo der Legende ausgeführt ist, kaum geneigt sein, weit über das sechste Jahrhundert mit ihr hinaufzugehen. — Somit ergibt sich schon hier eine starke Wahrscheinlichkeit für die Behauptung, daß als unsere Placidas-Legende entstand, bereits ein Wiedererkennungsmärchen des orientalischen Typus im Umlauf war.

III.

Viel entscheidender ist freilich für unsere Untersuchung die Frage, ob W. Meyer mit seiner Beurteilung der indischen Parallelen unseres Erzählungstypus im Recht ist. Es handelt sich hier in erster Linie um die Paṭācāra-Legende. Hier bin ich nun zunächst Wilhelm Meyer zu besondrem Dank für das Material verpflichtet, das er p. 770 ff. zur Geschichte der Paṭācāra-Legende beibringt. Ich lerne von ihm, daß man mit den wesentlichen Zügen der Legende über Buddaghosa und Dhammapala (5./6. Jahrh.) bis zum Apadāna (vor dem 2. Jahrh. nach Christus) hinaufgehen kann, und daß eine eng verwandte Rezension im tibetischen Kandjur (Dsanglun) existierte. Um so mehr bedaure ich, auch hier in der Beurteilung des Tatsachenmaterials von ihm abweichen zu müssen. W. Meyer leugnete kurzer Hand (S. 775) jegliche Beziehung der Paṭācāralegende zu unserm Märchenkreis und ist der Meinung, daß die von Gaster, Ogden, Garbe u. a. aufgestellte Behauptung einer verwandtschaftlichen Beziehung bloße Vermutung sei. Ich meine aber doch, daß bei dieser Beurteilung dem Zufall etwas reichlich viel zugetraut sei. Ich will noch kein solches Gewicht darauf legen, daß beide Male eine Familie, die genau aus Vater und Mutter und zwei Kindern (Söhnen) besteht, auf einer Reise ein Mißgeschick ereilt, das sie alle von einander trennt, resp. der Frau ihre Lieben durch den Tod nimmt. Entscheidend scheint mir aber zu sein, daß sich hüben und drüben das Motiv des Flußübergangs findet, bei dem beide Kinder genau in der Weise verloren gehen, wie es

bei zahlreichen besten Zeugen unseres Überlieferungskreises erzählt wird, nämlich so, daß das eine von einem Tier (Habicht Schakal) geraubt wird, das andere in den Fluß fällt. Ich vermag es nicht für wahrscheinlich zu halten, daß die menschliche Phantasie zweimal durch Zufall eine derartige ganze Reihe von Übereinstimmungen geschaffen haben sollte.

Ich hatte im Anschluß an Gaster die Vermutung ausgesprochen, dem Verfasser der buddhistischen Legende habe eine alte volkstümliche Erzählung vorgelegen, diese habe in Folge buddhistischer Tendenz ihre zweite Hälfte (das Wiederfinden) verloren, und außerdem sei, weil es sich um Verherrlichung einer Schülerin Buddhas handle, eben die Frau an Stelle des Mannes getreten. W. Meyer wendet S. 775 zwar ein: „Weshalb hat er (der buddhistische Dichter) sein Vorbild verdreht? War denn die tragische Wirkung der Paṭācāra-Geschichte nicht genau dieselbe, wenn Paṭācāra . . . miterlebte, wie der Vater versuchte, die beiden Kinder über den gefährlichen Strom hinüber zu tragen, wie dann beide durch wilde Tiere oder Wassergewalt vor ihren Augen verunglückten . . . . . u. s. w.“ Ich meine doch, daß die Umwandelung gerade an diesem Punkt eine durchaus notwendige war. Die ganze markante Szene des Flußübergang ist einfach nur dann denkbar, wenn nur eines von den Eltern bei den Kindern war, entweder der Mann oder die Frau. Sollte die Frau die Heldin der Legende werden, so mußte der Mann verschwinden. Ich kannte bisher nur ein Beispiel in der weitverzweigten Überlieferung, bei dem alle vier Glieder der Familie beim Übergang beteiligt waren (Nr. 1 nach meiner Zählung im ersten Artikel). Ein zweites und drittes hat W. Meyer beigebracht (S. 781. 784). Man sehe sich aber die Erzählungen an: wie sehr ist hier der einfache Wurf des Haupttypus verdorben oder gänzlich umgemodelt!

Und da sich also auch die Abweichungen der Paṭācāra-Legende von dem Haupttypus durch die Annahme einer buddhistischen Tendenz restlos erklären, so fällt auf die Übereinstimmungen um so stärkeres Gewicht. Ich glaube nicht, daß man so einfach an ihnen vorübergehen und dem Zufall hier das Spiel überlassen darf.

IV.

Besonders dankbar bin ich W. M. für die Nachweise, die er für die Verbreitung unserer Erzählung in Indien in späterer Zeit erbracht hat. Über die beiden Geschichten aus Kaschmir und Pendschab, die ich nur aus Ogdens Andeutungen kannte und die

aufzutreiben ich mich vergeblich bemühte, bringt er erschöpfende Nachweise; er gesellt sogar zwei neue Fassungen hinzu: eine bugische, deren Heimat die südwestliche Halbinsel von Celebes ist, und eine malaisch-siamesische, mit ihr eng verwandte.

Allerdings bringt er den gesamten Stoff, um endgültig mit der etwa noch vorhandenen Möglichkeit altindischer Überlieferung aufzuräumen. „Diese beiden Fassungen sind erst im Ende des vorigen Jahrhunderts aus dem Mund von Indern aufgezeichnet worden. Sie sind also nicht altindisch, sondern modern". „Ich glaube K. und P. sind in vielen Stücken Fabrikate des 19. Jahrhunderts". Er bezeichnet meine Vermutung, daß die von Ogden am Kaschmir und Pendschab nachgewiesenen Märchen mit leichter Umwandelung wahrscheinlich direkt der alten indischen, vorbuddhistischen Volkserzählung entstammten, als „etwas voreilig und unglücklich".

Ich muß nun freilich gestehen, daß ich den nun vorliegenden Befund als meiner Vermutung durchaus nicht ungünstig ansehe. Auch vermag der wiederholte Hinweis darauf, daß die betreffende Erzählung erst im 19. Jahrh. aufgezeichnet sei (vgl. auch die Bemerkung S. 763 („armenisch, um das Jahr 1850 aufgezeichnet . . . bei den Kabylen um 1893 aufgezeichnet") nicht sonderlich überzeugend auf mich zu wirken. Ebensowenig, wie etwa die Bemerkung, dies und jenes deutsche Märchen sei von den Brüdern Grimm erst im Jahre 1812 aufgezeichnet, mich in meiner Überzeugung, ein altes primitives Märchen vor mir zu haben, wankend machen würde.

Doch ich beginne — dankbar für den neuen schönen beigebrachten Stoff — die Untersuchung im einzelnen. Zunächst läßt sich mit leichter Mühe feststellen, daß die vier — wieder paarweise — zusammengehörigen Erzählungen (W. Meyer 776—786) an demselben Ast des weitverzweigten Baumes unserer Überlieferung gewachsen sind. Ich hebe nur wenige entscheidende Gesichtspunkte hervor. In allen vier Geschichten ist der Held ein König (oder ein Fürst, Raja u. dergl.), wird er, nachdem er all das Seine verloren hat, von einem Elephanten (Elephant und Falken) zum Regenten gekürt und gekrönt; in allen vieren ist die Geschichte vom Flußübergang eigenartig — wenn auch wiederum in verschiedener Weise — entstellt, bleiben die beiden Knaben ungetrennt (eine Veränderung, welche die Komposition der Erzählung stört s. u.), werden von einem Fischer (Wäscher) aufgefischt und später dem Könige zugeführt; in allen vieren klagt die Mutter nach der Wiedererkennung ihre Söhne fälschlich an, um so das entscheidende Gericht und die endgültige Wiedervereinigung der ganzen Familie herbeizuführen.

Dann aber können wir nunmehr eine weitere Wanderung unserer Erzählung vom Pendschab und von Kaschmir über Siam bis nach Celebes und dem malayischen Archipel nachweisen. Wir stoßen für alle vier Erzählungen — keine ist als die Quelle der übrigen anzusehen — auf einen gemeinsamen Archetypus, der doch wohl um manches Jahrhundert hinter dem „19. Jahrhundert" zurückliegen dürfte. Hat doch W. Meyer selbst (783 3) in dem malayischen Märchen die Entstellung eines altindischen Städtenamens angenommen.

Lehrreich sind aber auch in mancher Hinsicht die vielen Abweichungen und Willkürlichkeiten der einzelnen Erzählungen.

Ich beginne mit einer der wichtigsten Umgestaltungen unseres Märchens, in welchem die beiden Fassungen aus Kaschmir und dem Pendschab übereinstimmen. In beiden ist die Erzählung vom Fluß-Übergang mit einem fremden Motiv verwoben und dadurch entstellt: der Vater wird hier bei dem Versuch, auch den zweiten Sohn hinüberzutragen, von einem Fischungetüm resp. von einem Alligator verschlungen. Das Fluß-Ungeheuer wird dann gefangen, geschlachtet und der Held der Erzählung so aus dessen Bauch befreit. — Es scheint gewagt, über die Heimat und Herkunft dieses neuen, in der ganzen Welt in dieser oder jener Gestalt verbreiteten Motivs ein Urteil abgeben zu wollen. Es mag aber darauf hingewiesen werden, daß H. Schmidt[1]) in seiner breit angelegten Untersuchung zu dem Urteil gelangt, daß die Heimat derselben „an den Küsten und auf den Inseln der Meere des südlichen Asiens zu suchen ist"[2]). Wichtiger noch scheint mir der Tatbestand zu sein, daß die spezielle Ausgestaltung unseres Motivs gerade auf indischem Boden lokalisierbar ist. Bei Schmidt S. 137 ff. finde ich nicht weniger als drei Erzählungen, in denen der Fisch den Helden verschluckt, dann gefangen und aufgeschnitten wird[3]). — Die Umwandelung unserer Erzählung, die Einfügung des fremden Motivs in den Archetypus von K. P. dürfen wir also mit großer Wahrscheinlichkeit in Indien lokalisieren.

Und an diesem Punkt taucht nun eine höchst interessante und

1) Jona, eine Untersuchung zur vergleichenden Religions-Geschichte, 1907, Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A. u. N. Test. Heft 9 (I. Serie).

2) a. a. O. S. 155.

3) Schmidt S. 137—139. Die erste steht im 25. Kap. des Kathâsaritsâgara des Somadeva. — Besonders mache ich noch auf die Erzählung vom „Prinzen Trefflichst" (Uttamacaritrakathânakam) aufmerksam, weil in ihr auch ein anderes Motiv unseres Erzählungskreises „Raub der Frau durch den bösen Schiffsherren" auftaucht.

weit abgelegene Parallele zu unserer Überlieferung in K. und P. auf! In einem Märchen [1]), das sich in Beßarabien bei einem eine türkische Mundart sprechenden Stamme erhalten hat, und das mit Sicherheit unserm Kreise angehört, findet sich der Flußübergang folgendermaßen erzählt: Sie kamen an einen Fluß, der Vater machte eine Schaukel und setzte eins der Kinder hinein, das andere aber schleppte ein Wolf weg. Der Vater fiel ins Wasser, und ein Fisch verschlang ihn. — Man könnte bei den starken Variationen noch zweifeln, ob hier wirklich direkte Beziehungen vorliegen, zumal die beßarabische Erzählung von der indischen auch darin abweicht, daß sie den Vater auf dessen Bitte vom Fische ausgespieen werden läßt (Jonasmotiv). Aber alle Zweifel verschwinden, wenn wir nun in der beßarabischen Erzählung weiter hören, daß in dem betreffenden Lande gerade Königswahl war und der Vater von einem Vogel, der sich auf dessen Kopf setzt, zum König gekürt wird. Bei dieser Häufung der verwandten Motive scheint jeder Zufall ausgeschlossen. Es muß eine direkte Verbindung zwischen der türkischen und der indischen Überlieferung vorliegen. Und wenn wir so die Wahl haben, dürfte doch wohl die Priorität bei der indischen Erzählung liegen. Aber wie schlagen wir die Brücke zwischen Kaschmir und Pendschab auf der einen Seite, Beßarabien auf der andern Seite? Eine Vermutung mag hier wenigstens schon ausgesprochen werden. Wir wissen jetzt, daß indische Kultur bis etwa zum elften Jahrhundert in stärkster Weise bis nach Ost-Turkestan hinübergewirkt und ihren Einfluß auf die dort vorhandene türkisch-uigurische Kultur ausgeübt hat. Sollte damals vielleicht unser Märchen in seiner speziellen nordindischen Gestalt das türkische Milieu erreicht haben und dann von einem türkischen Stamm bis nach Beßarabien gebracht sein? Wir kommen auf dieses Thema noch einmal zurück, zumal jene türkische Erzählung keineswegs alleinsteht, sondern einem großen Kreise verwandter Erzählungen angehört, die wir weiter unten besprechen werden.

Andrerseits zeigen wiederum die bugische und die malayisch-siamesische Fassung gemeinsame starke Abweichungen. Ganz neu und eigentümlich ist hier die Erzählung vom Flußübergang ausgestaltet. Es scheint hier eine rationalisierende Erfindung des Verfassers des Archetypus dieser Gruppe vorzuliegen.

Ihren Charakter aber erhält die malaisch (siamesisch)-bugische

---

1) S. die Sammlung von W. Lüdtke (im folgenden Artikel) Nr. 7: dort auch die genaueren Angaben über Herkunft und Überlieferung.

Fassung offenbar durch die Verwebung unserer Erzählung mit dem Turteltaubenmotiv: die Familie wird zur Strafe dafür getrennt, daß der Vater dem jüngeren Sohn auf dessen Wunsch junge Turteltauben aus dem Nest holt und diese von ihren Eltern trennt. Dazu weiß ich vorläufig nichts zu bemerken. Hochinteressant aber ist der Anfang der bugischen Erzählung, eine weitere Ausschmückung, die wohl nur durch oberflächliche Assoziation (ad vocem Turteltaube) hierhergeraten ist.

„In seinem Garten sieht der König eine Turteltaube und holt sie mit dem Blasrohr herunter. Sie bittet, sie wolle ihm drei gute Lehren geben, wenn er sie frei lasse. Doch vom sicheren Baum herunter nennt sie ihn einen Dummkopf. Drei Tage verfolgt er sie und zerreißt Kleidung und Leib; doch er bekommt nur neuen Spott zu hören“ [1]). Von der albernen Fortsetzung, durch welche in der bugischen Fassung dies Motiv mit der Haupterzählung verknüpft ist — der König wird wegen dieses dummen Streiches abgesetzt — können wir füglich absehen. Aber das verdient hervorgehoben zu werden, daß uns die bugische Fassung hier eine kostbare Reliquie aufbewahrt hat. Denn das Märchen, das uns hier im Auszug erhalten ist, ist offenbar identisch mit der bekannten Parabel vom Vogelsteller und Vogel, das uns in ausführlicher Gestalt im Roman Barlaam und Joasaph [2]) entgegentritt. Für dieses Märchen genügt es, auf die Ausführungen und Literaturangaben bei Benfey Pantschatantra I 380f. und Kuhn (s. u. Anmerk. 2) hinzuweisen [3]). Beide kommen zu dem Schluß, daß die Urgestalt der Erzählung in Pantschatantra III 13 zu suchen sei. Doch ist Barlaam und Joasaph der älteste Zeuge für die bestimmte Fassung, die für uns in Betracht kommt (Kuhn 75). Es darf vielleicht noch hervorgehoben werden, daß in einer interessanten Handschriftengruppe [4]) der 1001-Nacht sich eine fast wörtliche Paral-

1) Nach W. Meyer 781.

2) Vgl. Vita Barlaam et Joasaph Migne Patr. Graeca 96. c. 10. Sp. 941. — Über die Parallelen in den orientalischen Überlieferungen des Romans s. Kuhn Abh. d. Bair. Akad. philol.-histor. Kl. XX, I, S. 21. — An der oben festgestellten Identität ist kein Zweifel möglich; die „drei guten Lehren“ werden hier tatsächlich gegeben.

3) Vgl. auch Chauvin, Bibliogr. des ouvrages arabes III 103. (VI 110).

4) In Betracht kommen die Handschriften Paris 1723 (Chavis-Cazotte), Handschrift von Beirût (in der Beiruter Ausgabe von Salhani Bd. V. Supplement benutzt) und Gotha 2562. — Über diese s. V. Chauvin Bibliogr. des ouvrages arabes p. 199. 202. 204. Es ist die Handschriftengruppe, die uns unter anderm auch die arabische Gestalt der Achikar-Novelle (Erzählung vom weisen Heikâr) mit ihren ausgesprochen indischen Motiven erhalten hat.

lele zu der Barlaam Joasaph-Parabel findet, in „der Geschichte des Vogels mit dem Vogelsteller“ (Reklamübersetzung von Henning XXII 118 ff.). — Nun liefert uns die bugische Erzählung mit jener Parabel-Reliquie den kostbaren Nachweis, daß die Barlaam-Joasaph-Parabel in dieser Gestalt wirklich bereits auf indischem Boden vorhanden gewesen ist. Denn nur so erklärt sich die Übereinstimmung zwischen diesen entlegenen Zeugen.

Die malayisch-bugische Fassung hat uns am Schluß noch eine Ausweitung der Erzählung erhalten, die mit dem Hauptstrang der Erzählung allerdings in höchst törichter Weise verknüpft ist. Denn während bei den andern indischen Zeugen durch die List der Mutter (falsche Anklage gegen ihre Söhne) sofort die endgültige Entscheidung und die Wiedererkennung der gesamten Familie herbeigeführt wird, werden hier wider alles Erwarten die Söhne durch ein vorschnelles Urteil zum Tode verurteilt. Aber durch das Auftreten von 3 Henkern oder 4 Torwächtern, die nach der Reihe ihre warnenden Erzählungen gegen übereiltes Handeln vortragen, wird ein Aufschub erwirkt, bis endlich eine ordentliche Untersuchung die Unschuld der Jünglinge an den Tag bringt. W. Meyer hat S. 785 die dritte der malayischen Torwärtergeschichten, die sich in der bugischen Fassung nicht findet, skizziert. Es ist die Geschichte vom zahmen Wiesel, das, um zwei Wiegenkinder zu erretten, eine Schlange tot beißt, von den Eltern wegen seiner blutigen Schnauze für den Mörder der Kinder gehalten und erschlagen wird. Diese Notiz hilft uns, die Herkunft jener ganzen Interpolation von den Henker- oder Torwärtergeschichten einigermaßen ins Licht zu stellen. Das fünfte Buch des Pantschatantra beginnt (Benfey II 321) mit Erzählungen, die den Spruch illustrieren sollen: „Was nicht genau gesehn oder gehört, erkundet und geprüft, das vollziehe ein Mensch niemals“. Als zweite Erzählung finden wir hier die der unsrigen genaue Parallele: die Brahmanin und das Ichneumon. Die Variante — hier Ichneumon dort Wiesel — ist nicht uninteressant. Denn nach Benfey I 479 teilt unsere Erzählung den Zug mit dem südlichen Pantschatantra (Dubois), der arabischen Rezension und dem Hitopadesa[1]). Auch

1) In der Sanskritrezension gilt außerdem ganz märchenhaft das Ichneumon als der Erstgeborene der Brahmanin. — In der griechischen Übersetzung heißt das Tier νόμφη, was Wiesel bedeuten soll (Benfey I 480), im Sindibad-nâmeh ist es eine Katze geworden (I 482), in der Syntipas-Überlieferung ein Hund (V. Chauvin l. c. VIII 66). — Eine mongolische Erzählung liefert einen weisen Iltis als Helden (Benfey I 481). — Nur in der malaischen Erzählung tötet übrigens die Schlange wirklich die Kinder in allen übrigen wird das Kind von dem klugen

hier stehen wir wieder auf dem besten Boden weitverzweigter indischer Überlieferung, die bis in das altbuddhistische Milieu (Benfey I 481) zurückreicht.

Der Überblick über die abweichenden Züge der einzelnen Erzählungen unseres Kreises hat sich recht lehrreich gestaltet. Von modernen Erfindungen, vielleicht gar erst des neunzehnten Jahrhunderts, kann keine Rede sein, wenn wir von ganz vereinzelten singulären Auswüchsen absehen. Vielmehr stießen wir auch bei fast allen fremden Motiven und Interpolationen auf echtes altindisches Gut. Selbst die Verknüpfung dieser neuen Motive mit dem Hauptstrang der Erzählung wird kaum „modern" sein. Das konnte wenigstens für eines der charakteristisch neuen Motive durch die Aufdeckung der türkisch-beßarabischen Erzählung sicher festgestellt werden, ist für die andern Züge durch die gelieferten Nachweise über ihre Herkunft sehr wahrscheinlich. Wir müssen schon für diesen einen Zweig der Überlieferung mit langen Zeiträumen derselben rechnen. Das beweist vor allem auch die Verbreitung dieses Typus von Beßarabien bis Celebes und dem malaischen Archipel. Und nachdem wir in allen den Ausweitungen unserer Erzählungen echt indisches Gut nachgewiesen haben, drängt sich doch zum mindesten die Wahrscheinlichkeit auf, daß auch die Haupterzählung auf indischem Boden gewachsen sein könnte. Die Beobachtung, daß uns in der Paṭācāra-Legende eine Erzählung vorliegt, die mit dem übrigen Märchenkreis in unleugbarem Verwandtschaftsverhältnis steht, ist aus ihrer Isoliertheit befreit. Es kann nicht mehr als eine allzukühne Behauptung erscheinen, wenn wir in den vier indisch-bugisch-malaischen Erzählungen Nachkömmlinge des alten indischen Volksmärchen sehen, das entweder aus der Paṭācāra-Legende entstand, oder sogar — und aus inneren Gründen ist das wahrscheinlicher — diesem zu Grunde lag. Jedenfalls — ich wiederhole es — mit Zufällen, wie sie das Zeitalter des modernen Verkehrs herbeigeführt hat, dürfen wir hier nicht mehr rechnen.

V.

Diese indische Überlieferung stellt sich nun weiter als ein wertvolles Glied in der gesamten Überlieferungskette heraus.

Tier errettet. — Die rationalisierende Änderung der malayischen Erzählung wird sekundär sein. — Übrigens wären auch die übrigen Torwärter-Henkergeschichten, deren Inhalt W. Meyer leider nicht skizziert hat, auf ihre Herkunft zu prüfen.

Sie ist zunächst auf das engste verwandt mit dem von mir angenommenen Typus I des Erzählungskreises (Nr. 1—5 [7]). Der wesentliche Gang der Erzählung, oft bis in geringfügige Einzelheiten hinein, ist hüben und drüben derselbe. Namentlich erhalten Einzelzüge, in denen die beiden wertvollsten Glieder dieses Typus (Nr. 1 und 2) bisher allein standen, ihre wertvolle Bestätigung. Wie im Armenier und in der 1001-Nacht-Erzählung ist der Held des Märchens in den sämtlichen Zeugen des neuen Kreises ein König oder ein Fürst. Vor allem ist es wichtig, daß der schöne Märchenzug von der Wahl des neuen Königs durch einen weißen Adler oder einen weißen Elephanten (Nr. 1) in den indisch-malaiisch-bugischen Erzählungen in seinen beiden Varianten bestätigt wird.

Auch an diesem Punkt verlohnt sich ein etwas weiter ausholender Überblick[1]). Das Motiv der wunderbaren Krönung ist im Märchen weit verbreitet. Bald wird in ihm erzählt, daß die Einwohner einer Stadt oder eines Reiches vor das Tor hinausziehen und den ersten besten Fremden, der ihnen an einer bestimmten Stelle begegnet, zum König nehmen[2]); bald ist es ein Tier, das die Wahl herbeiführt, gewöhnlich ein Vogel[3]) (Adler,

1) Vgl. den Überblick über das Material bei Bolte-Polívka, Anmerkungen zu den Kinder- u. Hausmärchen der Gebrüder Grimm I., zu dem Märchen Grimm Nr. 33. — Vor allem V. Chauvin, Bibliographie des ouvrages arabes VI 75.

2) Gerade dies Motiv ist sehr weit verbreitet, vgl. Chauvin a. a. O.; z. B. die bekannte Erzählung von Ali Schar und Sumurrud aus 1001 Nacht Henning VII 49 (Reklam). Es begegnet unter den seltsamsten Verkleidungen. Vgl. die Erzählung von der Wahl des Bischofs Alexander von Jerusalem (an Stelle des Narkissos) Euseb. Hist. eccles. VI 9—11. Die Erzählung von den beiden Bischöfen wird zu einem guten Teil aus wandernden Motiven herausgesponnen sein. Auch die Flucht des B. Narkissos ist ein oft wiederkehrender anekdotenhafter Zug. W. Lüdtke fügt hinzu: In der albanesischen Variante „das Mädchen im Kasten“ wird der zum König gemacht, dem man nach einer schlimmen Winternacht zuerst außerhalb des Tores der Hauptstadt begegnet (A. Leskien, Balkanmärchen 1915 Nr. 56 = Gustav Meyer, albanesische Studien V 1896, Wiener Sitz.-Ber. 134 S. 36).

3) Ein noch viel weiter verbreitetes Motiv. Ich notiere hier zunächst zwei Erzählungen von der Krönung einer Frau durch einen Vogel: „die Liebenden aus Syrien“, Henning, 1001 Nacht XXIV. 56, Chauvin V. 34, und das hochinteressante türkische Märchen bei Radloff Volksliteratur der türkischen Stämme IV 143 ff. Das letztere gehört ganz und gar, das erstere zum guten Teil in den Kreis der von mir im ersten Aufsatz 533—538 besprochenen Erzählungen, nur daß hier die verheiratete Frau — und das scheint das Ursprüngliche zu sein — schließlich noch Königin wird. W. Lüdtke fügt noch folgendes hinzu: In einer armenischen Parallele zu dieser weitverbreiteten Erzählung (Aarne, Verzeichnis der Märchentypen N. 881) die „Anfangs Diener und dann König“ betitelt ist, erfolgt die Wahl

Falke, ein nicht näher bezeichneter Vogel, der „Regierungsvogel" (s. u. Abschnitt VI), eine Taube[1]), oder ein Elephant; bald wird der neue König durch irgend einen Zufall[2]) orakelhaften Charakters erkannt.

Es muß aber in diesem Vergleich noch ein wesentlicher Punkt besprochen werden, an dem sich unsere bisherige Beobachtung — Verwandschaft des indischen Überlieferungkreises mit Nr. 1 und 2 — nicht bestätigt. Sämtliche vier Erzählungen des indischen Kreises berichten zum Schluß, daß die Frau durch eine List, indem sie vorgibt, die beiden ihr gesandten Jünglinge (ihre Söhne) hätten den Versuch gemacht, ihr Gewalt anzutun, das öffentliche Gericht und damit die große Wiedererkennungsszene erzwingt. — Dagegen erzählen Nr. 1 und 2 übereinstimmend, daß der Kaufmann (Schiffsherr) die Brüder in innigem Beisammensein überrascht, Lärm schlägt und so sein Verderben selbst herbeiführt. Andererseits stimmen nun die sekundären Zeugen, die beiden jüdischen und die berberische Erzählung (Nr. 3—5) mit der indischen Überlieferung überein. Die Entscheidung, welche von diesen beiden Varianten die ursprüngliche sei, fällt recht schwer. Beide Abschlüsse der Erzählung sind ungefähr gleich gut. Ich komme aber auf diesen Punkt noch einmal zurück.

Jedenfalls hat sich die Güte der Tradition der indischen Überlieferung bei diesem Vergleich gezeigt. Sie stimmt in allem wesentlichen mit dem Typus in Nr. 1—5 überein, bestätigt eine Reihe altertümlicher Züge in 1—2, ist aber auch von diesen Zeugen keineswegs direkt abhängig, sondern zeigt an einem entscheidenden Punkt Übereinstimmung mit 3—5. D. h. die indische Überlieferung steht dem gemeinsamen Archetypus von Nr. 1—5 noch sehr nahe, einem Archetypus, als dessen terminus ad quem wir mit großer

---

durch einen Adler (Sbornik, materialov dlja opisanija ... Kavkaza 19. 1894 II 9 167—180).

1) (Nach W. Lüdtke:) Königswahl durch eine Taube in einem ruthenischen Märchen s. den folgenden Artikel. In einem türkischen Märchen von dem Manne, der das Fürchten lernen wollte, setzt sich eine Taube dem Erwählten auf den Kopf (Ignaz Kúnos, Türkische Volksmärchen aus Stambul 1905 S. 14 f.). Eine weiße Taube soll in der sizilianischen Umgestaltung der Legende von Gregorius auf dem Stein den Papst wählen (Gonzenbach Nr. 85 S. 161: Vom Crivolin). — Ich verweise noch auf das Grimmsche Märchen Nr. 33 „die drei Sprachen" (vgl. auch die Anmerk. bei Grimm, Reklam-Ausgabe S. 69 f.): Taube bei der Wahl des Papstes.

2) Beispiele bei Chauvin VI 73 und auch VI 75. — In dem aus dem 13. Jahrh. stammenden deutschen Passional wird der hlg. Gregor durch eine vom Himmel herniederkommende Lichtsäule als Papst bezeichnet (W. Lüdtke).

Wahrscheinlichkeit (s. o. S. 709f.) das siebente Jahrhundert ansetzen können. Wir haben hier in der Tat ein hübsches Beispiel, wie wir mit einer Überlieferung, die äußerlich betrachtet nicht über das 19. Jahrhundert hinüberzureichen scheint, durch Abhörung aller Zeugnisse mit großer Sicherheit viele Jahrhunderte rückwärts schreiten können.

VI.

Aber damit ist das Material der Untersuchung noch immer nicht erschöpft. Der Güte des Herrn Dr. Lüdtke, der in dem folgenden Artikel selbst sein Material vorlegen wird, verdanke ich es, daß ich die Untersuchung jetzt noch um ein wesentliches Stück weiterführen kann. Es haben sich eine ganze Reihe von Parallelen in tatarischer, türkischer, bulgarischer und serbischer Überlieferung gefunden, die wiederum dem von uns konstruierten Archetypus auf das engste verwandt sind und zur Aufstellung des ganzen Wanderproblems einen weiteren Ertrag liefern.

Ich bespreche die einzelnen Glieder. Am wenigsten abweichende Züge von dem Archetypus zeigt wohl das tatarische Kindermärchen (Lüdtke Nr. 1). Der Held desselben ist ein König. Der träumt in einer Nacht dreimal, er werde im Kampf mit seinen Feinden das Reich verlieren. Da haben wir zugleich einen Zug am Anfang des Märchens, der uns trotz starker Abwandelung lebhaft[1]) an den Eingang des Armeniers (Offenbarung durch einen Genius) erinnert. Der König räumt auf jene Weissagung hin freiwillig das Feld. Nun erfolgt die Trennung der Familie. Aus dem „Schiffsherrn" ist hier naturgemäß in der Überlieferung eines Stammes der Steppe der Inhaber einer Karawane geworden, der die Frau mit List einfängt[2]). Wertvoll aber ist die Erzählung des Flußüberganges. Der eine Sohn wird von einem Wolfe geraubt, der andere vom Fluß fortgerissen. Da haben wir eine direkte Bestätigung des Armeniers, der bisher mit diesem Zug der Erzählung in seiner gesamten Familie ganz einsam stand. Einen guten Eindruck macht es auch, daß die beiden Söhne hier getrennt werden. Es erfolgt wie im Armenier die Wahl des (neuen) Königs durch einen Vogel, hier den Dewlet-Kuschi (Regierungsvogel), der sich

---

1) Vgl. die interessante genauere Parallele mit meiner Nr. 12: Wilhelm v. England hört des Nachts dreimal eine Stimme, die ihm befiehlt, außer Landes zu gehen.

2) Vgl. auch den Kaufmann Kundan in der Pendschab-Erzählung, W. Meyer S. 779.

dem unbekannten Fremdling dreimal auf den Kopf setzt. Bis zum Schluß geht dann die Erzählung im großen und ganzen mit dem Armenier. Wie dort fehlt hier die „List der Mutter". Der Kaufmann findet die Diener des Königs in seinem Zelte schlafend.

In der bulgarischen Erzählung aus Sophia (Lüdtke Nr. 3) ist der Held der Erzählung der König Peter. Der hört dreimal hinter einander eine geheimnisvolle Stimme, die ihn auffordert zu wählen, ob er das ihm bestimmte Geschick in der Jugend oder im Alter haben wolle! Da haben wir nun endlich eine direkte Bestätigung jenes charakteristischen Märchenzuges, mit welchem der Armenier bisher in der orientalischen Überlieferung ganz allein (zusammen mit Placidas G) stand[1]). Der König Peter trifft seine Wahl. Hier finden wir zum ersten Mal innerhalb der bisher in Betracht gezogenen Überlieferungskreise eine etwas stärkere beachtenswerte Abweichung. Nicht mehr wird hier einfach der König durch einen andern besiegt und vertrieben. Wie in der Placidas-Legende wird der Held der Erzählung durch gehäufte Schicksals-Schläge dazu getrieben, das Land zu verlassen. An eine Abhängigkeit der Legende wird jedoch, da sich die Einzelzüge der Schilderung gar nicht decken, schwerlich zu denken sein. Es scheint vielmehr hier und bei den folgenden Erzählungen einfach das bekannte Hiobmotiv vorbildlich gewesen zu sein, wie auch in der Placidas-Legende. Ferner findet sich hier und in den folgenden Erzählungen der neue eigentümliche Zug, daß der König sich als ein Hirte (Kuhhirte) bei einem andern verdingt. Seine Frau wird von einem Kaufmann, der hier wieder den Schiffsherrn verdrängt, listig geraubt[2]). — Der Flußübergang ist wie im Armenier und wie im tatarischen Märchen erzählt. Ebenso die Krönung durch den Königsvogel, die hier freilich eine Erweiterung und Steigerung erhält. Zum Schluß ist die Erzählung ein wenig entstellt und undeutlich geworden. Von der List der Frau ist auch hier nicht die Rede. Der Kaufmann muß dem König dessen Frau und Söhne selbst zuführen.

Nach dem Verwandschaftsverhältnis möchte ich neben die Erzählung aus Sophia das türkisch beßarabische Märchen Nr. 2 (Lüdtke Nr. 7) stellen, das zum Teil bereits oben besprochen wurde. Auch hier ist der Held der Erzählung ein König, der Anfang ist stark

---

1) Vgl. in der europäisch mittellalterlichen Tradition Nr. 15 Meistergesang vom Grafen v. Savoyen. Nr. 14 (Ritter Ysambrace).

2) Die Art der Entführung erinnert etwas an die jüdische Erzählung Nr. 3 (die Frau als Wäscherin).

verkürzt, doch wird das Schema der vorhergehenden Erzählung zu Grunde liegen, mit der diese auch das Motiv der Verdingung des Königs als Hirten (dann als Weinbergsgärtner) gemeinsam hat. Die Fortschleppung der Frau ist nur angedeutet, und diese verschwindet dann ganz; es wird auch am Schluß nur die Wiedererkennung der Brüder und dann der Söhne mit dem Vater berichtet. Über die Abwandelung der Szene vom Flußübergang ist bereits gehandelt; die Verschlingung des einen der Brüder durch den Wolf ist dennoch stehen geblieben (vgl. Armenier, tatarische und Sophioter-Erzählung). Die Knaben bleiben getrennt. Auch hier die Krönung durch den Regierungsvogel mit einer Erweiterung und Steigerung wie in der vorhergehenden Erzählung.

Eng verwandt ist auch die Erzählung aus Veles (Lüdtke Nr. 2). Aus dem König ist hier freilich ein reicher Mann geworden. Dem wird wie im Armenier und der Erzählung aus Sophia die Schicksalsfrage „jetzt oder später“ gestellt. Von den Schicksalsschlägen, die den König Peter treffen, ist hier nur der eine Zug, daß Feuer sein Haus zerstört, stehen geblieben. Das Verdingungsmotiv ist auch hier eingedrungen. Ein Kaufmann, der mit einer Karawane kommt (vgl. das tatarische Märchen) raubt die Frau. Flußübergang: der eine Sohn wird durch ein Tier geraubt, der andere vom Fluß fortgerissen. Die Knaben werden zunächst getrennt. Zum Schluß verläuft die Geschichte in der gewohnten Weise. Von der List der Frau ist nicht die Rede, der Kaufmann findet bei seiner Rückkehr Mutter und Söhne in inniger Umarmung. Der reiche Mann erhält sein verlorenes Gut wieder; das Königs-Motiv ist verloren gegangen; also auch die Krönung durch den Königsvogel.

Etwas weiter ab steht das erste beßarabische Märchen (Lüdtke Nr. 6). Auch hier ist ein reicher Mann der Held, wie in der vorhergehenden Erzählung. Wie er hingehen und seine Heerde besehen will (Hochmuts-Motiv), stellt ihm sein „Unglück“, das ihm am Schlaf beim Brunnen erscheint, die Schicksalsfrage: Unglück in in der Jugend oder im Alter. Das Hereinbrechen des Unglücks wird ausführlich geschildert, wie in dem Märchen vom König Peter. Das Verdingungsmotiv ist auch hier vorhanden. Die Frau wird durch einen der 12 Vertrauten des Königs geraubt, bei dem die Familie sich später zusammenfindet. Flußübergang: der eine Sohn durch einen Wolf geraubt, — auch der andere wurde, ehe der Vater zurückkehrt, fortgeschleppt. Beide werden von Bauern gerettet. Sie werden Soldaten, Burschen bei Offizieren. Einer dieser Offiziere ist es, der die Mutter geraubt und zum Weibe genommen.

Die Söhne sitzen eines Abends zusammen und unterhalten sich über ihr Schicksal, die Mutter hört es. Wiedererkennung. Der König des Reiches stirbt. Die Ältesten wählen gerade den „Vater“ zum König. Die Söhne erkennen ihren Vater, jener Offizier wird hingerichtet.

VII.

An diesem Ort müssen nun auch die beiden aramäischen Varianten unserer Erzählung eingestellt werden, auf die Alfons Hilka und Wilhelm Meyer in den Nachrichten 1917 S. 80 ff. hingewiesen haben [1]).

Es kann kein Zweifel daran sein, daß sie zu der eben besprochenen Sippe von Märchen gehören. Freilich finden wir den Anfang, den die meisten Glieder dieses Kreises erhalten haben, die dem Helden frei gestellte Wahl der Zeit seines Unglücks, nicht. Entscheidend aber ist, daß auch hier (in beiden Rezensionen) aus dem Schiffsherrn, der die Frau auf seinem Schiffe entführt, ein (jüdischer) Kaufmann, der mit seiner Karawane durch die Wüste zieht, geworden ist. Die Verlegung der Situation vom Meer in die Wüste ist also keine Eigentümlichkeit der aramäischen Rezension, wie W. Meyer S. 86 nach den ihm bekannt gewordenen Daten zu urteilen geneigt war. Die Erzählung vom Flußübergang — der eine Sohn wird vom Wolf geraubt, der andere fällt in den Fluß — hat wenigstens Aramäer II in der Fassung dieses Typus getreulich bewahrt, während Aram. I hier stark ändert. Der Rettung des Knaben durch einen Landmann und einen Müller (tatarisches Märchen) oder durch einen Fischer und einen Hirten (Beßarabien II) entspricht Aram. II: Rettung durch Müller und Hirten [2]). — Vor allem entscheidend aber ist wiederum die märchenhafte Königswahl in Aram. II. Dreimal läßt sich hier der „Vogel der Herrschaft“ auf den armen Bettler zum Erstaunen der nur widerwillig das Orakel annehmenden versammelten Menge herab. Ebenso erfolgt im tatarischen Märchen die Wahl des neuen Herrschers durch den Dewlet-Kuschi (Regierungsvogel), der sich dem unbekannten Fremdling dreimal auf das Haupt setzt. Ähnlich überliefert das Märchen von Sophia, und Beßarabien II hat sogar wiederum den Düvlet-Kušu getreulich erhalten. Begreiflich ist

1) Bei M. Lidzbarski Geschichten u. Lieder a. d. neuaramäischen Handschriften d. Kgl. Bibl. zu Berlin = Beiträge z. Volks- und Völkerkunde IV 1896 S. 108—113 u. S. 195—198.

2) In der Placidaslegende sind es Hirten und Bauern.

es dann, daß der Kaufmann in Aram. I. II auch zum Schluß der Erzählung als Karawanenführer und nicht als Schiffsherr erscheint, die Wiedererkennungszene zwischen Mutter und Brüdern also in der Niederlassung der Karawane stattfindet, wo die Brüder sich die Geschichte (nach Aram. I u. II) vor der Kiste erzählen, in der die Mutter gefangen gehalten wird. — Auch in den andern verwandten Erzählungen unseres Typs verschwindet mit einigen noch zu besprechenden Ausnahmen das Schiffsmotiv. Im tatarischen Märchen erzählen die Brüder sich ihr Geschick vor dem Zelt der Frau. (Das barbarische Motiv der Einsperrung der Frau in eine Kiste ist hier nicht mehr vorhanden.) — Und endlich stimmt auch der Schluß der Erzählung in Aram. I und II mit unserm Typ. Der Kaufmann findet entweder sofort oder am andern Morgen die Brüder mit der Mutter zusammen; er erhebt deshalb Anklage vor dem Könige und führt so selbst das Verderben herbei. Dem entspricht der Bericht des tatarischen Märchens und die Erzählung von Veles, während die übrigen mehr oder minder stark abweichen[1]).

Doch nun handelt es sich darum, diesen immer klarer heraustretenden Untertypus, der durch den türkisch-tatarischen Kreis und Aram. I. II dargestellt wird, mit dem schon bekannten Material in Beziehung zu setzen und ihm seinen Ort in der gesamten Überlieferungsgeschichte zuzuweisen. Was beim Vergleich in die Augen springt und bereits vielfach hervorgehoben wurde, ist die Verwandtschaft sämtlicher besprochener Erzählungen mit dem armenischen Märchen (Nr. 2). Und man sieht deutlich, daß dieser Zeuge trotz seines knappen und nur andeutenden Textes eine außerordentlich gute Überlieferung unseres Typus darstellt. Es bietet fast durchweg diejenigen Züge, die sich uns als die charakteristischen und der Familie eigentümlichen herausstellten. Der Held ist hier ein König geblieben, wie im tatarischen Märchen, Sophia, Beßarabien II, während er in den Erzählungen von Veles, Beßarabien I, in Aram. I und II ein (reicher) Privatmann unter Abweichung vom Archetypus geworden ist. Die Schicksalsfrage am Anfang findet sich in dreien dieser Erzählungen wieder: Sophia, Veles, Beßarabien I[2]), während das tatarische Märchen einen ganz ähnlichen Zug bietet, und nur Beßarabien II, Aram. I. II hier am Anfang kürzen. Die Erzählung des Armeniers vom Fluß-

1) Auch die List, mit der in Aram. I die Frau zur Karawane des fremden Kaufmanns gelockt wird, entspricht genau der Erzählung des tatarischen Märchens.

2) Vgl. im Anhang auch die Erzählung von Demirhissar und das bosnische Märchen.

übergang wird bestätigt durch das tatarische Märchen, Sophia, Veles[1]), Aram. II, halbwegs durch Beßarabien II. Nur bei Beßarabien scheint auch der zweite Sohn durch ein Tier fortgeschleppt zu werden. Auch nach dem Armenier vollzieht sich die Königswahl durch dreimaliges Herabsenken des Adlers auf einen unbekannten Bettler vor der zur Wahl versammelten Volksmenge[2]). Hier rücken nun die Berichte des Armeniers, des Aram. II und des tatarischen Märchens ganz nahe zusammen; aber auch Sophia und Beßarabien II bestätigen den Zug, während Beßarabien I rationalisiert und einfach die Wahl durch die Ältesten an die Stelle setzt und Aram. I die Königswahl überhaupt streicht. Das barbarische Motiv der in eine Kiste oder einen Kasten eingesperrten Frau, mit dem der Armenier gegenüber der ganzen Gruppe alleinsteht, erhält jetzt seine überraschende Bestätigung durch die aramäische Rezension. Von der List, mit welcher die Frau die Schluß-Erkennungsszene herbeiführt (s. o.), zeigt sich weder beim Armenier, noch bei einem der andern Glieder der Familie eine Spur. Es bleibt nur noch eine Frage zu erörtern. Wir sahen, wie in unserer Gruppe von Zeugen die Figur des Schiffsherrn so gut wie ganz verdrängt war, und daß an seine Stelle der Karawanenführer getreten ist. Wie stellt sich der Armenier zu dieser Variante? Wenn wir seinen Text noch einmal darauf im Lichte, das die nächstverwandten Zeugen auf ihn werfen, anschauen, so stellt sich heraus, daß der armenische Text auf die Frage, ob Schiffsherr oder Karawanenführer[3]), überhaupt keine Antwort gibt. Nichts in seinem Bericht deutet irgendwie darauf hin, daß wir die Alternative in ersterem Sinne zu lösen hätten. So gewinnen wir freie Hand zu der höchst wahrscheinlichen Annahme, daß der Armenier auch hier auf der Seite der Gruppe steht, mit der er sonst überall verbunden ist.

Somit erhalten wir nun einen bis ins einzelne rekonstruierbaren Typus unseres Märchens, der durch die Zeugen: Armenier, tatarisches Märchen, Sophia, Veles, Bessarabien I. II, Aramäer I. II. vertreten ist. Als dessen Haupt erweist sich uns der Armenier, in ihm laufen alle Linien der Überlieferung zusammen,

---

1) Vgl. im Anhang das bosnische Märchen.

2) Ich hatte in meinem ersten Aufsatz den Bericht des Armeniers verkürzt wiedergegeben; da hier die genaueren Parallelen, die uns jetzt bekannt geworden sind, noch gänzlich fehlten. Das ist von W. Meyer S. 84 f. scharf getadelt worden. Aber meine Skizzierungen der einzelnen Erzählungen sollten doch den Originaltext nicht ersetzen.

3) Vgl. bereits die Ausführungen von W. Meyer 85 u. 89.

sein leider recht kurzer Bericht gibt ein nur an einem Punkt durch Verkürzung undeutlich gewordenes Abbild des der Familie zu Grunde liegenden Typs.

Auf Grund dieser Erkenntnis muß ich freilich mein Urteil, daß der Armenier der getreueste Zeuge der Urüberlieferung resp. dessen, was W. Meyer die orientalische Urform unserer Erzählung nennt, revidieren. Der Armenier vertritt als deren Haupt nur eine Untergruppe, in der eine entscheidende Abwandlung des Märchens eingetreten ist, nämlich die Beseitigung der die Erzählung beherrschenden Gestalt des Schiffsherrn und des Raubes der Frau auf einem Schiff. Daß bei unserer Gruppe sich die Urform der Erzählung nicht erhalten haben kann, ergibt schon ein Verhör der gesamten Zeugen; die indischen Erzählungen [1]), die Placidas-Legende, die Geschichten aus 1001 Nacht und die jüdische Überlieferung schließen sich an diesen Punkt gegenüber unserer Gruppe zu einer Einheit zusammen, die das entscheidende Übergewicht hat.

Unsere Variante muß andererseits in einer Wüsten- oder Steppengegend, in einem Milieu, das durch die umherziehende Karawane charakterisiert wird, entstanden sein. W. Meyer dachte ohne weiteres auf Grund seiner aramäischen Zeugnisse an die syrische Wüste. Aber man kann zweifeln, ob in Gegenden, wo aramäische Sprache gesprochen wurde, das Meer, die Schiffahrt, oder wenigstens große schiffbare Ströme so fern lagen, daß hier ein notwendiger Grund zur Entstehung der Variante gegeben war. Jedenfalls beweist ein Überblick über unsere Zeugen, daß noch ganz andere Möglichkeiten gegeben sind, und daß diese uns mit größerer Wahrscheinlichkeit in das Steppengebiet von Turkestan weisen. Denn die Existenz des tatarischen Märchens in der Gegend von Tiflis und der Erzählungen, die sich in Beßarabien bei türkischen Stämmen fanden, ferner die Tatsache, daß eines dieser beßarabischen Märchen mit der indischen Überlieferung starke Verwandschaft zeigt, legen die Vermutung nahe, daß es türkische Nomadenstämme waren, in deren Mitte diese Form unseres Märchens entstand, um dann nach Armenien [2]), in die angrenzenden

---

1) Eine Ausnahme bildet das Märchen aus dem Pendschab, W. Meyer 778 f., in welchem ebenfalls alle Erinnerung an Schiffahrt und Meer verschwunden und aus dem Schiffsherrn ein wandernder Kaufmann geworden ist, während das Milieu der Wüste freilich nicht vorhanden ist. Vielleicht liegt hier eine Übergangsform vor.

2) Nach Lidzbarski pag. X hat sich der neuaramäische Dialekt, sonst vom arabischen verdrängt, wesentlich in der Gegend südlich von Armenien etwa von

aramäisch redenden Bezirke, zu den Bulgaren und Serben zu wandern. Es mag zur Unterstützung dieser These noch auf eine Beobachtung hingewiesen werden. In den aramäischen Varianten unserer Erzählung ist das Milieu des Meeres und der Schiffahrt restlos verschwunden, in Aram. I sogar der Flußübergang. Dagegen finden wir in einigen andern Gliedern unserer Gruppe deutliche Reste des ursprünglichen Tatbestandes. So erzählt das Märchen von Sophia zum Schluß trotz des andersartigen Anfangs, daß ein Schiffsherr die Frau an den Hof des Königs bringt und läßt die Wiedererkennung zwischen Mutter und Brüdern auf dessen Schiff stattfinden. Selbst im tatarischen Märchen heißt es noch, daß der Held der Erzählung seine Befähigung als König erweist, indem er sich erfahren in der Schiffahrt zeigt. Es scheint als wenn das alte Motiv erst allmählich verloren gegangen ist. Und dann ständen die aramäischen Versionen am Schluß und nicht am Anfang der Entwicklung.

Sind diese Verwandschaftsverhältnisse richtig gesehen und besteht es also zu Recht, daß Aram. I. II ein spätes Glied der bereits sicher sekundären türkisch-tatarischen „Nomadenform“ unserer Erzählung darstellen, so ist der Versuch, den W. Meyer in seinem letzten Artikel unternommen hat, eine direkte literarische Herkunft von Aram. I. II aus der Placidaslegende abzuleiten und dann gar die Abhängigkeit der gesamten „orientalischen“ Urform von dieser zu erweisen, von vornherein von kaum überwindbaren Schwierigkeiten bedrückt. Doch sehen wir, wie es um den Beweis bestellt ist.

Den Hauptbeweis findet W. Meyer in der Erzählung der Wiedererkennungs-Szene der beiden Brüder in der Legende und in beiden Fassungen, namentlich aber in der zweiten der aramäischen Rezension. Die Berührung sei hier so eng, daß sie sich nur aus literarischer Benutzung der schriftlich fixierten Legende erklärt und zwar in der Form, wie sie uns in G (dem Text der Bollandisten) vorliege. Die Parallelen sind von W. Meyer S. 91 f. zusammengestellt, und man möge dort die Texte nachlesen. Ich kann mit dem besten Willen den Beweis nicht für überzeugend halten. Die ganze wörtliche Übereinstimmung beschränkt sich darauf, daß der eine Bruder, als der andre mit seiner Erzählung fertig ist „aufspringt, ihm um den Hals fällt und ihn küßt und zu ihm spricht: ich

---

Urmia bis Diabekr gehalten. Als Beispiel einer großen Stadt gilt bei Aram. II (Lidzbarski 197) das etwas südlicher gelegene Mossul (der Vater ging nach einer Stadt, wie die Stadt Mossul).

bin . . . dein Bruder“. Dabei fehlt das κλαίων G's in Aram. und das αὐτὸν κατεφίλει steht in G an anderm Ort. Aber davon abgesehen, — das sind doch wahrlich Züge, die bei lebendiger Erzählung derselben Situation sich von selbst wieder und wieder einstellen können. Und nichts zwingt uns, diese Übereinstimmung durch die Annahme zu erklären, daß die aramäische Version hier eine Spur davon erhalten habe, wie der erste Erzähler der orientalischen Urform des Märchens von einer Lektüre der Legende abhängig sei. Es kommt noch hinzu, daß die beiden Parallelen in dem eigentlich Charakteristischen von einander abweichen. G läßt nämlich den Bruder sprechen: „Wahrlich bei der Kraft Christi ich bin dein Bruder. Mir ist bekannt, was du mir erzählt hast. Und die, welche mich aufgezogen haben, haben mir dies erzählt: wir haben dich dem Wolf entrissen“. Demgegenüber lautet Aram. I: „Du bist mein Bruder und ich bin jener dein Bruder, der vom Wolfe davongetragen wurde“. G bietet hier gerade einen sehr reflektierten Text; er stellt sich die Aufgabe nachzuweisen, wie der jüngere Bruder aus seiner frühen Jugend noch die Erinnerung haben kann, die es ihm möglich macht, seinen Bruder an dessen Erzählung zu erkennen. Von alledem hat die aramäische Rezension nichts, sie ist schlicht und einfach.

Man könnte freilich demgegenüber darauf hinweisen, daß die aramäische Rezension auch sonst einige Berührungen mit der Legende aufweise. So hat sie vor allem mit ihr die Auffassung gemein, die in Placidas-G sogar pointiert heraustritt, daß die beiden Söhne in einem und demselben Dorfe erzogen werden (W. Meyer 88) und die eingehende Schilderung der Lage des Helden nach dem Verlust von Frau und Kindern im Aram. erinnert etwas an die Erzählung der Legende und die Rede, die sie ihren Helden halten läßt (W. Meyer 87 f.). Die erste der beiden Berührungen fällt etwas ernsthafter ins Gewicht. Doch handelt es sich hier sicher um einen sekundären Zug, der die Tendenz des Märchens, Trennung aller Familienmitglieder, und vor allem die Schlußszene, die Wiedererkennung der beiden Brüder, empfindlich stört. Wie man hier also auch über das Verhältnis von Aram. und Legende urteilen mag, so ergibt sich daraus gar nichts für das Verhältnis von Legende und „orientalischer Urform“.

Auch mag in diesem Zusammenhang noch darauf hingewiesen werden, daß überhaupt gerade innerhalb der Gruppe, die uns hier beschäftigt, sich gewisse stärkere Berührungen mit der Legende zeigen. Dem Verfasser der Legende wird in der Tat das Wiedererkennungsmärchen in einer Form vorgelegen haben, nach welcher

der Held nicht ein König ist, der ein Reich verliert, sondern ein reicher Mann, der durch verschiedene, sich häufende Schicksalsschläge Vermögen und Stellung verliert. Derartige Expositionen der Erzählungen fanden wir in den Märchen von Beßarabien und Veles[1]). Vor allem wäre hier das Verdingungsmotiv zu nennen, das uns in den Erzählungen von Veles, Sophia, Beßarabien I und jetzt auch in Aram. I (W. Meyer 82) entgegentritt, das so gut zum Ton des Märchens paßt, daß man fast meinen könnte, wir hätten es hier mit einem ihm ursprünglich angehörenden Zug zu tun. Dieses Verdingungsmotiv erscheint in der Legende bekanntlich wieder, nur daß es hier nicht mit der Person des Helden, sondern mit dem der Frau verbunden erscheint. Die Schicksalsfrage im Anfang der Erzählung ist Gemeingut gerade unserer Gruppe und der Legende. Auf die Tatsache, daß wiederum in beiden Zeugen die Erzählung vom Flußübergang am besten bewahrt ist, komme ich im Lauf der Untersuchung noch einmal zurück. Eine immerhin bemerkenswerte und innerhalb der Gruppe singuläre Berührung mit der Legende zeigt endlich noch Beßarabien I. Hier und nur hier werden wir, wie in der Legende, in die Umwelt des Militärs versetzt, die beiden Söhne werden Burschen bei Offizieren am Hofe des Königs, wie in der Legende Centurionen oder Tischgenossen beim Feldherrn; sie lassen sich eines Abends in der Nähe der Mutter, welche die Frau eines Offiziers am Hofe geworden ist, nieder und erzählen sich ihre Geschichte.

Aber wie gesagt, das alles läßt sich auch, mit Ausnahme der letzten Beobachtung[2]), soweit es nicht auf Zufall beruht, genau so gut von der Voraussetzung aus erklären, daß diese Glieder in der langen Überlieferungskette des Märchens uns hier und da die Form erhalten haben (sei diese die ursprüngliche oder eine sekundäre), in der der Verfasser der Legende das Märchen benutzte.

W. Meyer urteilt zum Schluß seiner zweiten Untersuchung (S. 92 f.): „Deshalb kann ich Boussets These, diese Geschichte sei in alten Zeiten beim indischen Volk in aller Stille geboren, dann durch verschiedene Völker Asiens langsam weiter gewandert und zuletzt in Griechenland durch Umwandlung in die Placidas-Legende wiedergeboren und literarisch fixiert worden, nicht für richtig halten.

---

1) Man vergleiche auch die Fassung von Sophia: der König Peter verläßt sein Reich wegen der Schicksalsschläge, die ihn treffen.

2) Man könnte fast geneigt sein, bei diesen ganz singulären Zügen eines einzelnen Gliedes der Gruppe einen späteren Rückeinfluß der Legende anzunehmen.

Denn wie konnte ein Stück der noch flüssigen Wandergeschichte mit der noch nicht fixierten Legende wörtlich und sachlich[1]) gleich sein". Ich glaube gezeigt zu haben, aus welchen Gründen diese Beweisführung für mich nicht überzeugend sein kann.

Anhangsweise seien hier noch die von Lüdtke in der Beilage beigelegten Märchen, das serbische aus Bosnien (Nr. 5), das bulgarische aus Demirhissar (Nr. 4) kurz behandelt. Sie weichen beide stark von dem bisher behandelten Typus ab und stellen uns vor ein neues Problem, das in diesem Zusammenhang leider nur gestreift werden kann. Zunächst ist zu notieren, daß sowohl die bosnische, wie die bulgarische Erzählung wiederum im Anfang das Motiv der Schicksalsfrage bieten. In dem Märchen von Demirhissar geht der Held der Erzählung in den Wald, um Holz zu hacken. Es ist ein alter Mann, der ihm die Frage stellt. In dem bosnischen Märchen kommt eine Stimme aus einem Steinhügel, die einem alten (!) Mann die Wahl anbietet. Dann finden wir den Flußübergang in der Fassung unseres Typus: der eine Knabe vom Wolf geraubt, der andere vom Fluß fortgerissen. Danach gehen beide Märchen ihre eigentümlichen und wunderlichen Wege. Doch in hohem Maße beachtenswert sind die neuen Motive, die sich hier einstellen. Im bosnischen Märchen verkauft der Mann seine Frau (hier ein altes Mütterchen!) an einen Reiter. Das erlöste Geld wird von einem Vogel geraubt. Nachdem der Vater seine Söhne wiedergefunden, entdecken die Söhne in einem Vogelnest einen Hut voller Dukaten, das vom Vogel fortgeschleppte Geld. Sie finden dann die Frau als reiche Herrin und zwar als Mann verkleidet wieder. Auch in dem Märchen von Demirhissar verkauft der Mann seine Frau, und wird das Geld ihm gestohlen. Die beiden Motive Verkauf der Frau (und deren Verkleidung), Raub des Geldes durch einen Vogel führen uns hinüber zu dem mittelalterlichen Dichtungskreis, den ich im ersten Aufsatz ausführlicher besprach (vgl. S. 517). Sind hier Einflüsse vom Westen nachträglich herübergedrungen, so daß sich hier der Kreis der Wanderung geschlossen hätte? Oder deuten diese Erzählungen den Weg an, auf dem unser Wiedererkennungsmärchen im Mittelalter in die germanisch-französisch-englische Dichtung gewandert ist? Dann würden meine Vermutungen im ersten Aufsatz S. 541 zu revidieren sein. Ich fühle mich augenblicklich außer Stande dies Problem zu lösen.

VIII.

Ich komme zu dem Versuch eines Überblickes über das Ganze. Das Material hat sich derart gehäuft, die Verwandschaftsverhältnisse der einzelnen Glieder und Gruppen sind derart durcheinander gewirrt, daß es schwer wird, aus diesem Märchenwald und dem Dickicht sich kreuzender und verästelnder Beziehungen wieder herauszufinden.

Ich versuche noch einmal die Hauptpunkte, auf die es ankommt, herauszuheben. In der weitaus verbreitetsten Form des Märchens ist der Held ein König, der sein Reich verliert, die Le-

1) Das „sachlich" steht hier m. E. falsch; nur „wörtliche" Übereinstimmung, etwa in ganz charakteristischen Ausführungen, Reden u. dgl. könnte beweisend sein

gende hat einen Feldherrn, der durch verschiedene Schicksalsschläge sein Vermögen und seine Position verliert und deshalb auswandert, in einigen Gliedern der Nomaden-Gruppe ist der Held ein reicher Mann, der ebenfalls durch gehäufte Unfälle sein Vermögen verliert und sein Land verläßt[1]). — Die Schicksalsfrage am Anfang hat die Legende in der Fassung G gemeinsam mit der Nomadengruppe. In dieser Gruppe ist der Schiffsherr und die Entführung der Frau auf dem Schiff — sicher ein Urzug des Märchens — verchwunden, wir finden dafür einen Kaufmann, der mit einer Karawane umherzieht, also das Milieu der Steppe. Die Legende steht auf Seiten der Mehrheit der Zeugen und der ursprünglichen Überlieferung. Der Übergang über den Fluß ist am besten erhalten in der Nomadenform des Märchens, der Legende und der ältesten indischen Überlieferung (Paṭācāra-Legende). Das Motiv der märchenhaften Königswahl hat sich erhalten in der Nomadenform, in den Hauptzeugen des indischen Kreises, in der Erzählung aus 1001-Nacht (Nr. 1), die übrigens in Indien lokalisiert ist; es ist weithin verschwunden, auch in der Legende. Die charakteristische Szene, in welcher die beiden Söhne auf dem Schiff des Kaufmanns ihre Mutter bewachen und sich ihre Geschichten erzählen, hat sich erhalten in der (indischen) malayisch bugischen Fassung (Kaschmir ist undeutlich geworden), in der Erzählung aus 1001-Nacht (Nr. 1), in der jüdisch-mozarabischen Überlieferung und in der Sophioter Erzählung, die hier in bemerkenswerter Weise von ihrer Gruppe abweicht. Sie ist verschwunden und mußte infolge der andern Exposition verschwinden in der Nomadenform; die Placidaslegende steht hier ganz abseits vom Strom der Überlieferung und findet in Beßarabien I (s. o.) eine gewisse Parallele. Zum Schluß spaltet sich die Überlieferung in zwei Varianten, die beide gleich ursprünglich aussehen. Nach der indischen Überlieferung (Kaschmir, Pendschab, bughisch-malaische Fassung), sowie nach der jüdisch mozarabischen Überlieferung (Nr. 3—5) führte die Mutter durch eine List, fälschliche Beschuldigung ihrer Söhne, die Endentscheidung herbei; nach den übrigen Zeugen, namentlich in der Nomadenform, erhebt der Kaufmann die Anklage und führt sein Geschick selbst herbei. Die Placidaslegende steht wiederum ganz abseits.

Deutlicher haben sich in der Untersuchung die einzelnen Hauptgruppen von einander abgesondert. Die armenisch-türkisch-aramäisch-bulgarisch-serbische Fassung schließt sich zu einer deutlich

1) Auch in der jüdisch-mozarabischen Überlieferung (Nr. 3—5 meiner Zählung) handelt es sich um einen reichen Kaufmann oder einen armen Holzhacker.

erkennbaren Einheit, der Nomadenform, zusammen. Ihr treten die übrigen Zeugen: die indischen (mit Ausnahme etwa der Pendschab-Erzählung), die Erzählung in 1001-Nacht (Nr. 1), die jüdisch mozarabische Überlieferung als eine — wenn auch nicht so deutlich erkennbare Einheit gegenüber, der im großen und ganzen die relativ bessere und ursprünglichere Tradition zugesprochen werden muß. Die beiden Legenden, die Placidas-Legende und die altindische Paṭācāra-Legende stehen jede für sich, abseits vom Hauptstrom.

Für die erstere, die ja eine eigentümliche Verwandtschaft mit der Nomadengruppe im einzelnen zeigt, doch aber wieder in dem Hauptpunkt (Motiv des Schiffsherrn) unabhängig von jener den Archetypus rein bewahrt hat, wird man annehmen dürfen, daß sie aus dem Seitenzweig der Überlieferung stammt, aus dem sich dann später jene Steppen-Rezension gestaltete.

Aber nirgends ist das Ursprüngliche ganz rein erhalten, bald neigt sich die Entscheidung der einen, bald der andern Seite zu. Und wiederum durchkreuzen sich die Beziehungen innerhalb der einzelnen Gruppen; sehr häufig springt das eine oder andere Glied von seiner Gruppe ab und gesellt sich zur Gegenseite. Daneben verschlingen sich neue Märchenmotive mit der alten Erzählung. Jedenfalls liegt der noch recht deutlich erkennbare Archetypus der Erzählung hinter allen Gruppen und allen Einzelgliedern.

Was nun die Frage nach der ursprünglichen Heimat des Märchens betrifft — ich betone übrigens, daß auch mit der eventuellen Annahme einer westlichen Heimat desselben seine Priorität vor der Placidas-Legende durchaus bestehen bleibt — so muß ich nach wie vor daran festhalten, daß die Paṭācāra-Legende in den Kreis unsrer Erzählungen hineingehört, daß diese aller Wahrscheinlichkeit nach eine buddhistische Überarbeitung eines ältern volkstümlichen Märchens ist, daß die Nachkommen dieses Märchens noch heutigen Tags in der Welt indischer Kultur von Kaschmir bis zum malaiischen Archipel vorhanden sind, und daß damit ein Altersbeweis geliefert ist, der die Annahme einer indischen Heimat unseres Märchens außerordentlich wahrscheinlich, wenn nicht sicher macht.

Zugleich glaube ich, daß sich die Wanderung unseres Märchens über die weite Welt von dieser Annahme aus am besten erklärt. Wie ich mir diese Wanderung denke, habe ich in meinem ersten Aufsatz S. 541 f. kurz dargelegt. Das neue Material, das sich seitdem hierzu gefunden hat, fügt sich vortrefflich in das gezeichnete Bild ein. Wir begreifen, wie das Märchen von seiner in-

dischen Heimat so weit nach dem Osten und Südosten, bis Celebes und zum malaiischen Archipel wandern konnte. Namentlich erklärt sich von hier aus die Entstehung der Nomadenform unseres Märchens vortrefflich. In den Jahrhunderten, in denen die nordindischen Reiche der ersten christlichen Jahrhunderte blühten und ihren Einfluß bis tief in die Gebiete des iranischen Reiches und darüber hinaus nach West- und Ost-Turkestan erstreckte, mag unser Märchen zu den türkischen Steppen-Stämmen Turkestans gewandert und dort seine neue Form erhalten haben. Türkische Stämme haben es dann auf ihrer Wanderung auch in den Westen des kaspischen Meeres, nach Armenien, in das Gebiet, wo die aramäische Zunge noch zu Hause war, ja bis nach Beßarabien gebracht. Von ihnen haben Bulgaren und Serben es übernommen. Alles begreift sich von hier aus auf das Beste, und unser Märchen würde ein neues Beispiel für die Fruchtbarkeit der kulturellen Beziehungen bilden, die sich auf dieser alten Heerstraße der Kultur ausbildeten und von der wir jetzt staunend durch die Funde in Ost-Turkestan verbürgte Kunde erhalten[1]).

Ich gestehe gern, daß das zuletzt Ausgeführte nur ein Deutungsversuch eines vorliegenden Tatbestandes ist, der keineswegs jede andere Möglichkeit ausschließt. Aber was ich behaupte ist, daß mein Schlüssel besser schließt, als die Hypothese W. Meyers, nach der im siebenten Jahrhundert sich aus der mittleren Partie der Placidas-Legende das Wiedererkennungsmärchen sich losgelöst hätte, um dann seine Wanderung über die weite Welt anzutreten. Ich meine, daß die letztere Lösung des Rätsels schon von starken äußeren Schwierigkeiten bedrückt ist. Sie würde bereits fast unmöglich sein, wenn Chauvin mit seiner Datierung des jüdischen Legendenkreises in 1001-Nacht und damit des in ihm sich findenden jüdischen Mär-

1) A. Kuhn urteilt in seiner Untersuchung (Abhandl. d. Akad. München 1897 Bd. XX I, S. 38) über die Wanderung des Barlaam-Joasaph-Romans von Indien nach dem Westen bis in die christliche hagiographische Literatur: „überhaupt zeigt gerade das Radloffsche Werk (Volksliteratur der türkischen Stämme), welche bedeutende Rolle diese iranisch-türkischen Grenzgebiete (des indischen Kulturreiches) in der Verbreitung des Erzählungsstoffes gespielt haben (worüber man Bemerkungen im Lit.-Bl. f. orient. Philol. III 115 vergleichen mag), und der Barlaam und Joasaph ist nur eine weitere Bestätigung derselben". Unter den manichäischen Fragmenten, die Le Coq in Turfan (Chotscho) fand, finden sich zwei Fragmente, die darauf hindeuten, daß die einem alten türkischen Reich Ost-Turkestans angehörenden Manichäer den indisch-christlichen Barlaam-Joasaph-Roman in türkischer Sprache besaßen. Vgl. Le Coq S.-Ber. d. Berl. Akad. 1912, 1208; Abhandl. d. Berl. Akad. 1911, Türkische Manichaica aus Chotscho I 1 ff. und dazu Lüders S. Ber. Berl. Akad. 1914, 100.

chens Recht behielte. Aber auch abgesehen davon häufen sich bei näherem Zusehen die Schwierigkeiten. Der Beginn der Wanderung unseres Märchens würde nach Wilhelm Meyers Auffassung erst zu einer Zeit begonnen haben, in der der Islam sich wie ein Bollwerk zwischen den christlichen Westen und den fernen Osten (etwas später auch zwischen den indischen Süden und die Steppengegenden von Turkestan) einschob. Dafür daß in dieser Zeit ein europäisches Märchen, aus christlichem Milieu entstanden, noch seine Wanderung nach Indien und weit darüber hinaus angetreten hätte, fehlt uns jegliches Analogon, daß man aber andrerseits zur Erklärung der weiten Verbreitung desselben im Osten nicht mit den Zufälligkeiten modernen Verkehrs und etwa christlichen Missionseinflusses zu rechnen hat, glaube ich erwiesen zu haben. Dazu fügt sich Glied an Glied in der Kette der Überlieferung viel zu gut. Und eine Reihe von verblüffenden Einzelheiten, so die enge Berührung der beiden Erzählungen von Kaschmir und Beßarabien, der indischen Erzählungen mit denen von 1001-Nacht, bleiben völlig unerklärt.

Doch alle diese äußeren Bedenken gegen W. Meyers Ableitung des Märchens aus der Legende wiegen mir kaum so schwer, wie die Abwägung der inneren Gründe, der ich mich jetzt zuwende.

Wilhelm Meyer hat S. 786 ff. seines ersten Aufsatzes in der Tat auch seinerseits den letzten entscheidenden Beweis für seine These dadurch zu führen gesucht, daß er „die orientalische Urform“ des Märchens von Punkt zu Punkt mit der Placidas-Legende verglich. Und der Vergleich ergab nach seiner Meinung überall die Priorität der Legende gegenüber den Märchen. Der Beweis überzeugt mich nicht, und meine entgegenstehende Auffassung gründe ich auf eine allgemeine Beobachtung. Es scheint mir nämlich auf der Hand zu liegen, daß wir in der „orientalischen Urform“ ein echtes Märchen vor uns haben. Kein störender Zug ist darin, der nicht in das Gebiet des Märchens hineingehörte. Demgegenüber hat auch die Wiedererkennungsszene der Legende den Märchenton weithin noch erhalten; aber dieses Märchen ist in eine Welt hineingerückt, in die es eigentlich nicht hineinpaßt; und so ist die schöne Harmonie der einfachen Märchenerzählung vielfach gestört. Das gilt es im einzelnen zu beweisen.

In der Urform des Märchens ist der Held ein König, der sein Reich gewinnt und wieder verliert. Sein Reich liegt irgendwo, sein Name wird nicht genannt, oder er heißt einfach König Peter.

In andern sekundären Ausgestaltungen des Märchens handelt es sich um irgend einen Kaufmann, einen Holzhacker, einen reichen

Mann. In der Legende ist der Held Placidas-Eustachius Feldherr des Trajan. Es wird zum Schluß gar der Übergang der Herrschaft von Trajan an Hadrian gemeldet. Schon dadurch kommt eine Störung in die einheitliche Stimmung der Erzählung. Dieser Held der Legende ist in keiner der beiden Welten zu Hause, er gehört nicht in die Welt der Wirklichkeit und stört die Welt des Märchens.

Dem König des Märchens stellt ein Genius oder eine Personifikation des Schicksals die Frage, ob er sein Unglück lieber in der Jugend oder im Alter erdulden wolle. Ich glaube nicht falsch zu urteilen, wenn ich hier einen echten Märchenzug sehe. Daß mit solchen allgemeinen Hindeutungen auf das künftige Geschick die Erzählung eröffnet wird, ist Märchenton (man vergleiche etwa die Einleitung von Dornröschen). Dieser Zug findet sich nun auch in der griechischen Rezension der Legende. Aber er ist hier bereits entstellt. Die Frage lautet hier νῦν . . . ἢ ἐπὶ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν τούτων. Ich gebe W. Meyer recht, wenn er S. 758 geneigt ist, diese Worte auf das eschatologische Gericht zu beziehen. Aber dieses Entweder — Oder ist in unserm Zusammenhang sinnlos. Also ist der G-Text der Legende gegenüber der fast einstimmigen [1]) Überlieferung des Märchens sekundär. Die Legende bringt in dieses einen ganz fremden religiösen Ton hinein. Ich sehe schlechterdings nicht ein, wie man dieses Urteil in sein Gegenteil verkehren könnte. Wilhelm Meyer freilich, der die Rezension G für sekundär ansah und das Märchen aus der sekundären Rezension ableiten wollte, mußte diesen schönen Märchenzug zur Erfindung eines motivierungssüchtigen Redaktors stempeln (S. 758), dessen Torheit und Unzulänglichkeit hervorzuheben er nicht müde wurde.

Der König wird im Märchen durch einen Nachbar besiegt und verliert sein Reich; hier ist alles einfach und klar. Auch die Nebenform des Märchens, die erzählt: ein reicher Mann verliert durch fortgesetzte sich häufende Unglücksfälle all sein Hab und Gut und zieht außer Landes, um sein Heil in der Fremde zu versuchen, ist in sich überzeugend. Aber was sollen wir von dem römischen Feldherrn Placidas sagen, der über Nacht durch allerlei Unglücksfälle verarmt und nichts andres zu tun weiß, als sich an einen einsamen Ort zurückzuziehen, sich dort [2]) von Räubern aus-

1) Nur im „Grafen von Savoyen" (Nr. 14) heißt es ebenfalls: „jetzt oder ewiglich". Ich glaube, daß hier nur eine parallele Entwicklung, nicht Abhängigkeit von der Placidas-Legende vorliegt.

2) Ich muß an meiner Auffassung des Textes gegen W. Meyers Ausführungen 759 festhalten. Der Text von Combefis lautet: εἰς ἀνακεχωρισμένον τόπον. καὶ

plündern zu lassen und dann ganz in die weite Welt zu verschwinden? Diese Metamorphose des Feldherrn Placidas zu einem wandernden Märchen-Helden hat schlechterdings keine innerliche Überzeugungskraft.

Ich komme zum Raub der Frau. Der böse Schiffsherr, der die Frau auf sein Schiff raubt, sie dort in einer Kammer oder gar in einer Kiste (so die armenische und aramäische Überlieferung) Jahre hindurch eingesperrt hält — ist doch deutlich eine echt orientalische Märchengestalt[1]). Man wird auf den ersten Blick geneigt sein, die Legende, die den Schiffsherrn sehr bald sterben läßt, und der Frau dann eine verhältnismäßig selbständige Stellung zuschreibt, die so stark betont, daß die Frau in unberührter Keuschheit geblieben sei, für eine Abschwächung und Abmilderung auf dem Boden okzidentalischer Kultur zu halten: civis Romana sum . . . a barbaro incontaminata. W. Meyer versuchte die umgekehrte Beurteilung. Einem Orientalen erschien die allzu selbständige Stellung der Frau unmöglich. Daher änderte er. Man wird dagegen einwenden können, daß der Orientale ein anderes probates Mittel hatte, die selbständig handelnde Frau in seiner Erzählung einzuführen, das ist das Motiv von der verkleideten Frau (Beispiele in meinem ersten Artikel S. 535—539). Immerhin es soll zugestanden werden: a priori durchaus unmöglich[2]) mag jene Konstruktion nicht sein. Und dennoch kann hier die Entscheidung für die Priorität der einen oder andern Fassung herbeigeführt werden. Man wird die Frage aufwerfen müssen, ob nicht die Umänderung auf der einen oder der andern Seite eine Störung im Rahmen der Gesamterzählung hervorgerufen hat. Und so mag schon hier darauf hingewiesen werden, daß in der Tat der Schluß unsrer Erzählung, die letzte Wiedererkennungs-Szene, durch die frühzeitige Beseitigung der Figur des Schiffsherrn in der Legende wenig überzeugend ausgefallen ist, während das Märchen hier gerade eine überzeugende Kraft und Eleganz hat.

Ich will nicht leugnen, daß gerade unter diesem allgemeinen Gesichtspunkt ein Grund W. Meyers für die Priorität der Legende

---

θεασάμενοί τινες τῶν κακούργων τὴν ἀναχώρησιν αὐτῶν, ἐπελθόντες νυκτός, διαπάρζουσι πάντα τὰ ὑπάρχοντα αὐτῶν ἔν τε χρυσίῳ καὶ ἀργυρίῳ καὶ ἱματισμῷ, ὡς μηδὲν ὑπολείπεσθαι τῆς οὐσίας αὐτῶν, πλὴν ὧν περιεβέβληντο.

1) Vgl. den hübschen Hinweis W. Meyers S. 787 „wie noch heute solche Haremskisten auf den türkischen Passagierschiffen sollen zu sehen sein".

2) Ich mache übrigens darauf aufmerksam, daß gerade in einer orientalischen Form das Märchen (s. meine Nr. 4. S. 487) stark abgemildert und der dämonische Schiffsherr ein braver Kaufmann geworden ist.

einen starken Eindruck auf mich macht. Das ist der scheinbar recht ursprüngliche Charakter der Legende in der Erzählung vom Flußübergang. Die beiden Kinder werden hier von zwei verschiedenen Tieren (Löwe und Wolf) geraubt. Diesen Doppelzug hat nur die Legende, er kehrt erst in der europäischen mittelalterlichen Dichtung vereinzelt wieder, dagegen in keiner der vielen orientalischen Formen. Die orientalische Urform ist demgegenüber schwer zu erkennen, die Zeugen variieren; sie scheinen in der Tat vielfach abgeschwächt und das rein märchenhafte Motiv des Raubes durch die Tiere beseitigt zu haben. Wenn andrerseits nun die gesamte „Nomadengruppe“ [1]) wenigstens den Zug erhalten hat, daß der eine Knabe durch einen Wolf geraubt, der andere von der Strömung fortgerissen wird, so könnte es fast so scheinen, als hätte die Legende hier allein das Ursprüngliche, das dann allmählich verschwindet, und als stellte die „Nomadengruppe“ eine Übergangsstufe dar.

Ich halte aber doch dafür, daß eine andere Erklärung des Tatbestandes hier die wahrscheinlichere ist. Bei Lichte besehen ist die Erzählung der Nomadengruppe genau so märchenhaft, wie die der Legende. Es wird für die Legende eine Verdoppelung des Motivs (Raub durch zwei Tiere) stattgefunden haben, wie man das so oft in derartigen Erzählungen beobachten kann [2]).

Und an diesem Punkte dürfen wir noch einmal auf die altindische Legende der Paṭācāra zurückgreifen. Auch hier wird nur der eine Sohn der Paṭācāra durch ein Tier (einen Habicht) geraubt, während der andere vom Fluß fortgerissen wird. An diesem Punkte benutze ich nun mit großer Dankbarkeit die Nachweise, die W. Meyer S. 771 f. über die Parallelen unserer Erzählung in der tibetanischen Tradition beigebracht hat. Sie findet sich hier in doppelter Überlieferung im tibetischen Kandjur und im Dsanglun [3]); im Kandjur ist die Heldin Krisa Gautami, wie es scheint, eine Doppelgängerin der Paṭācāra auch in der indischen Überlieferung (W. Meyer 771), im Dsanglun erscheint sie wieder unter anderm Namen. Das für uns in Betracht kommende Stück, der charakteristische Flußübergang, ist in beiden gut erhalten. Und hier wird der jüngere Knabe von einem Schakal (Kandjur), von

1) Vgl. übrigens die sekundäre Erzählung aus 1001-Nacht in der Liste meines ersten Aufsatzes Nr. 6.

2) Vgl. W. Meyers Urteil S. 87 (wir müssen sagen), daß in der orientalischen Urform bei dem Flußübergang ein Löwe nicht vorkam — er war auch wirklich überflüssig — sondern nur ein Wolf.

3) Quellenangabe bei W. Meyer S. 771 f.

einem Wolf (Dsanglun) geraubt (W. Meyer 773), der ältere vom Fluß fortgerissen. Es stellt sich also eine fast verblüffend genaue Übereinstimmung zwischen einem Zweig der altindischen Tradition und der Erzählung des Armeniers und seiner Sippe heraus. — So werden wir mit großer Wahrscheinlichkeit urteilen dürfen, daß tatsächlich die Variante: Raub des einen Sohnes durch ein Tier (Wolf Schakal), Untergang des andern im Fluß, die Urform des Märchens darstellt. Die Legende hat in eleganter Weise weitergebildet und gewissermaßen vereinfacht.

Daß der so weit bezeugte Zug von der Krönung des Königs durch den weißen Elephanten oder den Königsvogel ein echter Märchenzug ist und der ursprünglichen Tradition angehört, dürfte nun kaum nach dem oben beigebrachten Material bezweifelt werden. Daß er in der Legende vom Feldherrn Placidas verschwinden mußte, liegt auf der Hand. Als Ersatz dafür bietet die Legende die nette Erzählung von der Auffindung des Feldherrn durch seine alten Soldaten.

Das Märchen führt mit leichter Hand die beiden Söhne unerkannter Weise in die unmittelbare Nähe des Vaters; sie werden Pagen, (Nr. 1); seine Trabanten (Nr. 2); er ernennt sie zu Kadis (Nr. 5); zu Wächtern des Frauengemachs (Erz. v. Pendschab); zu Beteldosenträgern (bugisches Märchen); seinen unmittelbaren Dienern (Aram. II). Der Zug hat sich, wie ich bereits betonte, auch noch in der griechischen Überlieferung der Legende gehalten. Denn hier macht Placidas seine Söhne zu Tischgenossen. Das paßt nun freilich in die Erzählungen der Legende gar nicht mehr hinein. Wie ist es denkbar, daß ein römischer Feldherr unbekannte Rekruten zu seinen Tischgenossen macht!? Man sieht, die lateinische Fassung hat allen Grund, abzuändern, und wenn hier nun die Söhne als einfache Centurionen im Heere ihres Vaters erscheinen, so ist das Märchenhafte in der Tat gründlich beseitigt. Und nach allem Vorhergegangenen glaube ich nun urteilen zu dürfen, daß die Entwicklung auf dieser einfachen und klaren Grundlinie verlaufen ist: Märchen zur Legende mit ihren Mischzügen bis zu der rationalen Umgestaltung des Lateiners.

Und nun endlich der Schluß der Erzählung! Ich freue mich mit W. Meyer darin übereinzustimmen, daß auch er (S. 787) der ursprünglichen orientalischen Form den Zug zuweist, daß die Frau durch List, d. h. durch die falsche Beschuldigung ihrer Söhne, die letzte Entscheidung und die endgültige Wiedererkennung aller Glieder der Familie herbeiführt. Auch hat er erkannt, daß dieser

Zug sehr gut zu der Überlieferung des Armeniers paßt, nach der die Frau ihrer Freiheit beraubt in einer Kiste eingesperrt ist[1]).

Dieser Abschluß des Märchens aber ist jedenfalls von unmittelbar einleuchtender Kraft und überzeugender Einfachheit. Gut ist auch die Variante, die wir nunmehr als Überarbeitung anzusehen haben, der ungerechte Schiffsherr überrascht die Frau mit ihren Söhnen, ruft das Gericht zur Sühne an und zieht so selbst sein Verderben herbei. Und nun sehe man den Schluß der Legende sich an: Die Mutter erkennt ihre beiden Söhne; nach G wartet sie einen Tag ehe sie irgend etwas unternimmt, nach L handelt sie sofort. Nach beiden eilt sie zum Feldherrn, um sich zu beklagen, daß sie als römische Staatsangehörige hier gefangen gehalten werde. Bei dieser Gelegenheit erkennt sie dann durch Zufall ihren Mann (an äußeren Kennzeichen).

Wie ist doch hier alles mäßig, ja schlecht motiviert! Warum gibt sich die Mutter ihren Söhnen nicht sofort zu erkennen, und wenn sie unsicher war, ob es wirklich ihre Söhne waren, warum forscht sie nicht bei ihnen selbst weiter nach?[2]). Und wie unmotiviert erscheint es, daß sie nun in dieser zweifelnden Stimmung ganz etwas anderes beginnt, als man erwarten sollte, und beim römischen Feldherrn ihre Freiheit erbittet. W. Meyer mußte (S. 750) interpretieren: „zuerst will sie also feststellen lassen, daß sie ihre Mutter sein kann, daß sie nicht eine eingeborene Bäuerin ist, sondern eine Römerin . . . das zu konstatieren war vor Allen der römische Feldherr berufen. Das ist verständlich". Doch das ist alles doch nur zwischen den Zeilen gelesen und macht außerdem die Sache nicht viel besser. Die ganze Motivierung der Erzählung ist einfach schlecht. Und das liegt daran, daß aus dem alten Märchen die beherrschende Figur des Schiffsherrn herausgebrochen ist und der Dichter der Legende nicht fähig war, eine glatte und saubere Erfindung an die Stelle zu setzen (s. o. S. 733).

Die Legende ist nach allen inneren Anzeichen vom Märchen

---

1) Freilich ist gerade bei dem Armenier von der List der Frau nicht die Rede. Der Archetypus muß auch hier konstruiert werden.

2) Mit meisterhafter Klarheit ist das bereits von dem Herausgeber der Bollandisten-Akten erkannt. Er bemerkt: qui pro mero figmento totam hanc historiam habent, possunt scriptorem hic inscitiae arguere. Etenim vero si fabulam texere luberet, nollem talem matrem fingere, quae tenerrime filios diligat, dudum amissos doleat, ex signis indubiis tandem praesentes agnoscat . . . differatque tamen suum gaudium et amorem prodere, dum convenerit ignotum hactenus sibi hominem . . . exercitus ducem rogatura, ut se extorrem in patriam reducat. (Acta Sanct. Sept. VI p. 136 [Note p]).

abhängig. Es ist das ja an und für sich der wahrscheinliche Gang. Die frei schwebende Dichtung des Märchens pflegt sich leicht an Figuren der Sage, der Legende oder der Geschichte anzuheften. Dafür aber daß aus einer Legende ein Märchen von so reinem Charakter wie das unsrige entstehen, und daß bei dieser Umwandelung alle Stilmängel der Legende verschwinden könnten, fehlt mir jegliches Analogon.

IX.

Wenn das aber richtig ist, dann ist zugleich an gewissen Punkten wenigstens die Priorität der griechischen Überlieferung der Legende vor der lateinischen außer allen Zweifel gestellt. Entscheidend ist vor allem, daß uns nur G — nicht L — den aus dem Märchen stammenden Zug am Anfang — Wahl des Unglücks in der Jugend oder „in diesen letzten Tagen"— noch erhalten hat. Aus der Märchenüberlieferung scheint auch der Zug in G zu stammen, daß Placidas und die Seinen sich an einen einsamen Ort zurückziehen, und dort von Räubern bis auf die Kleider, die sie auf ihrem Leibe tragen, ausgeplündert wurden (vgl. meinen Artikel S. 546 u. 479). Doch soll darauf kein allzu starkes Gewicht gelegt werden. Entscheidend aber ist wieder, daß der echte Märchenzug, daß der Feldherr seine von ihm nicht erkannten Söhne zu Tischgenossen macht, in G erhalten geblieben, in L rationalisiert ist. Und damit hängt dann offenbar eine andere Differenz zwischen G und L am Schluß zusammen. G erzählt, daß der Feldherr sein Feldherrnzelt in der Nähe des Gartens aufgeschlagen habe, in dem seine Frau weilte, und daß so die beiden Jünglinge, eben seine Tischgenossen, in der Nähe und gerade bei jener Quartier bekommen hätten. Dieser Zug der Erzählung verliert seinen Sinn wenn die Jünglinge nicht die Vertrauten und Tischgenossen des Feldherrn sind, sondern nur einfache Zenturionen. In L kommen die beiden Jünglinge daher nur zufällig in den Garten der Frau. Und L hat hier überhaupt die flüssige und an diesem Punkt wohl motivierte Erzählung von G fast bis zur Unverständlichkeit gekürzt[1]). Und endlich — auch jener orientalische Zug in G, daß die Mutter, die ihre Söhne erkannt zu haben meint, einen ganzen Tag wartet, ehe sie zum Feldherrn geht, erklärt sich m. E. dann am besten, wenn dem Dichter der Legende die Überlieferung des Märchens vorlag, in welchem fast überall die endgültige Wieder-

1) An diesem Eindruck kann mich auch die Erklärung der Erzählung in L bei W. Meyer S. 754 nicht irremachen.

erkennung am folgenden Tage, nachdem die Mutter ihre Söhne erkannt hat, stattfindet. L. der verständige Bearbeiter hat dann auch diesen unpassenden Zug beseitigt.

Dieser Tatbestand, daß mit der Priorität des Märchens vor der Legende zugleich die Priorität der Rezension G der Placidas-Legende von L gesichert sei, durchschaute auch W. Meyer durchaus, und deshalb mußte er den Versuch machen, die ganze Betrachtungsweise umzukehren und L der Placidaslegende ganz an den Anfang zu setzen. Die folkloristische und die rein textkritische Frage sind auf das engste mit einander verkettet. Ist aber W. Meyer der Nachweis für die Priorität der Legende nicht gelungen, so muß sein Urteil über das Verhältnis von G und L bis zu einem gewissen Grade revidiert werden.

Ich hatte deshalb meiner in der entgegengesetzten Richtung laufenden Beurteilung der Sachlage folgend die Frage aufgeworfen. ob nicht dies Verhältnis von G und L ein doppeltes sein könnte, so daß ein gemeinsamer Archetypus nach verschiedener Richtung bearbeitet, hier erweitert dort verkürzt wäre. W. Meyer erklärte auch eine solche vermittelnde Hypothese für eine Unmöglichkeit (761). „Denn von zwei Zeugen wird jeder zum Teil dasselbe aussagen wie der andere, zum Teil Eigenes; unmöglich ist, daß der eine Zeuge erstens genau all das aussage, was der andere aussagt, dann aber noch eine Menge Neues". Ich kann nicht finden, daß dieses Verdikt die Frage erledigt. Jener Tatbestand würde doch genau dann herauskommen, wenn von zwei Redaktoren eines gemeinsamen Archetypos der eine den Text erweitert, der andere verkürzt hätte. Warum sollte das a priori unmöglich sein?

Nun würde eine nochmalige Durchprüfung des Verhältnisses der beiden in Betracht kommenden Texte der Placidas-Legende und die dabei notwendig werdenden schwierigen Einzeluntersuchungen aus dem Rahmen des gegenwärtigen Aufsatzes herausfallen. M. E. wird man bei der gegenwärtigen Textüberlieferung überhaupt auf eine Herstellung des Urtextes verzichten müssen. Ich beschränke mich noch auf einige allgemeine Bemerkungen und verweise dabei auf die neuen Beiträge zur Geschichte der Textüberlieferung von W. Lüdtke im folgenden Aufsatz. Ich gebe meinerseits nun gern zu, daß ich bei der Abfassung meines ersten Artikels im Verfolg der für mich entscheidenden oben zusammengestellten Beobachtungen in einer Reihe von Fällen allzu schnell und offenbar irrtümlich die Priorität von G gegenüber L behauptet habe. Ich lasse mich hier gerne belehren. Mir sollen die Punkte genügen, die ich nunmehr durch erneute Untersuchung

(z. T. in den einleitenden Bemerkungen und vor allem in der soeben gegebenen Darlegung) meine endgültig festgestellt zu haben[1].

Ich möchte aber für meine These, daß der Redaktor von L im wesentlichen die Erzählung gekürzt hat, noch eine Beobachtung ins Feld führen. Ich verweise auf die Schilderung der Hirschjagd des Anfangs in L: Inter quos erat unus pulcherrimus et omni decore mirabilis. Quem videns magister militum relictis omnibus qui apparuerant ei ipsum tantum persequebatur et deficientibus ad persequendum secum euntibus ipse solus persecutus est eum in silva condensa. et pertransivit cervus in vertice montis . . . . Und nun vergleiche man damit die Erzählung in dem Text von Combefis (mir zugänglich bei Migne Patr. Gr. 105 Sp. 377—380) oder den in der Acta. Wie viel anschaulicher ist hier die Jagdszene, vor allem die allmähliche Loslösung des Placidas von allen seinen Genossen geschilders. Aus Pschmadts oben erwähnter Abhandlung über die Legenden von dem die Hindin oder den Hirsch verfolgenden Jäger lerne ich, wie gerade dieser Zug der Trennung des Jägers von seinen Genossen charakteristisch für den ganzen zusammengehörigen Märchenkreis ist. Gewiß der Zug findet sich auch im Lateiner, aber wie ist er hier auf die wenigen Worte et deficientibus ad persequendum secum euntibus ipse solus zusammengedrängt! Das ist nicht der Stil des ursprünglichen Märchens und der ursprünglichen Legenden-Erzählung. Das ist genau derselbe Telegrammstil wie er am Schluß in der Szene der Wiedererkennung zwischen Mutter und Söhnen vorwaltet: et ecce illi duo juvenes, qui erant centuriones, ingressi sunt in quendam hortum, qui erat juxta tabernaculum, in quo adsistebat mulier, quae per fenestram intuebatur eos et ignorabat, quod esset mater eorum.

Ich bekenne, daß ich von hier aus in der Tat an vielen Punkten erheblich günstiger über den längeren Text urteile, als W. Meyer. Auf Grund der Zusammenstellung, die er in seinem ersten Aufsatz S. 234—237 für den Anfang der Erzählung von den beiden Texten gegeben, war W. Meyer seiner Sache überall a priori ganz sicher. Er urteilte einfach so: das Plus, das der Grieche bietet, ist im Zusammenhang der Erzählung entbehrlich und deshalb G sekundär. Er sah und suchte dann überall in G die Absicht motivierender und den Stoff interessanter machender Ausmalung. G hat seinen Text „aufgeputzt mit unnötigen ja störenden Lappen“. „Auch hier nur die gewöhnliche jämmerliche Motivierungssucht des byzantinischen Umarbeiters und Ausmalers“. „der griechische Text mit vielerlei teils unnötigen teils abgeschmackten Lappen behängt“. Etwas seltsam sticht dagegen das Urteil ab (S. 761): „Dabei müssen wir dem bearbeitenden Griechen eine Art von Gewissenhaftigkeit zuerkennen“. „Unser erster griechischer Bearbeiter hat alle Bestandteile des lateinischen Textes übernommen und alle in derselben Reihenfolge belassen“.

---

1) Ich halte also fest an den Bemerkungen S. 545 des ersten Artikels Nr. 1. 2. 6. (7.) 10. 11. 12. 15. Rundweg aufgeben muß ich Nr. 4. 5. (?) 8. 14. Die übrigen halte ich für wenig bedeutend.

Ich muß gestehen, daß ich in vielen Fällen der Beurteilung W. Meyers nicht zu folgen vermag. Ich finde, daß vielleicht nur an wenigen Punkten ein sekundärer Charakter von G sich so evident herausstellt, wie die Priorität von G wenigstens in einigen der von mir oben beigebrachten und in dieser Untersuchung von neuem erhärteten Beobachtungen. Ich will dafür nur auf einen Fall hinweisen, bei dem W. Meyer mit ganz besonderem Nachdruck verweilt (756). In G wird erzählt, daß die Hirten, wie sie sahen, daß das geraubte Kind unverletzt vom Löwen weitergeschleppt wurde, darin ein Zeichen göttlicher Vorsehung erblickten und so den Mut gefaßt hätten den Löwen anzugreifen. Ich kann hier wirklich nicht ‚die gewöhnliche jämmerliche Motivierungssucht des byzantinischen Umarbeiters und Ausmalers' erblicken, sondern glaube darin nur den etwas reichlich kindlichen, uns allerdings fremd anmutenden Stil der Legende zu erblicken. Ich halte es wenigstens für möglich, daß der sehr verständige lateinische Redaktor diesen ihm überflüssig und entbehrlich erscheinenden Einzelzug gestrichen hat. Wenn W. Meyer dem umarbeitenden Griechen eine Art von Gewissenhaftigkeit zuspricht, so will ich gerne dem kürzenden Lateiner ein gutes Maß stilistischen Geschicks zusprechen er hat auf die Hauptmomente der Erzählung wohl Acht gegeben, das Notwendige herausgearbeitet und ist deshalb in flagranti nicht leicht zu ertappen.

Noch einmal: ich verschließe mich dem Eindruck gar nicht, daß G an manchen Punkten den Eindruck einer erweiternden Überarbeitung macht, und neige mich nach wie vor einer vermittelnden Hypothese zu [1]), sehe auch nicht ein, weshalb diese unmöglich sein sollte.

Zum Schluß möchte ich noch eine Frage stellen, deren Beantwortung ich Kundigeren überlassen muß und die uns zu einer Beurteilung des dritten Teils der Legende, des Martyriums, hinüberführen würde. Als Datum des Martyriums des Placidas gibt die Rezension L den 20. Mai an, sämtliche andere Glieder der Überlieferung, der griechische und der lateinische Text der Acta, der Text Combefis, die spät-byzantinische Bearbeitung der Analecta Bollandiana, die syrische Übersetzung [2]), die russischen Lese-Menäen des Metropoliten Makarij [3]) haben den

1) Wie schwer oft bei der Beurteilung zweier Texte die Frage zu entscheiden ist, ob der eine Text durch den Bearbeiter interpoliert oder der andere verkürzt und zusammengestrichen ist, dafür liegt ein gutes Beispiel in der Überlieferung der Tobit-Erzählung vor. Hier streiten die achtungswertesten Forscher bis zum heutigen Tage um die eine oder die andere Möglichkeit.

2) Bedjan, Acta Martyrum III 215—253 (vgl. p. 253).

3) S. darüber Herrn Dr. Lüdtke im folgenden Artikel. Der Kopte hat den 20. Dezember = Thoth der Ägypter. Der Armenier (s. folgenden Artikel) a. d. VIII. Kal. Oct. = 22. September.

20. September. Die gelehrte Zusammenstellung in der Bollandistenausgabe (Acta Sanct. Sept. VI p. 113 ff.) zeigt, daß in der Überlieferung des Datums eine starke Schwankung vorliegt. Die Zeugen teilen sich in zwei große Gruppen. Nach den einen soll das Martyrium am 2. (1.) November stattgefunden haben (so namentlich einer Reihe der abendländischen Bearbeiter des Martyrologium Hieronymianum); die Überlieferung der griechischen Menologien etc. tritt geschlossen für den 20. September ein, daneben auch wichtige abendländische Zeugen, auch das römische Brevier. Für das Datum des 20. Mai ist in den Acta unter der Wolke des angeführten Zeugen nur notiert, das Manuscr. Casinense, d. h. eine der Handschriften unserer Rezension L, und „illustrissimus de Aste in Notis ad Martyrologium Romanum". Sollte wirklich in L die älteste Überlieferung unseres Martyriums vorliegen, wie ist es dann zu erklären, daß dessen Datum, der 20. Mai, so völlig verschwunden ist? Sollten wir es nicht doch hier mit einer Redaktion zu tun haben, in der eine abweichende lokale Überlieferung des Todesdatums eingetragen ist?

Überhaupt erheben sich, inbetreff des dritten Teiles der Legende noch mancherlei Fragen. Lag dem Dichter der Legende bereits ein älteres Martyrium vor von einem sonst unbekannten und verschollenen Märtyrer der frühen Kaiserzeit dessen Name etwa Placidas war? Darauf könnte die Tatsache hindeuten, daß sowohl G wie L zum Schluß die Erbauung einer basilica (eines οἶκος εὐκτήριος) erwähnen, die später über dem Grabe der Märtyrer errichtet wurde. Wir hätten in der Placidas-Legende dann eine Dichtung zu sehen, die an eine schon vorhandene, gewiß sehr bescheidene kultische Überlieferung angeknüpft hätte[1]). Und diese Dichtung hätte dann erst den Placidas-Eustachius zum berühmten Heiligen gemacht. Oder ist auch die ganze Schlußerzählung vollständig frei erfunden? Gegenüber dem bestimmten Hinweis auf Kult und Datum des Martyrium will mir das weniger wahrscheinlich vorkommen.

Daß der Dichter der Legende auch zum Schluß mit überkommenem Material arbeitet, ist ja freilich ganz sicher. Daß die Märtyrer in einen glühenden eisernen Stier geworfen, daß nach drei Tagen ihre Leichname ohne jede Brandspur, glänzend wie Schnee aufgefunden wurden, daß diese dann von den Heiden, um sie der Verehrung der Christen zu entziehen, vergraben (resp. wie in der im folgenden erwähnten Legende in den Fluß geworfen werden), daß die Christen sich heimlich der Leiche bemächtigen, — das alles sind Züge der Wanderlegende. H. Günter Legendenstudien[2]) S. 20 f. hat eine Reihe von Parallelen zusammengestellt. Besonders und mit Recht verweist Günter auf die genaue Analogie mit dem Martyrium des Bischofs Philipp von Heraklea und seines Diakonus Hermes.

Ob uns an diesem Punkt zur Verfolgung der Übertragungen und Kombinationen, die hier stattgefunden haben, die überlieferten Daten der einzelnen Martyrien noch helfen werden? Bis jetzt ist es mir nicht gelungen, hier etwas Entscheidendes zu finden. Sollte es z. B. nur ein neckischer Zufall sein, daß das zumeist überlieferte Kalenderdatum für den hlg. Hubertus der 3. November ist, während die abendländische Überlieferung dem Placidas Eustachius den (1.) 2.

---

1) Eine gewisse Analogie zu dieser Annahme liegt nach dem Resultat der Dissertation von R. Gerhardt „Über die Akten des hlg. Anthimus u. d. hlg. Sebastianus" (Jena 1915), auf die mich Reitzenstein verwies, in diesen Akten vor. (Zu einem vorgefundenen Namen wird im 5./6. Jahrh. eine Novelle erfunden.)

2) Vgl. dazu noch Radermacher „Hippolytus und Thekla", S. 77.

November gibt? Auch die verschiedenen Daten in der Überlieferung der Placidas-Legende könnten darauf hindeuten, daß in ihr verschiedene Legendenhelden kombiniert sind. —

Doch mögen diese Fragen Berufeneren überlassen bleiben. Der Beitrag, den ich zur Geschichte der mittleren Partie der Legende von neuem vorlege, wird dadurch ja weiter nicht berührt.

Nachtrag.

Ich verweise auf den Artikel von Clemen, Theol. Lit.-Zeit. 1917 No. 13 und namentlich auf die Angabe dort über Darstellungen der Viśvantara-Legende auf den Stupas aus dem dritten oder zweiten vorchristlichen Jahrhundert. Bousset.

Inhaltsübersicht.

Neue Texte zur Geschichte eines Wiedererkennungsmärchens und zum Text der Placidas-Legende.

Von

W. Lüdtke in Kiel.

Vorgelegt von R. Reitzenstein in der Sitzung vom 9. Juni 1917.

A. Turko-tatarische und slawische Märchen.

Bei den mannigfachen Beziehungen, die die Armenier des Kaukasus zu den Tataren haben, und dem großen Einfluß der tatarischen Literatur auf die Kaukasusvölker mußte man mit der Möglichkeit rechnen, daß auch das von Haxthausen im Auszuge mitgeteilte armenische Märchen nicht echt armenisches Gut, sondern auf eine tatarische Quelle zurückzuführen ist. Diese Möglichkeit wird zur Gewißheit nicht nur durch die von mir aufgefundene tatarische Variante, sondern namentlich auch durch die bulgarischen Texte. Diese sind ebenfalls kein altslawischer Besitz, sondern müssen durch ein türkisches Mittelglied mit den kaukasischen Fassungen zusammenhängen. Bousset hat in dem voranstehenden Aufsatz dies ausführlich erörtert.

1. Tatarisches Kindermärchen aus der Stadt Nucha (zwischen Tiflis und Baku), in russischer Übersetzung mitgeteilt von S. Abdurachman im Sbornik materialov dlja opisanija městnostej i plemen Kavkaza, Vyp. 35, Tiflis 1905, Abt. II, S. 95—99: ich gebe nur einen Auszug.

Ein König träumt in einer Nacht dreimal, er werde im Kampf mit einem Feinde sein Reich verlieren. Um der Schmach zu entgehen, verzichtet er auf den Thron und verbirgt sich mit seinem Weib und seinen beiden Söhnen. Als sie eines Abends im Walde lagern, ruft ein Mann das Weib zu einer in der Nähe lagernden Karawane, um einer Frau in ihrer schweren Stunde zu helfen. Die Söhne schicken den König aus, ihre zu lange aus-

bleibende Mutter zu suchen; doch er findet keine Spur von der Karawane. Der eine Sohn wird im Wald von einem Wolf geraubt, der andere beim Übergang eines Flusses von der Strömung fortgerissen. Sie werden von einem Landmann und einem Müller gerettet und als eigene Söhne aufgezogen. In dem Lande, wo der unglückliche Vater schließlich lebt, stirbt der König. Die Wahl eines neuen Herrschers erfolgt durch den „Dewlet-Kuschi" [Regierungsvogel], der sich dem unbekannten Fremdling dreimal auf den Kopf setzt. Den Befähigungsnachweis führt er dadurch, daß er sich als erfahren in der Schiffahrt zeigt. Seine Söhne kauft er den Pflegevätern gelegentlich ab. Sie werden eines Abends abkommandiert, um die Waren eines reichen Kaufmanns zu bewachen, der vom König zum Dank für kostbare Geschenke zum Abendessen und Nachtlager in den Palast eingeladen ist. Der eine Bruder erzählt dem andern seine Geschichte, um den Schlaf zu verscheuchen. Die Mutter belauscht in ihrem Zelte die Unterhaltung und ruft sie hinein. Morgens findet der Kaufmann die Diener des Königs in seinem Zelte schlafen. Das Weib gibt dem König die nötigen Erklärungen; der Kaufmann wird aus dem Reiche ausgewiesen.

2. M. Arnaudov weist in seiner Übersicht über die bulgarischen Volksmärchen [1]) drei Varianten der Erzählung nach, die ich hier im Auszuge mitteile.

Aus der Gegend von Veles (Kjöprülü), aufgezeichnet von D. Matov: Sbornik 5 (1891), Abt. III, S. 170—172.

Als ein reicher Mann einst seine beiden Kinder auf Bitte seiner Frau, ihren Schlaf nicht zu stören, nicht mit zur Kirche nahm, wie es seine Gewohnheit war, traf er unterwegs einen alten Mann mit weißem Bart, der ihm die Wahl zwischen Unglück jetzt oder später stellte [2]). Er beriet sich darüber mit seiner Frau; kaum hatte sich diese für sofortiges Unglück entschieden, als schon Feuer ihr Haus verzehrte. Mit zwei geretteten Broten und den beiden Kindern wanderte das arme Ehepaar nach der Stadt, fand aber dort keine Teilnahme. Auf der Rückkehr rasteten sie an

1) Bŭlgarskitě narodni prikazki: Sbornik za narodni umotvorenija 21 (1905), Abt. I, S. 86 f. Außerdem notiert er noch: K. A. Šapkarev, Bŭlgarski prikazki i věrovanija, Sofija 1894, Nr. 162 (schwache Reminiszenz am Anfang).

2) Zum Thema der Wahl hat Gerould Material gesammelt (vgl. Nachr. 1916, S. 550). Ich verweise noch außer auf Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 6 (1896), S. 68 auf P. Kretschmer, Neugriechische Märchen, Jena 1917, Nr. 1, S. 1. In bulgarischen Märchen kommt es häufig vor: vgl. J. Polívka, Sbornik za narodni umotvorenija 18 (1901), I, S. 625, Nr. 162.

einer Quelle; während der Mann im Schatten einer Eiche schlief, wurde die Frau von einem Kaufmann, der mit einer Karawane vorbeikam, entführt. Beim Überschreiten eines Flusses wurde der eine Sohn von einem wilden Tier geraubt, den andern ließ der erschrockene Vater ins Wasser fallen. Ein König, der gerade auf der Jagd war, rettete den einen; ein Fischer zog den andern aus dem Strom und gab ihn diesem König, der beide als seine eigenen Kinder erzog. Als sie herangewachsen waren, nahm der König für sie einen Mann an, der ihre Truthühner und Gänse hüten mußte: und das war ihr Vater. Einst kam der Kaufmann mit der geraubten Frau an den Hof des Königs. Auf seine Bitte, seiner Frau ein Zimmer anzuweisen und zwei Kawasse zu stellen, entsandte der König seine beiden Pflegesöhne. Die Frau erkannte ihre Kinder und in dem Gänsehirten ihren Mann. Sie fragte die Wächter nach ihren Schicksalen aus. Glückliche Vereinigung. Der Kaufmann fand die drei am anderen Morgen schlafend in inniger Umschlingung. Er beschwerte sich beim König; da kam seine Untat ans Tageslicht. Die Frau ließ den Gänsehirten herbeirufen und Zeugnis ablegen, der Kaufmann wurde zum Tode verurteilt, seine Schätze erhielt das schwer geprüfte Ehepaar, das dadurch reicher wurde, als es früher gewesen war.

3. Aus der Gegend von Sofia, aufgezeichnet von Vukadinov: Sbornik 14 (1897), Abt. III, S. 128—131.

Es war einmal ein König Peter, der jeden Tag nach seinem Landgut hinausritt. An zwei Tagen hinter einander hörte er eine geheimnisvolle Stimme, die ihn aufforderte zu wählen, ob er das ihm bestimmte Geschick in der Jugend oder im Alter haben wolle. Nach Beratung mit der Königin entschied er sich beim dritten Anruf für das erste. Da brach auch schon sein Pferd unter ihm zusammen, sein Landgut fand er in Flammen, und die Königin kam ihm zuhause weinend mit der Trauerbotschaft entgegen, ihr ältester Sohn sei gestorben. Sie beschlossen, in die Welt hinauszuziehen. Als sie ihre Geldkiste öffneten, fanden sie sie leer, so daß sie ganz verarmt mit ihren beiden übrig gebliebenen Söhnen fortwandern mußten. In einem fernen Dorfe nahm der König die Stelle eines Kuhhirten an und versah sie sehr gewissenhaft. Einst kam ein Kaufmann ins Dorf und fragte den Tschorbadschy [Notablen des Dorfes], wo er gut seine Hemden waschen lassen könne. Die Arbeit wurde der Hirtenfrau zugewiesen und von ihr so sauber ausgeführt, daß der Kaufmann neugierig wurde, sie zu sehen. Durch die Aussicht, mit ihm das Leben einer vornehmen Dame zu führen, bewog er sie, ihren Gemahl zu verlassen. Als der arme Peter

abends seine beiden Söhne allein in der Hütte vorfand, zog er mit ihnen weiter. Beim Flußübergang wurden sie ihm durch den Wolf und die Strömung entrissen. In dem fernen Lande, wohin Peter schließlich kam, wurde ein König durch einen Vogel ausgewählt. Als sich aber dieser auf den Fremden niederließ, wollten die Leute von seiner Herrschaft nichts wissen. Sie sperrten Peter ein und gaben ihm nichts zu essen und zu trinken. Da aber gleichzeitig auch der Vogel verschwand, blieben sie ohne König. Nach einem Jahr kümmerten sie sich endlich um das Geschick des Fremden, auf dessen Schulter sie im Gefängnis auch den Vogel wiederfanden. Der Kuhhirt wurde als König anerkannt und nahm seine herangewachsenen Söhne zu Dienern an, ohne sie zu erkennen. Einst kam ein Kaufmann an den Hof, der dem König etwas von König Peter erzählen wollte. Die beiden Diener wurden abgesandt, um sein Schiff zu bewachen. Der eine erzählte seine Schicksale und führte dadurch die Erkennung mit dem Bruder und mit der Mutter auf dem Schiffe herbei. Der Kaufmann schützte vor, er habe noch etwas auf dem Schiff zu besorgen und werde später von König Peter erzählen. Der König beauftragte ihn, seine Frau mitzubringen. Sie erschien auch mit den beiden Dienern: den Kaufmann ereilte die gerechte Todesstrafe, die getrennte Familie wurde glücklich wieder vereinigt.

4. Eine stark veränderte Form der Geschichte hat St. D. Božev in der Gegend von Demir-Hisar aufgezeichnet (Sb. Nar. Umotv. 9, Sofija 1893, Abt. II, S. 169—171). Es wird zunächst von den reichen Eltern des Helden erzählt, deren kinderlose Ehe nach langem Flehen mit einem Sohne gesegnet wird. In der Nacht vor seiner Geburt sieht der Vater im Traume drei Frauen[1]), die das Schicksal des Knaben verkünden. Als er herangewachsen ist, heiratet er ein schönes Mädchen. Eines Tages geht er in den Wald, um Holz zu holen; dort trifft er einen Greis, der ihm die Schicksalsfrage vorlegt. Er berät sich mit seiner Frau, und sie entscheiden sich für Glück im Alter. Schnell bricht das Unglück über ihn herein. Der Wagen, auf dem er Holz nachhause fahren will, bricht zusammen. Es kommen Unglücksbotschaften von seinen Pferde-, Kuh- und Schafhirten. Das Geld, das er aus dem Ver-

1) Erzählungen, in denen die Schicksalsfrauen (*orisnici* u. a.) vorkommen, verzeichnet Arnaudov a. a. O. S. 83 ff. Vgl. Adolf Strausz, Die Bulgaren, Leipzig 1898, S. 170 ff., 243 ff.; Albert Thumb, Die Schicksalsgöttinnen im neugriechischen Volksglauben: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 2 (1892), S. 123—134. Sie sind auch den Rumänen bekannt: Lazăr Şăinénu, Basmele române, Bucuresci 1895, S. 780 ff.

kauf seiner Äcker und Wiesen löst, wird ihm gestohlen; sein Haus brennt ab. Vergebens sucht das verarmte Ehepaar Arbeit, so daß der Mann die Frau auf dem Bazar verkauft. Der Erlös wird ihm gestohlen, während er schläft. Er wandert aus und ist 6 Jahre Schafhirt. In einem andern Dorf hütet er 12 Jahre die Schafe eines reichen Mannes. Als dieser auf dem Totenbette liegt, empfiehlt er seiner Frau, den Hirten zu heiraten. Dieser will nicht und erzählt der Witwe (d. i. seiner ehemaligen Frau) seine Geschichte, die nunmehr ein glückliches Ende erreicht.

5. Eine andere schlecht erzählte Fassung hat Friedrich S. Krauß aus der handschriftlichen Sammlung „bosnischer" Märchen mitgeteilt, die von den Schülern der Djakovaer Geistlichen Schule veranstaltet worden ist: Sagen und Märchen der Südslaven 2 (1884), Nr. 73 (nach S. XLII aufgezeichnet von dem Mönche J. F. Milošević in Kreševo). Eine Stimme aus einem Steinhügel stellt einen alten Mann vor die Wahl. Die Frau rät ihm, zu antworten: „Im Alter, denn meine Jugend hat mich schon verlassen". Das alte Mütterchen wird von dem Mann unterwegs als unnütz für einen Hut voll Dukaten an einen Reiter verkauft. Ein großer Vogel stiehlt das Geld, während der Mann schläft. Er watet mit seinen zwei Söhnen durch den Fluß: der eine wird von der Strömung fortgeführt, der andere am jenseitigen Ufer dem Vater von Wölfen entrissen. Nach drei, vier Jahren findet er seine Söhne wieder: er erkennt sie in den Dörfern, wo sie herangewachsen sind, an den Anspielungen auf ihr merkwürdiges Geschick, die ihnen die jungen Burschen beim Steinwerfen zurufen. Die Söhne entdecken auf dem Baume, unter dem ihr Vater vor Jahren geschlafen hat und jetzt wieder einnickt, ein großes Nest: in ihm liegt der Hut voll Dukaten. Nach weitern zwei, drei Jahren kommen die drei in eine schöne Stadt und bitten in einem herrlichen Palast um Essen. Der Besitzer in pelzverbrämtem Rocke erkennt sie wieder und kleidet sie in köstliche Gewänder. Die Wiedervereinigung der Ehegatten wird dadurch noch etwas verzögert, daß die Alte zuerst ein Männergewand anzieht.

6. In dem bunten Völkergemisch Bessarabiens finden wir auch einen kleinen rechtgläubigen, aber eine türkische Mundart sprechenden Stamm, die Gagausen; sie sind zwischen 1750 und 1846 aus Bulgarien eingewandert, wo ihre Stammesgenossen am Ufer des Schwarzen Meeres wohnen. Bei ihnen hat V. Moschkoff zwei Varianten unserer Geschichte aufgezeichnet, die ich ohne Kürzung nach seiner russischen Übersetzung ins Deutsche übertragen habe: W. Radloff, Die Sprachen der türkischen Stämme. 1. Abth. Proben

der Volkslitteratur. Theil 10, No. 38 und 38a, Petersburg 1904, Text S. 54—56; Übers. S. 55—58.

„No. 38. Märchen über das Thema 'vom großen Dulder Hiob'.

Es war einmal ein reicher Mann, der in der ganzen Welt bekannt war. Eines Tages sprach er bei sich selbst: Ich will gehen und meine Herden besehen. Er kam an einen Brunnen und legte sich schlafen. Im Traume erschien ihm sein Unglück[1]) und fragt: Soll ich in der Jugend zu dir kommen oder im Alter? Als er erwacht war, überlegte er: Möge es in der Jugend kommen! Er macht sich auf den Heimweg, schaut hin, seine Ochsen brennen. Er kommt nachhause — seine Häuser sind abgebrannt. Dem Manne blieb nur seine Frau und zwei Kinder übrig. Was thun? sagt er; ich will gehen und irgendwo Arbeit suchen und mich ernähren. Er geht und wird als Arbeiter in einem Gemüsegarten angenommen. Als er sich bei dem Gärtner verdungen hatte, kam ein Herr an und führte ihm seine Frau weg. Dieser Herr nun war einer von den zwölf Vertrauten des Königs. Der Mann nimmt die Kinder und macht sich vor Kummer auf den Weg, wohin die Augen schauen. Er kommt an einen Fluß und machte Halt. Er nimmt den ältesten Sohn, um ihn durch den Fluß zu tragen, und ließ den jüngern am Ufer zurück. Während er durch den Fluß ging, trug den jüngern Sohn ein Wolf fort. Den ältern brachte er hinüber und kehrt zurück, um den jüngern zu holen; doch inzwischen wurde auch der ältere fortgeschleppt. Der Mann verdang sich als Hirt. Seine Kinder aber waren inzwischen von Bauern gerettet worden. Sie wuchsen heran, gingen unter die Soldaten, und wurden beide am selben Orte Burschen bei Offizieren. Doch sie wußten nicht, daß sie Brüder waren. Einer der Offiziere war gerade der Herr, der ihre Mutter geraubt hatte. Einst saßen sie abends und unterhielten sich. Ein Wort gab das andere, und sie begannen zurückzudenken, wie ein jeder früher gelebt hatte. Die Frau dieses Offiziers belauschte ihr Gespräch und erkannte, daß es ihre Söhne waren. Alle drei umarmten sich und weinten. Zu dieser Zeit starb der König, in dessen Dienst die Burschen standen. Die Ältesten versammeln sich, um einen neuen König zu wählen, und wählen gerade jenen Mann, dem der vornehme Herr die Frau geraubt hatte. Die Söhne hörten den Familiennamen des neuen

1) Text: görgy. — Eine Personifikation des Schicksals z. B. auch bei Laura Gonzenbach, Sicilianische Märchen, Nr. 52, S. 335; Nr. 55, S. 352 (geheimnisvolle Stimme). Vgl. ferner A. N. Veselovskij, Razyskanija XIII. Sud'ba-Dolja: Sbornik Otdělenija russkago jazyka 46, 6 (1889), S. 173—260; P. Kretschmer, Neugriechische Märchen, S. XII.

Königs und sprechen: Ist das nicht unser Vater? Sie schickten einen Brief an ihn ab. Ihre Vermutung erwies sich als richtig. Der König kam und schnitt dem Offizier, der seine Frau entführt hatte, den Hals ab."

7. „No. 38a. Variante von No. 38.

Ein König fiel in Armut, nahm Frau und Kinder und ging in ein anderes Reich. Er kam in ein Dorf und verdang sich als Hirt. Einst trieb er die Kühe in ein Saatfeld, und sie rissen auch nicht ein Ährlein aus. Doch wer weiß wie es zuging — abends kam die Kuh eines Bauern nicht nachhause. Die Leute liefen zusammen und schelten den Hirten. Er ging fort und sagt: Diese Gelder bringen mir kein Glück, ich habe sie fortan nicht nötig. Er verließ den Ort und vermietete sich als Weinbergswächter. Er diente dort drei Wochen und brachte einmal zusammen mit dem Herrn und einem neuen Arbeiter Früchte auf den Markt. Inzwischen wurde seine Frau fortgeschleppt. Als er sie nicht fand, sprach der Mann zu den Kindern: Laßt uns fortziehen, hier ist für uns ein Unglücksort! Sie kamen an einen Fluß, er machte eine Schaukel und setzte eins der Kinder hinein: das andere aber schleppte ein Wolf weg. Der Vater fiel ins Wasser, und ein Fisch verschlang ihn. Einer seiner Söhne geriet unter Fischer, und der andere wurde von Hirten gerettet, blieb bei ihnen und wurde selbst Hirt. Der Vater begann den Fisch zu bitten: 'Laß mich heraus. Sie werden einen neuen König wählen, wenigstens will ich hingehen und zusehen'. Der Fisch ging ans Ufer und spie ihn aus. Er zog Bastschuhe an und wanderte hin. Es war eine Bekanntmachung über die Königswahl erlassen worden, und alle Welt versammelte sich. Er kam hin und stand weit ab. Sie ließen den Düvlet-Kuŝu [den Regierungsvogel] los: auf wessen Kopf er sich setzt, der soll auch König werden. Der Vogel flog und setzte sich auf seinen Kopf. Alle riefen: 'Das ist ein Irrtum!' Sie setzten den Vogel in ein Bauer, bewachten ihn drei Tage, ließen ihn los: wiederum setzte er sich ihm auf den Kopf. Wiederum sagen sie: 'Irrtümlich hat er sich hingesetzt!' Von neuem bewachten sie den Vogel; doch als sie ihn losließen, setzte er sich von neuem ihm auf den Kopf. Sie sprechen: 'Er soll König sein!' Sie kleideten ihn ein. Seine Söhne aber kamen zu ihm und wurden als Diener angenommen. Einmal begannen sie, von ihrem Leben zu erzählen. Beider Berichte stimmten überein, und sie erkannten, daß sie beide Brüder seien, und daß der König ihr Vater. Er herrscht dort noch bis auf diesen Tag."

8. Die wenigen Parallelen, die Moschkoff (Text S. 55 Anm.)

anführt, sind teilweise schlecht gewählt. Das ruthenische Märchen Zbiór wiadomości do antropologii krajowéj 9 (1885), S. 92 enthält z. B. nur den weit verbreiteten Zug „Königswahl durch eine Taube". Leider war mir O. Kolberg, Lud Ser. 21, cz. 2, S. 198 nicht zugänglich.

Auch die kurze Erzählung, die Čubinskij aus dem ruthenischen Orte Miropol (Gouvernement Wolynien) mitteilt, kann hier unberücksichtigt bleiben; sie hat mit dem Eustathius-Texte nur einige Züge gemeinsam (Wahl, das Haus brennt dreimal ab, Verkauf der Frau; die Kinder fehlen, Wiedervereinigung erst nach dem Tode des Entführers; Beweis des Eigentums an dem Geld im Nest durch die Ringhälfte): vgl. Trudy ėtnografičesko-statističeskoj ėkspedicii v zapadno-russkij kraj. Jugo-zapadnyj otděl: Materialy i izslědovanija sobr. P. P. Čubinskim. T. 2, Petersburg 1878, S. 539 f., wo auf die mir nicht zugängliche Sammlung kleinrussischer Märchen von Rudčenko (Vyp. 1, Kiev 1869, S. 161 und 164, Nr. 57) für ähnliche Züge verwiesen wird.

B. Zur Überlieferung der Legende.

Dieser Teil ist länger ausgefallen, als ich ursprünglich beabsichtigt hatte. Über den syrischen Text habe ich mich ganz kurz gefaßt, da er Interessenten vielleicht leichter zugänglich ist, als die von mir behandelte alte slawische Übersetzung. Wichtiger als diese ist für die Geschichte der Legende der ebenfalls noch nicht untersuchte armenische Text. Ich glaube, die Rekonstruktion der Überlieferungsgeschichte, die ich versucht habe, stützt Boussets Anschauungen über die Entwickelung vom Märchen zur Heiligengeschichte, und halte deshalb die Ausführlichkeit meiner Mitteilungen für gerechtfertigt.

In seine großen Lesemenäen hat der Metropolit Makarij, der Zeitgenosse Iwans des Schrecklichen, unterm 20. September die slawische Übersetzung der Eustathius-Vita aufgenommen[1]). M. N. Speranskij rechnet sie zum Bestande des slawischen Urmenäums; in allen von ihm benutzten Handschriften (5 mit russischer Orthographie und einer, die der Südslawischen Akademie in Agram gehört, mit serbischer: s. XV—XVI) steht die Vita unter diesem Datum[2]). Wenn auch der Text nicht so bedeutend von den be-

1) Velikija Minei Četii sobrannyja vserossijskim mitropolitom Makariem. Izd. Archeografičeskoj Kommissii. Sept., Lieferung 2: vom 14.—24., St.-Petersburg 1869, Sp. 1286—1298. (Vorhanden in der Universitäts-Bibliothek zu Göttingen).

2) Sentjabr'skaja Mineja-Čet'ja do-makar'evskago sostava: Sbornik Otdělenija russkago jazyka T. 64, Nr. 4, St.-Petersburg 1896, S. 10, 15 (auch abgedruckt in den Izvěstija Otdělenija 1, 2, 1896, S. 235—257).

kannten griechischen Handschriften abweicht wie das den September einleitende Leben des Styliten Symeon von Lietzmanns griechischen Codices, so sind wir doch berechtigt, das Original der slawischen Übersetzung als eine besondere Redaktion anzusprechen. Ich habe in der Berliner Philologischen Wochenschrift 1911, Sp. 1597 f. bei Vergleichung der Acta Guriae et Samonae mit der slawischen Übersetzung auseinandergesetzt, daß wahrscheinlich das Studion-Kloster den Slawen die Texte der Lesemenäen geliefert hat. Es verdient deshalb noch angemerkt zu werden, daß die Übersetzer auch ein Martyrium des Eustathius übernommen haben, das von dem Presbyter Hilarion, dem Abt des Studion-Klosters, verfaßt ist: *Inc.* Gott der hochherrliche, große, wunderbare und Vater unsers Herrn Jesu Christi ... (anscheinend wenig verbreitet; enthalten in den Lesemenäen der Troicko-Serg. Lavra III, Nr. 669 von Anfang des XV. Jahrh.: nach Nikol'skij, Materialy [Sbornik Otdělenija 82, 4 1907] S. 509 unterm 20. Nov.).

Bei den Südslawen waren bis in die neuere Zeit die Übersetzungen der Reden des Damaskenos, Mönches und Hypodiakonos von Studion, sehr beliebt; er hat auch das Martyrium des Großmärtyrers Eustathius, „des neuen Hiob", bearbeitet (bulgarische Handschrift des 17. Jahrhunderts aus Brěstovica bei Philippopel, beschrieben von L. Miletič: Sbornik za narodni umotvorenija 18, 1901, I, S. 50). Von der Bearbeitung der Legende, die der Mönch des Rila-Klosters Josif Bradati (ca. 1690—1750) lieferte, druckt D. Marinov die Einleitung und den Schluß ab (Sbornik, a. a. O. S. 113 f.): auch hier wird Eustathius der „neue Hiob" genannt.

Mak. hat sachlich nichts Neues, stimmt aber weder mit dem griechischen Texte der Acta SS. noch mit Combefis (MPG. 105, 376) im Wortlaut überein. Wie die alte lateinische Übersetzung, hat auch Mak. nicht die Vorrede; sie fehlt übrigens auch in dem noch nicht genauer untersuchten Paris. gr. 683. Um eine Vorstellung von Mak. zu geben, habe ich den Anfang ins Griechische zurückübersetzt.

Ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς βασιλείας Τραϊανοῦ, τῆς εἰδωλολατρείας κρατούσης, ἦν τις στρατηλάτης, ὀνόματι Πλακίδας, ἀγαθοῦ γένους καὶ ἐπιδόξου, πλούσιος δὲ σφόδρα ὑπὲρ πάντας χρυσίῳ καὶ τῇ λοιπῇ περιουσίᾳ. Ἕλλην δὲ ὑπῆρχε τὴν θρησκείαν, τοῖς δὲ ἔργοις τῆς δικαιοσύνης ἐκεκόσμητο, πεινῶντας διατρέφων, διψῶντας ποτίζων, γυμνοὺς ἀμφιεννύων, πεσοῦσιν εἰς ἀνάγκην βοηθῶν, ἐκ δεσμωτηρίου ῥυόμενος, καὶ παντὶ λαῷ ἁπαξαπλῶς βοηθῶν[1]). Εἶχε δὲ καὶ γυναῖκα τῆς αὐτῆς θρησκείας καὶ τὰ

1) Man beachte, daß hier sowohl G als auch der alte Lateiner einen Hinweis auf den Cornelius der Apostelgeschichte einschieben (Nachr. 1915, S. 236).

αὐτὰ ἔργα ποιοῦσαν. Ἔτεκον δὲ δύο παῖδας καὶ ἀνέτρεφον αὐτοὺς ἐν τῇ αὐτῇ ἀγαθῇ προαιρέσει. Ἦν δὲ τοσοῦτον περιφανὴς ὁ ἀνὴρ οὗτος ἐπ' ἀρετῇ καὶ ἰσχύι καὶ δυνάμει ὡς πάντας τοὺς ἐθνικοὺς καὶ βαρβάρους ἐκ τοῦ ὀνόματος μόνον φοβεῖσθαι αὐτόν· ἦν οὖν ἀνδρεῖος σφόδρα καὶ θηρευτὴς ἐπιστήμων, κατὰ πᾶσαν ἡμέραν ἡδέως κυνηγῶν. Ἀλλ' ὁ φιλάνθρωπος θεὸς ὁ προσκαλούμενος πάντοτε πανταχοῦ τοὺς ἑαυτοῦ ἀξίους ὄντας οὐ παρεῖδεν αὐτὸν ἐν τῷ σκότει τῆς εἰδωλολατρείας, ἀλλὰ κατὰ τὸ γεγραμμένον ὅτι πᾶς ἄνθρωπος ὁ φοβούμενος τὸν θεὸν ἐν παντὶ ἔθνει δεκτὸς αὐτῷ ἐστιν, ἐβούλετο τοῦτον σώζειν τρόπῳ τοιῷδε . . .

Des. . . . καὶ μετὰ τὸ παυσθῆναι τὸν διωγμόν, ναὸν ἐπίσημον ᾠκοδόμησαν οἱ χριστιανοὶ καὶ κατέθεντο τὰ σώματα τῶν ἁγίων μαρτύρων, δοξάζοντες τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, ᾧ δόξα, τιμὴ καὶ προσκύνησις σὺν τῷ ἀνάρχῳ Πατρὶ καὶ τῷ παναγίῳ Πνεύματι, καὶ νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν (also kürzer als G und ohne Datierung).

Die Abweichungen von der griechischen Überlieferung sind nicht dem Übersetzer zur Last zu legen, sondern wir haben hier die Stilübung eines griechischen Bearbeiters vor uns. Auch die syrische Übersetzung (Bedjan 3, S. 215—253), die noch viel weniger als Mak. mit den gedruckten Texten (G L) übereinstimmt, aber im Gange der Handlung sich G eng anschließt, auch in den vorkommenden Eigennamen und Lehnworten deutlich die griechische Vorlage verrät, geht auf eine griechische Metaphrase zurück.

Das Vorhandensein einer russischen Übersetzung der Acta Eustathii bezeugt Nestor, Žitie Borisa i Glěba, hrsg. von Bodjanskij, S. 3: angeführt von Golubinskij, Istorija russkoj cerkvi 1, 1[2] (1901), S. 908. Bei den Südslawen scheint eine andere Übersetzung im Umlauf gewesen zu sein. Unter den Fragmenta glagolitica Pisinensia (geschrieben um 1300: früherer Besitzer Kukuljević, jetzt in der Bibliothek der Agramer Akademie) ist ein Stück des Eustathius-Lebens erhalten: vgl. Starine 33 (1911), S. 145. Während aber Mak. in dem Satze über die Namensänderung bei der Taufe mit Acta SS. § 6 geht (Τατιανήν, πρωτότοκον), läßt das glagolitische Fragment mit Combefis Τατιανήν aus und hat πρῶτον (MPG 105, 385 C).

Erwähnen möchte ich noch, daß auf den russischen Volksbilderbogen der Text der Legende ausführlicher ist, als es bei den meisten andern Heiligen zu sein pflegt: vgl. D. Rovinskij, Russkija narodnyja kartinki 5 (1881), S. 201 f.

Von einer georgischen Übersetzung, die ebenfalls auf G zurückzuführen ist, und die in der Handschrift des Klosters Iviri Nr. 50 aus dem 10. Jahrhundert erhalten ist (oder bis vor kurzem er-

halten war?) gibt N. Marr in seinen „Hagiographischen Materialien nach den georgischen Handschriften von Iviri“ kurze Nachricht: Zapiski vostočnago otdělenija Imp. Arch. Obšč. 13, 2/3 (1901), S. 4f. Die Bekanntschaft der Georgier mit der Legende würde bis in die erste Hälfte des 6. Jahrhunderts hinaufreichen, wenn man annähme, der heilige Eustathius von Mzchetha hätte sich diesen seinen christlichen Namen bei der Taufe nach dem heiligen Feldherrn beigelegt, nicht nach Eustathius von Sebaste, an den Harnack denkt (Berliner Sitzungsberichte 1901, S. 876, Anm. 8). Daß im Kaukasus die Legende schon früh bekannt geworden ist, beweist die altertümliche armenische Fassung, die ich im folgenden analysieren will. Pater Nerses Akinian in Wien nimmt aus sprachlichen Gründen an, daß die Übersetzung wahrscheinlich aus dem 6.—7. Jahrhundert stammt. Er weist auch darauf hin, daß die Erscheinung des Herrn in Hirschgestalt in der Nähe von Akn (türkisch Egin) lokalisiert wird: an der Stelle steht ein armenisches Kloster, das die dreifache Benennung nach dem heiligen Erlöser, der heiligen Erscheinung und dem heiligen „Aplakida“ trägt (vgl. H. K. Čaniçean, Hnouthiunkh Aknaj [Altertümer von Akn], Tiflis 1895, S. 35).

Der armenische Text ist 1874 in Venedig gedruckt[1]); ich übersetze zunächst den Anfang:

„Im zweiten Jahre des Kaisers Marcianus war bei ihm ein sehr berühmter Feldherr, geübt in Kämpfen und noch erprobter in Sachen der Hirsche und Rehe und kleinerer Vierfüßler, und sein Name war Eustathius, und der Name seiner Frau Mariane [verderbt aus Tatiane: eine Handschrift hat Matiane]. Und sie hatten zwei Söhne, den ersten von sechs Jahren und den zweiten von vier. Und der Mann war allen teuer, und er war sehr reich an allen Mitteln, an Herden und Sklaven, die die Zählung überstiegen, an Pferden und Kamelen; denn auf seinen Tisch kamen 300 silberne Schüsseln zu seiner Bedienung. Und er selbst war ein Heide dem Gottesdienste nach, hilfsbereit für alle Hungrigen und Verwundeten. Denn die Nackten bekleidete er mit Gewändern, die Hungrigen sättigte er, die von den Kriminalgerichten Verurteilten nahm er oftmals in seinen Verkehr auf und die Sklaven entließ er nach Ablauf von 40 Jahren in die Freiheit mit Geschenken, und allen Bedürftigen war er ein Aufseher

1) Warkh eu wkajabanouthiunkh srboç [Leben und Martyrien der Heiligen] 1, S. 422—434. Das Exemplar der Königlichen Bibliothek in Berlin war mir nicht zugänglich; doch Preuschen hatte die Güte, auszuhelfen.

und trug Sorge für sie. Diesen wollte die göttliche Vorsehung nicht unter das Jŏch der Knechtschaft in diesem Leben fallen, sondern zur Freiheit der hochheiligen Taufe Christi gelangen lassen".

Die Hörner des wunderbaren Hirsches reichten bis zu den Wolken. Der Hirsch spricht zu Eustathius: „O Eustathius, warum verfolgst du mich? Denn deinetwegen bin ich gekommen, und von dir werde ich verfolgt. Auch Saulus nämlich, wie auch du, verfolgte mich einst; aber ich der Verfolgte nahm an meinen Busen den Verfolger. Und so auch du jetzt, o Eustathius!" Die Hörner des Hirsches scheinen dem Feldherrn voller Früchte zu sein, und „zwischen den Hörnern ein strahlenförmiges glänzendes Kreuz mit Perlen"; diese „Figur des Kreuzes sah er auf dem Gesichte eines Menschen". Die lange Rede, die dieser an Eustathius richtet, enthält Hinweise auf die Schöpfung und alttestamentliche Personen[1]); sie schließt: „Aber weil mit Rechtlichkeit dein Wandel geschmückt war, sage, ob du jetzt erniedrigt sein willst oder danach; denn es muß alles geschehen, was über dich geschrieben ist". Eustathius will sich mit seiner Frau beraten und am nächsten Tage Bescheid bringen. — Zum ersten Mal begegnete uns also in einem Texte der Heiligenlegende die aus den Märchen (vgl. die slawischen Texte oben) bekannte Entscheidung gemeinsam mit der Frau. Die andere Stellung, die G der Aufforderung zur Wahl gegeben hat, erweist sich dadurch als sekundär.

Die Reden der Frau vor der Taufe stehen G § 5 ziemlich nahe; in dem Satze über die Namensänderung fehlt hier Tatiane, Theopiste und Theopistus sind ins Armenische übersetzt, Eustathius behält seinen Namen, da der Text den Namen Placidas nicht kennt[2]). Die Rede des Priesters Johannes = G § 6. Die Schilderung des zweiten Zusammentreffens mit dem Herrn ist im Arm. gegen G § 6 (Schluß), 7 etwas gekürzt, die gemeinsame Grundlage

1) „. . . als auch das Weib, aus dem Manne hervorgekommen, 'Auferstehung' genannt wurde wegen des künftigen Kommens der Adoption; denn Eva wird 'Führung' (*acoumn*) übersetzt gemäß der Ausdehnung der Sprache der Gamir [Kappadocier]" (S. 424). In den Onomastica sacra von Wutz finde ich für diese Erklärung keinen Beleg.

2) Der armenische Synaxar-Text aber, auf den mich Akinian hinweist, kennt ihn. Wie sich dieser zu der „vollständigen Geschichte" des Heiligen, aus der er nach seinen eigenen Worten ausgezogen ist, verhält, habe ich nicht untersuchen können. Auch die andern Eigennamen im Synaxar stimmen nach Akinian mit G überein.

aber unverkennbar. Nur hat der Arm. die Antwort auf die Frage „Jetzt oder Später“ an anderer Stelle: „Und auf sein Gesicht niederfallend rief er sagend: Ich flehe dich an, da du bist Christus der Sohn des lebendigen Gottes, und jetzt bin ich gekommen, um dich, den unvergänglichen Herrn, zu bitten, daß wir jetzt die bestimmten Leiden erdulden möchten statt zur Zeit des Alters“. In G und Syr. stehen Frage und Antwort am Schluß der zweiten Zusammenkunft, die bei ihnen schlecht motiviert ist.

Arm. erzählt die Schicksalsschläge und das Siegesfest über die Perser anders als G, stimmt aber in der Aufforderung der Frau, auszuwandern, wieder ziemlich mit G überein. Der Vater trägt die Knaben in einem Sack (Korb). Sie finden einen Kapitän aus dem Volke der Hundsköpfe. Vgl. die Note Useners über die Κυνοσκέφαλοι in den Acta S. Marinae et S. Christophori, Bonnae 1886, S. 57; zur nähern geographischen Bestimmung der Heimat des Kapitäns ist diese Angabe wohl kaum zu verwerten.

Während Arm. in der Schilderung der Seefahrt von G im Wortlaut abweicht, stimmen sie in der Beschreibung des Flußübergangs (§ 10) ziemlich überein; nur werden die Kinder nach Arm. von dem Löwen und dem Wolf[1]) gleichzeitig geraubt. Die Klage des Eustathius stimmt in ihrem Aufbau, manchmal auch in einzelnen Sätzen, mit G § 11 überein; auch Meyers Lat. gibt sie ziemlich ausführlich. Das Dorf, in dem Eustathius sich 15 Jahre aufhält, heißt bei Arm. Batison. Ein *anderer* König kam auf und vermißte die Hilfe des erprobten Feldherrn: vom Einfall der Barbaren wird nichts berichtet; doch das ist wohl nur zufällig ausgefallen, ebenso wie der Satz über den Tod des Kapitäns. Die Soldaten, die Eustathius finden, heißen Antiochus und Acacius. Das Gebet[2]) und die Stimme vom Himmel sind im wesentlichen = G § 13. Das gilt auch von der Bewirtung der Gäste und der Wiedererkennung; aber das Weinen wird anschaulicher geschildert: „Und während sie sich setzten, mischte (der Hauswirt) ihnen Wein, aber Eustathius kochte Wasser und brachte es herbei. Und als er hinausging, weinte er und wusch sich das Gesicht und bediente wieder“. Die Dorfbewohner, die die Jünglinge als Fremde den Werbern übergeben, erhalten 30 Talente Entschädigung. Während G § 15 (Schluß) die Tischgenossen des Feldherrn als ὑπὲρ

---

1) Also keine Übereinstimmung mit dem armenischen Märchen!

2) θεατής γένομαι τῶν μελῶν μου Arm. = Acta SS. (gegen τέκνων Combef., Mak., Syr.).

πάντας εὐειδεῖς beschreibt, nennt sie Arm.: „ausgezeichnet durch ihr Angesicht wie die Sonnenstrahlen, beredt und in allem makellos“: vgl. Meyers alten Lat. § 20 (Nachr. 1915, S. 280): in loquacitate oris. Mit diesem Lat. stimmt Arm. auch (gegen G § 16 Ὑδάσπην) in dem kurz darauf erwähnten Flußnamen überein: „Und die Ilimäer[1]) durchziehend schlug er nieder, und den Danob durchziehend (Lat. transivit Danubium) gelangten sie in das Innerste der Barbaren, so daß die Vorsehung Christi ihn an den Ort führte, wo seine Frau wohnte. Aber der Feldherr wohnte in der Hütte[2]) seiner Frau“. Durch ein Fenster der Hütte (vgl. per fenestram des alten Lat. § 22) belauscht die Frau die Unterhaltung der beiden Krieger, die sich um Mittag in ihrem Garten unter einem Baume niedergelassen hatten.

Mit dem Wortlaut dieses Gespräches nähert sich dann Arm. wieder G § 16, 17: bis zum Dankfest § 19 Mitte. „Und wiederum mit großem Siege gelangten sie nach Rom. Und bevor er zurückkehrte, starb sein geliebter König, und es wurde ein anderer König namens Trajanus, der nicht Christus kannte, aber auch nicht Eustathius.“ Der Apollotempel wird nicht erwähnt. Das Martyrium wird kürzer erzählt als in G. Arm. hat aber eine sehr merkwürdige Einzelheit: „Und der Löwe kam und betete sie an und sprach mit menschlicher Stimme: ‘Ich bitte euch, die ihr würdig seid des Reiches Gottes, habt keine Angst; denn unfreiwillig bin ich zu euch gelangt’. Und als er dies gesagt hatte, ging er aus der Arena weg“.

Des.: „. . . und sie überlieferten ihre Seelen in Frieden. Aber das Gefäß der Martern wurde ihnen zum Bethaus. — Das Gedächtnis der siegreichen Märtyrer nun wird vollendet am 8. vor den Kalenden des Oktober, welcher ist der Monat Khalotz. Und sie sind Fürsprecher für die, welche glauben an Christus Jesus unsern Herr: dem Ruhm . . . Amen“.

Trotz der römischen Datierung sehe ich keinen Grund, ein anderes als ein griechisches Original (= O^a) für die armenische Übersetzung anzunehmen. Dies steht der Urform (= O) der Legende näher als die andern Textzeugen, da es außer den Aus-

1) Ein solches Volk am rechten Donauufer finde ich nicht. Gemeint sind wohl die Ἐλυμαῖοι. Das war wahrscheinlich auch die Ansicht dessen, der statt der Donau den Hydaspes in den Text setzte. Vgl. den Commentarius praevius der Acta SS. § 37 über den persischen Hydaspes. Oder soll man lieber „Donau“ für sekundär erklären?

2) Das armenische *i chorani* heißt eigentlich *in dem Zelte* = ἐν τῇ σκηνῇ. Ein Zelt hat aber keine Fenster.

schmückungen der Erscheinung des Hirsches, den Hundsköpfen und dem sprechenden Löwen den wichtigen, auch im Märchen vorkommenden Zug der Beratung mit der Frau hat, durch den das Wiedersehen des Eustathius mit dem Erlöser eigentlich motiviert wird. Dem griechischen Bearbeiter (= Γ), der die allzu üppigen Auswüchse beschnitten hat, ist auch die Befragung der Frau zum Opfer gefallen: er hielt es augenscheinlich nicht für angemessen, daß diese einen Einfluß auf den Entschluß des Feldherrn ausübte. Trotz aller Änderungen ist in Γ ein mit O gemeinsamer Grundstock erhalten geblieben. Der Gang der Erzählung, wie er von Γ festgestellt wurde, war dann maßgebend für die spätern Texte (G, Mak., Kopt., Syr.), die sachlich nichts ändern, wohl aber stilistisch ummodeln[1]). G und die Vorlage von Mak. stehen sich sehr nahe: vielleicht ist diese etwas älter als G. Noch enger als Mak. schließt sich Kopt. (ed. E. A. Wallis Budge, Coptic martyrdoms, London 1914, S. 102—127, Übersetzung S. 356—380) an. Doch ist zu bemerken, daß Kopt. (Fol. 7^b, 8^a) die Wahl zwischen der Zeit des Unglücks unterdrückt[2]). Syr. geht auf eine uns nicht mehr erhaltene griechische Umarbeitung zurück, wie schon oben erwähnt.

Wie ist nun Meyers alter Lateiner einzuordnen? Seine Beziehungen zu G (Γ) liegen klar zu Tage; ich habe oben auch die Fäden aufgezeigt, die ihn mit O^a verbinden. Man muß also seine griechische Vorlage, die er wohl ziemlich willkürlich behandelt hat, als eine Zwischenstufe X von O und Γ ansetzen, und zwar näher an Γ als an O. Diejenigen, die von der Priorität von L überzeugt sind, haben die Aufgabe, sich mit den Schwierigkeiten, die die Heranziehung von Arm. ihrer Position bereitet, abzufinden.

---

1) Die Schicksale des alten lateinischen Textes sind eine Parallele zu diesem Vorgang. Auch im Syrischen gibt es noch eine zweite Fassung: Paris. syr. 234, Stück 14 (wahrscheinlich s. XIII; Zotenberg, Catalogue S. 182); vgl. Bedjan, T. 3, S. VI.

2) Budge übersetzt: „Eustathius, there shall be unto thee as great a temptation as thou canst wish in that which thou shalt have in the last days" (= G § 7 Schluß). Vgl. damit L! — Die Einleitung von G gibt Kopt. frei wieder. In G § 1 (Nachr. 1915, S. 236, 8) stellt Kopt. die Worte von Acta SS. (om. Combefis) um: ἦν δὲ περιφανὴς ὁ ἀνὴρ ἐπὶ ταῖς εὐπραγίαις καὶ τοσοῦτον διαβόητος ταῖς δυναστείαις (= Budge S. 358: „and the man was exceedingly well known because of the good works which he was in habit of doing, and he was so celebrated for his personal strength and valour that . . ."). — Als Ort der Beisetzung wird am Schluß ausdrücklich Rom genannt.

[illegible] Texten, ihre Texte z. [illegible] durch einen Wiedererkennungszug [illegible]

[illegible] der Erscheinung des Hirsches, den Hundsköpfen und dem sprechenden Löwen den wichtigen, auch im Märchen vorkommenden Zug der Beratung mit der Frau hat, durch den das Wiedersehen des Eustathios mit dem Erlöser eigentlich motiviert wird. Dem griechischen Bearbeiter (= Γ), der die allzu üppigen Auswüchse beschnitten hat, ist auch die Befragung der Frau zum Opfer gefallen: er hielt es augenscheinlich nicht für angemessen, daß diese einen Einfluß auf den Entschluß des Feldherrn ausübte. Trotz aller Änderungen ist in Γ ein mit Θ gemeinsamer Grundstock erhalten geblieben. Der Gang der Erzählung, wie er von [illegible] ist, [illegible] maßgebend für die spätern Texte [illegible] Kopt., [illegible] die [illegible], wohl aber willkürlich umwandeln[1]. G und die Vorlage von Mak. stehen sich sehr nahe; vielleicht ist diese etwas älter als G. Noch enger als Mak. schließt sich Kopt. (ed. E. A. Wallis Budge, Coptic martyrdoms, London 1914, S. 102—127, Übersetzung S. 356—380) an. Doch ist zu bemerken, daß Kopt. (Z. [illegible] 7, 8) die Wahl zwischen der Zeit der [illegible] [illegible][2]. Syr. geht auf eine uns nicht mehr [illegible] [illegible] Umgestaltung zurück, wie schon oben [illegible].

Wie [illegible] [illegible] Lateiner einzuordnen? Seine Beziehungen zu [illegible] liegen [illegible] zu Tage; ich habe oben auch die Stellen aufgezeigt, die [illegible] verbinden. Man muß also seine griechische Vorlage, die er wohl ziemlich willkürlich behandelt hat, als eine Zwischenstufe X von Θ und Γ ansetzen, und zwar näher an Γ als an G. Diejenigen, die von der Priorität von L [illegible] sind, haben die Aufgabe, sich mit den Schwierigkeiten, die die [illegible] eines [illegible] bereiten, abzufinden.

1) Die Schicksale der alten lateinischen Texte sind eine Parallele zu diesem Vorgang. Auch im Syrischen gibt es noch eine zweite Fassung: [illegible] 14 (wahrscheinlich s. XII); Zotenberg, Catalogue S. [illegible]; vgl. [illegible], [illegible] S. VI.

2) Budge übersetzt: „Eustathius, there shall be unto thee as great a temptation as thou canst wish in that which thou shalt have in the last days" (= G [illegible] Schluß). Vgl. damit L! — Die Einleitung von G gibt Kopt. frei wieder. In [illegible] (Bonn 1912, S. 286, 8) stellt Kopt. die Worte von Acta 53 (bei Combefis) [illegible] [illegible] (= Budge S. 356) „and the man was exceedingly well known because of the good works which he was in habit of doing, and he was so celebrated for his personal strength and valour that . . ."). — Als Ort der Reiseroute wird am Schluß ausdrücklich Rom genannt.

CIRCULATE AS MONOGRAPH